



А.Г. ДУТИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

РУССКИЙ ЛОГОС III



ОБРАЗЫ РУССКОЙ МЫСЛИ

СОЛНЕЧНЫЙ ЦАРЬ
БЛИК СОФИИ
И РУСЬ ПОДЗЕМНАЯ



А.Г. Дугин

НООМАХИЯ
войны ума

РУССКИЙ ЛОГОС III

ОБРАЗЫ РУССКОЙ
МЫСЛИ

СОЛНЕЧНЫЙ ЦАРЬ,

БЛИК СОФИИ

И РУСЬ ПОДЗЕМНАЯ

«Академический проект»

Москва, 2020

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. Гаглову
за поддержку в создании и публикации данной работы*

Дугин А.Г.

Д 80 Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. — М.: Академический проект, 2020. — 980 с.

ISBN 978-5-8291-2499-1

Третий, заключительный, том трилогии о русском Логосе, одновременно завершающий цикл «Ноомахии», — «Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная» — посвящен исследованию того, как складываются основные направления и семантический континуум русской культуры, начиная с древнейших памятников — летописей и хроник — вплоть до наших дней. Автор иллюстрирует, как в русской культуре конструируется и воплощается в литературных и философских произведениях Логос Аполлона, связанный с идентичностью русской аристократии, политикой и идеологией элиты. Автономно, хотя и переплетаясь с официальной идеологией, ищет своего выражения и своеобразный русский крестьянский Логос, по-настоящему замеченный лишь в XIX веке, но давший импульс классической русской культуре, литературе, философии и всему многообразию Серебряного века, находившегося под знаком Диониса. Особенно неожиданным является анализ автором форм и стратегий вхождения в русскую архаику Логоса Кибелы, который, как это ни парадоксально, неразрывно связан с вестернизацией и модернизацией российского государства. Начиная с XVII века образы русской мысли оказываются тройственными, переплетаясь между собой в сложной культурной диалектике, несводимой к упрощенным и линейным моделям, преобладающим в исследованиях русской культуры до сих пор.

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

УДК 1/14; 008
ББК 87; 71

ISBN 978-5-8291-2499-1

© Дугин А.Г., 2019
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2020

Введение. К морфологии русского самосознания

Русские интуиции

Данная книга завершает собой трилогию, посвященную русскому Логосу, и в целом проект «Ноомахии».

В ходе работы над проблемой ноологического анализа русского Логоса мы выделили основные черты русской структуры¹ и затем проследили ее трансформации в ходе разворачивания русского историа². Таким образом, в целом представление о русском Логосе уже было сформировано, и данный том «Ноомахии» призван лишь проиллюстрировать то, как глубинное содержание русской идентичности, уже описанное в двух предыдущих томах, проявляется в культуре и философии. Здесь нас интересует *морфология русского самосознания*, то есть оформление русского начала в текстах, образах, хрониках, символах, литературе, поэзии и философии. Мы уже знаем основные параметры русской парадигмы, и нам остается лишь проследить то, как они осознавались и излагались в истории русской мысли.

Сразу следует обратить внимание на то, что *русские не являются философским народом*, и выражение своего Логоса в стройных философских конструкциях и теориях не является самой сильной стороной русской традиции. Безусловно, мы видим в русской истории фигуры нескольких весьма глубоких и проницательных философов, но хронологически они появились довольно поздно, и большинство их трудов носит скорее предварительный характер — как интуитивное *приближение* к полноценному оформлению русского Логоса, а не как его *окончательное* выражение. Вопрос о том, почему не существует полноценной и развитой русской философии, и о том, возможна ли она вообще, мы ставим в отдельной работе — «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»³. Отчасти мы затрагиваем эту тему и во втором томе русской трилогии⁴. Здесь мы снова к нему вернемся и попытаемся рассмотреть его более основательно.

В целом следует сразу отметить, что морфология русского Логоса гораздо шире, чем труды русских философов. Более того, подчас этот Логос ярче проявляется в религии, искусстве, традиции и непосредственно в языке, что требует дополнительных герменевтических стратегий и технологий. *Русский Логос не лежит на поверхности*, и чтобы достичь его, необходимо предпринять значительные усилия. Поэтому для прояснения образов русской мысли необходимо обратиться к русской

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историа. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019.

³ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историа. Народ и государство в поисках субъекта.

словесности и русскому искусству в целом, выходя далеко за рамки философских теорий. Русские гораздо точнее и полнее выражают свою сущность в искусстве, литературе и религии (особенно в ее мистических измерениях). Поэтому в нашем исследовании эта часть русской традиции обладает первостепенным значением. Однако для того чтобы говорить именно о *Логосе*, необходимо придать *русским интуициям* более структурированный характер. Это и является целью данного тома «Ноомахии». При этом такая возможность обоснована предыдущими томами трилогии, а также всем содержанием «Ноомахии» в целом и рядом других работ, посвященных нами исследованию русского начала¹.

Три Логоса в русской культуре

Ноологический анализ русской структуры и русского историала привел нас к выводу о том, что русские несут в себе все три Логоса — Аполлона, Диониса и Кибелы². Идея подхода к культурам и цивилизациям через выявление доминирующего в них Логоса или комбинации Логосов является главным тезисом всей «Ноомахии», который мы приняли за основополагающую гипотезу. Завершая серию «Ноомахии» третьим томом русской трилогии, мы окончательно убеждаемся в том, что эта гипотеза состоятельна и доказана на примере всех культур и цивилизаций, которые мы рассматривали. Тем самым можно считать теорию трех Логосов полностью *доказанной*: последняя культура, рассмотренная нами (русская), вновь показывает наличие трех Логосов в их сложном диалектическом противостоянии. Этим собственно и определяется семантика русской истории.

Более конкретно три Логоса представлены у русских следующим образом.

Основная часть русских — собственно народ — имеет крестьянские корни и устойчиво выступает носителем особой оседлой аграрной культуры, в которой однозначно преобладает *Логос Диониса*. Однако Логос Диониса с эпохи зарождения самих славян как индоевропейского народа и еще задолго до возникновения русского государства находился под фундаментальным влиянием Логоса Аполлона, что нашло свое выражение:

- в патриархате,
- в трехфункциональной модели организации общества и
- в самом русском языке, относящемся к индоевропейской семье.

Но в полной мере Логос Аполлона находит свое выражение в русском государстве, где индоевропейские вертикальные структуры представлены особенно отчетливо и контрастно. Если русский народ является носителем *Логоса Диониса*, то русское государство — *Логоса Аполло-*

¹ Дугин А. Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000; Он же. Русский Логос — Русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015; Он же. Русская вещь. В 2 т. М.: Арктогея, 2001; Он же. Евразийская миссия. М.: Международное «Евразийское Движение», 2005; Он же. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии; Он же. Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2011; Он же. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.

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

на. В полной мере это прослеживается в эпоху традиционного общества, то есть до того момента, когда в России начинается процесс интенсивной модернизации и вестернизации.

От Киевской Руси до раскола XVII века русское государство представляет собой ярко выраженное *аполлоническое* явление с соответствующим порядком и организацией. Причем принятие христианства князем Владимиром (ок. 960 — 1015) лишь укрепило эту аполлоническую вертикаль, придав ей окончательное религиозное и идеологическое оформление. Но сам Логос Аполлона воздействовал на славянских оседлых земледельцев и в более древние эпохи — как после создания Рюриком (? — 879) русского государства, так и в эпоху готов, сарматов, скифов и т. д. Таким образом, в самой дионисийской идентичности русского народа (крестьянства) мы видим внушительные следы влияния Логоса Аполлона в его индоевропейской версии¹. Соответственно, отношения народа и государства могут быть сведены к *диалогу двух Логосов* — Диониса и Аполлона, но с той поправкой, что и само народное дионисийство было — как и у многих других индоевропейских культур, перешедших к оседлости и включивших земледельцев в состав своих иерархизированных обществ — тесно переплетено с патриархальным — солярно-небесным — аполлонизмом. Следовательно, при изучении образов, соответствующих этим Логосам, следует учитывать как их глубинное различие, так и их *диффузию*, которая в большинстве случаев представляла собой одностороннее воздействие более жесткого и эксклюзивного Логоса Аполлона на корневое мировоззрение крестьянских общин, склонных, напротив, к инклюзивности и дионисийскому равновесию. Поэтому ответное влияние народного Логоса Диониса на государственную культуру было асимметричным — более косвенным, риторическим и мягким (иногда трудно различимым), что и является характерной чертой как раз Логоса Диониса.

Вместе с тем в русской структуре и русском историале мы встречаем и третий Логос — Логос Кибелы. Он также является ноологической константой Русского начала, что снова демонстрирует полноту Ноомахии, которая составляет сущность русской судьбы, как и в случае всех остальных обществ и культур, но с уникальными, присущими только русским *семантическими* узорами, ритмами и секвенциями.

Важно сразу подчеркнуть, что масштабнее всего Логос Кибелы представлен в самые древние периоды, уходящие корнями к Трипольскому земледельческому матриархату, предшествующему приходу из глубин Турана индоевропейских носителей курганной культуры², и в самые последние эпохи — на сей раз под влиянием западноевропейского Модерна, где древнее материалистическое мировоззрение Великой Матери добилось реванша и сумело низвергнуть многотысячелетнее господство индоевропейского

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

² Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. М.: Академический проект, 2018.

аполлонизма. Таким образом, Логос Кибелы в русской культуре представляет собой одновременно нечто *самое древнее и самое новое*, современное, то есть предисловие и послесловие к русскому историалу, основная многотысячелетняя (если включать в него общеславянскую эпоху¹) часть которого протекала под приоритетным влиянием Логоса Диониса (народ) и Аполлона (индоевропейский патриархат² и туранская элита в целом³).

Общая картина трех Логосов может быть представлена в следующем графе.

Мы видим у истоков русской идентичности *трипольский Логос Кибелы*, сформировавший наиболее глубинный слой русской структуры. Позднее на него наложилось определяющее влияние Логоса Аполлона, что во многом способствовало становлению патриархальной крестьянской культуры, представляющей собой *доминанту* русского народа и полнее всего описываемой Логосом Диониса. При этом в эпоху традиционного общества Логос Аполлона в лице государства и политической элиты (а также в форме доминирующей религии — христианства) сосуществовал с народным Логосом Диониса, предопределяя специфическую *диалектику* русской истории, где Логос Аполлона и Логос Диониса оказывались в самых разных — и подчас довольно конфликтных — отношениях. По мере проникновения в Россию влияний западноевропейского Модерна Логос Кибелы снова стал наращивать свое могущество — через церковный раскол XVII века, серию царей — «Антихристов» — от Петра (1672 — 1725) до Екатерины II (1729 — 1796) — и вплоть до большевиков и постсоветских либералов 90-х годов XX века.

Этот ноологический узор и определяет семантику русской истории и секвенции эпизодов русской Ноомахии.

Русская Ноомахия

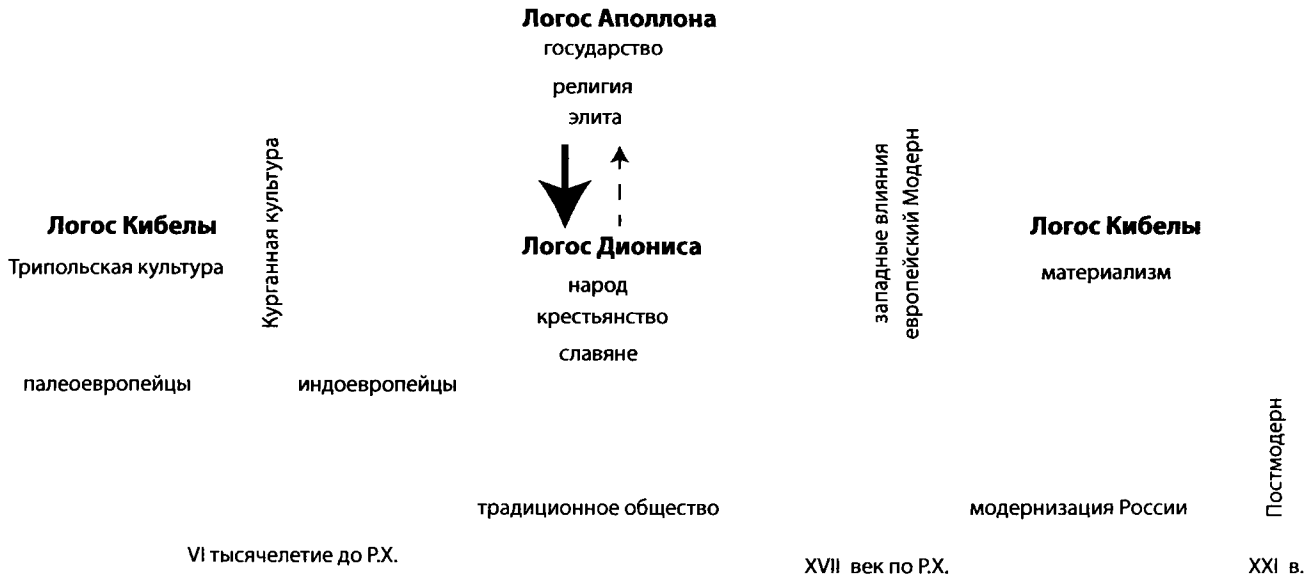
Очевидно, что на каждом этапе русская Ноомахия вырабатывала свои особые формы. О древнейших периодах нам практически ничего не известно, кроме археологических останков, требующих, в свою очередь, интерпретации, которую в настоящее время мы еще не можем достоверно предложить.

С момента принятия христианства морфология русского Логоса становится более определенной и зафиксированной, хотя это прежде всего касается государства и его аполлонической идеологии, а сам народ — то есть практически весь объем крестьянской культуры — остается в тени и пребывает в безвестности. Из этой безвестности русский народ начинает выходить лишь в XIX веке, когда элиты впервые обращают на него и на его традицию внимание. В этот период происходит собрание

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

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. М.: Академический проект, 2017.



Обобщающий граф русской ноологии

значительного массива фольклорных материалов, позволяющих до некоторой степени восстановить структуры крестьянского мировоззрения. Отдельные элементы этого мировоззрения проникают в искусство, культуру и даже философию, что достигает своей кульминации в русском Серебряном веке, где дионисийские — собственно русско-народные — мотивы начинают преобладать и облекаться в фиксированные формы. Параллельно этому переосмыслиются и государственный исторический, и аполлоническое начало русской цивилизации.

Практически в то же самое время широкое распространение получают и материалистические идеи и теории европейского Модерна. Однако чаще всего они полностью скопированы с европейских образцов и игнорируют особенность русской традиции. Логос Кибелы современного Запада не опознает себя в глубинных слоях народного бессознательного, что порождает травматический конфликт интерпретаций и патологические формы археомодерна (псевдоморфоза¹). И лишь в культуре — прежде всего снова в контексте Серебряного века (позднее в творчестве представителей Южинского кружка²) — истинные пропорции и аутентичная семантика Логоса Кибелы были обозначены, формируя его точную и свободную от рационалистической цензуры ноологическую картину.

Этими предварительными соображениями и определяется построение данного тома «Ноомахии». Мы разделили его на три части, соответствующие образам, развертывающим в русском контексте каждый из трех Логосов. В заключении мы предложим краткий прогностический (футурологический) набросок, посвященный возможной (но еще не обозначенной определенно) культуре русского Бронзового века, в котором русская Ноомахия получила бы законченное финальное оформление. Этот последний этап логически необходим и обоснован самой семантикой русского исторического и параметрами русской структуры. На нем русские должны достичь ясного самосознания себя и своего выражения, разгадав ту главную ось, вокруг которой было организовано наше историческое бытие. Однако Бронзовый век русской культуры представляется весьма проблематичным: *он может наступить, а может и не наступить*. В первом случае русский Логос подведет итог самому себе, а во втором будет потеряно не просто русское будущее, но и *русское прошлое*, которое при отсутствии вспышки эсхатологического самосознания в решающий момент исторического бытия просто утратит смысл — после чего, и даже точнее в процессе чего, русский народ исчезнет как онтологическая и гносеологическая реальность. Народ без Логоса прекращает быть во всех направлениях времени, оставаясь незначительным элементом на полях хроник других — сохраняющих свое историческое бытие — народов, но исчезая сам для себя, для своего внутреннего ядра.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский исторический. Народ и государство в поисках субъекта; Он же. Археомодерн.

² Юрий Мамлеев (1931–2015), Евгений Головин (1938–2010), Гейдар Джемаль (1947–2016).

Часть 1. Аполлонический Логос. Государство и Православие

Глава 1. Формы аполлонического Логоса

Аполлоническое начало в русской идентичности

Аполлонический Логос был представлен в русской идентичности прежде всего государством, где он доминировал вплоть до начала модернизации и вестернизации России — в XVII — XVIII веках. Но и позднее он оказывал огромное влияние, предопределяя основные структурные особенности общества — вплоть до большевистской революции XX века. Поскольку само христианство представляет собой прежде всего аполлонический Логос (с некоторыми элементами Логоса Диониса), то на всех этапах русской истории, когда православие сохраняло свое определяющее значение для государства и общества в целом, этот Логос в той или иной степени преобладал.

Это было наиболее контрастной и исторически свежей формой метафизической вертикали, приобретающей на разных этапах различные выражения, отражавшиеся в государственной идеологии.

До принятия христианства этот Логос также выражался прежде всего в государстве и его политической элите, но от этого периода масштабных памятников, которые позволили бы достоверно описать этот Логос в полной мере, не сохранилось. Поэтому мы реконструируем представления о нем на основании обрывочных сведений, чаще всего относящихся уже к христианской эпохе. В любом случае именно такой — аполлонической — должна была являться культура индоевропейских (скифских, сарматских и готско-германских) групп¹, которые играли у восточных славян (а еще ранее у славян в целом) роль правящего политического класса². Однако о формах этого Логоса в дохристианскую эпоху — за исключением отдельных фрагментов археологии или упоминания языческого пантеона богов князя Владимира — мы не можем составить внятного представления. В ранних летописях, и особенно в таком выдающемся произведении удельной эпохи, как «Слово о полку Игореве»³, мы встречаем отголоски дохристианской эпохи и ее верований, позволяющие составить об этой аполлонической дохристианской культуре русской (восточнославянской) элиты некоторое представление. Но и его корректная интерпретация и построение на основе разрозненных фрагментов достоверной и цельной картины дохристианских представлений восточнославянской элиты и, шире, всего народа, практически невозможны, а «реконструкции» современных «неоязычников» только еще больше убеждают нас в тщете подобных обобщений.

Лишь с эпохой христианизации и становления русской письменности мы можем достоверно следить за формами выражения русского Логоса Аполлона, в рамках которого и располагались все версии русской

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

² Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

³ Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб.: Наука, 1997.

государственной идеи в течение тысячи лет — от святого Владимира до Октябрьской революции.

Вместе с тем Логос Аполлона оказал значительное влияние и на русский народ (крестьянство). Русское крестьянство уходит своими корнями в период первых смешанных обществ Восточной Европы, состоящих из воинственных кочевников культуры курганов и палеоевропейских оседлых земледельцев, когда начинается формироваться славянский (возможно, балто-славянский) язык, в обществе устанавливается патриархат, земледельцы переходят к использованию крупного скота (быков и лошадей) и тяжелого железного плуга¹. *Крестьянский патриархат — прямой след резкого вторжения Логоса Аполлона и его носителей в балканскую (в нашем случае Трипольскую) цивилизацию Великой Матери.* Очевидно, что эта линия крестьянской идентичности всячески укреплялась и поддерживалась аполлоническими идеологиями правящей элиты и, соответственно, государства. Отсюда глубинные структуры патриархальных гешталтов в русской крестьянской культуре: сказочные герои, былинные богатыри, христианские святые (прежде всего фундаментальная триада святой Никола — святой Георгий — пророк Илия²). Христианство в целом также способствовало укреплению патриархата и аполлонического начала в народной среде.

Однако наши исследования русской идентичности³ и русского историа⁴ в контексте «Ноомахии» приводят к однозначному выводу о доминании в крестьянской среде (то есть собственно в русском народе) Логоса Диониса — также патриархального, но принципиально отличного от аполлонического: инклюзивного, равновесного и экстатического. Следовательно, Логос Аполлона затрагивает лишь отдельный — можно условно сказать, «верхний» — слой народной культуры, тогда как в ее сердцевине уверенно и устойчиво правит Дионис.

Эта дионисийская культура оказалась в области внимания образованного русского общества лишь в XIX веке. Тогда и началось систематическое изучение русского народа как такового. На прежних же этапах всецело преобладал Логос Аполлона, и все связанное с народом (крестьянством) интерпретировалось исключительно с позиции официальной государственной и религиозной идеологии, которая оставалась (по крайней мере, номинально) аполлонической вплоть до 1917 года.

Эти предварительные замечания позволяют наметить исследование образов русской мысли, которые мы предлагаем распределить по трем Логосам.

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

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

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историа. Народ и государство в поисках субъекта.

Формы, связанные с Логосом Аполлона, относятся к государству, религии и политическим элитам. Соответственно, именно они преобладают и, более того, являются *исключительным содержанием русской письменности* — начиная с хроник и христианской литературы и заканчивая правовыми уложениями. Однако в высшей степени показательно, что в XIX веке, когда в поиск выражения русского начала, русской идентичности включилось практически все образованное русское общество, Логос Аполлона оказался либо на периферии, отождествляясь с рутинной государственной и церковной идеологией, либо в синтезе с резким взлетом дионисийского начала, привнесенным в русскую культуру разночинцами, кульминацией чего стала эпоха Серебряного века и софиология. Поэтому в последние два столетия, когда и происходил расцвет русской литературы, поэзии, искусства в целом, а также делались первые шаги для возможного творения в будущем русской философии, Логосом Аполлона (прежде всего его наиболее чистой формой — Платоном (429/427 — 347 до Р. Х.) и платонизмом) занимались те же фигуры, что стояли и у истоков придания русской мысли ее аутентично дионисийского выражения в форме софиологии, учения о всеединстве и т. д. — В. С. Соловьев (1853 — 1900), П. Флоренский (1882 — 1937), С. Булгаков (1871 — 1944) и другие.

Формы, связанные с Логосом Диониса, составляют основной массив русской народной культуры — обрядов, верований, обычаев, сказок, песен, легенд и т. д. В XIX веке они проникают и на уровень политической элиты (в значительной степени через славянофилов) и отныне предопределяют русскую культуру, становясь основой как Золотого, так и Серебряного века. И отныне мы имеем обширный материал, отражающий все многообразие стихии русского дионисийства.

Формы, связанные с Логосом Кибелы, корни которого уходят в палео-европейскую эпоху, и который одновременно с этим составляет основное содержание эпохи западного Модерна, почти не различимы в прошлом, но выходят на поверхность лишь со второй половины XVIII века, давая о себе знать в радикальных русских сектах (прежде всего в скопцах), в хтонических мотивах русской литературы и у некоторых поэтов и писателей Серебряного века. Логос Кибелы доминировал и в коммунистическую эпоху, но большинство официальных советских художников выражали его либо искаженную, либо цензурированную версию, тогда как истинную форму полнее всего обнаружили такие маргинальные авторы, как Андрей Платонов (1899 — 1951) в начале советского периода и Юрий Мамлеев — в его конце¹.

Протоформа Логоса Аполлона

Сама структура Логоса Аполлона в чистом виде *внеисторична*. Она имеет дело с вечностью, вокруг оси которой вращается время. В этом

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

отношении она ближе к *недвойственному платонизму* греков¹, нежели к иранскому *дуализму*², метафизика которого и придает фактору времени эсхатологическую и сотериологическую значимость, откуда и проистекает время как идея в ее онтологических корнях. Хотя мы видели, что на самые ранние русские элиты, и в частности, на пантеон Владимира, а также на древнейшее мировоззрение русского крестьянства и сам славянский язык иранские влияния были весьма значительными³, маздейский дуализм в целом чужд русской культурной традиции. Лишь отдельные иранские мотивы мы видим:

- в сюжете о соперничестве Бога и дьявола в процессе творения (мотив о двух птицах и нырянии дьявола за донным илом для творения Земли),
- у русских жрецов в раннехристианский период и
- позднее, в ересь дуалистического типа, созвучных богомилству (хлысты, скопцы и т. д.).

Кроме того, следует обратить внимание на то, что кочевые иранские племена (скифы, сарматы и т. д.), собственно «туранцы» в изначальном значении этого понятия⁴, в отличие от оседлых иранцев, не были столь выраженными дуалистами. Поэтому следует полагать у истоков русской государственной идеологии разновидность индоевропейской трехфункциональной модели, сводимой к типологии *недвойственного платонизма*. Мир и общество видятся здесь как неизменное вращение порядка вокруг неподвижной оси. У Аристотеля (384 – 322 до Р.Х.) эта ось названа «недвижимым двигателем». Элита и создаваемое ей вертикально-иерархическое государство и есть «недвижимый двигатель», вокруг которого вращается колесо времени. Власть — центр, народ — периферия.

Столь ясно Логос Аполлона не выражен ни в одном древнерусском документе, но именно эту модель мы имплицитно встречаем на самых разных этапах русской истории как *протоформу всех государственных идеологий*. И хотя именно государство, как мы видели⁵, привносит линейный вектор времени в стихию народной — крестьянской — вечности, истоком этого «государственного времени», государства как времени является особая *трансцендентная* (в отличие от имманентной крестьянской) вечность. Государство мыслит себя как «недвижимый двигатель», что в дохристианский период вполне могло отражаться в самосознании древних правителей, — как из династии Рюрика, так и предшествовавших им властителей (германских или сарматских), — считавших себя прямыми потомками богов.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

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

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

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

Дуальный и недуальный аполлонизм

Внеисторичность государства и соответственно Логос Аполлона скорее всего оставались эксплицитной формой до принятия христианства. Позднее эта общеиндоевропейская протоформа сочеталась с линейностью христианского времени в духе православной идеологии: вечность — атрибут нетварного Божества, а все тварное существует во времени. Однако учение о роли христианской Империи в православии наряду с онтологией самой Церкви, основанной на двух природах Иисуса Христа, — Бога и Человека, — утверждали наличие *точки вечности в самом времени*: в политике — это фигура катехона (κατέχων), «удерживающего», православного Императора¹, в религии — церковное соборное единство, соприкасающееся с миром Небесным и сонмом вечно живых святых. Таким образом, изначальная аполлоническая вертикаль вечности снова утверждалась, хотя и в более диалектическом контексте, нежели в прямом «недуальном платонизме» изначального индоевропейского мировоззрения². Поэтому при переходе от язычества к христианству вечная ось «недвижимого двигателя» не отменялась, но встраивалась в более сложный контекст: отныне история (государства, элиты) становилась *повествованием о борьбе вечности с временем, вертикали с горизонталью, неизменности с изменением*.

Привнесение этого исторического элемента предполагало в определенной мере активацию именно иранистской метафизики³, где противостояние вечности и времени приобрело насыщенное онтологическое содержание. Если в недуальном платонизме изначального русского Логоса Аполлона власть и политическая элита (воинов и жрецов) мыслилась как основа неизменного порядка, не зависящего от круговращения имманентности, то отныне время становилось все более линейным по мере того, как на обратном от вечности полюсе различалась ее антитеза (своего рода антивечность, связанная с образами ада и дьявола). В христианстве это описывалось как Конец Света, негативная сторона которого отождествлялась с явлением Антихриста. Таким образом, отныне бытие государства становилось проблематичным и разворачивалось перед лицом постоянно возрастающего *риска* — риска прихода в мир «сына погибели» (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας)⁴, что означало если и не «конец

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

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

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

⁴ «Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога». Второе послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам. Гл. 2: 3–4. Греческий текст: «μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδὲνα τρόπον ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύοντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός».

вечности», то конец ее представительства во временном мире в лице государства и Церкви.

Таким образом, Логос Аполлона христианского периода русской истории становится более дуальным и проблематичным, что полностью соответствует и самому пониманию христианством времени. Создается *топология истории*: она течет от момента полноценного вертикального (аполлонического) порядка, воплощенного в государстве и Церкви (что отражается в династической преемственности и непрерывности церковной иерархии и традиции), к своей противоположности — к царству беззакония, ересей, безумия, агрессии и «мерзости запустения». Так вечность становится проблематичной, а Логос Аполлона более антагонистическим, хотя до эквиполентной дуальности в духе полноценной иранской традиции¹ дело, естественно, не доходит, так как это несовместимо с христианской ортодоксией. И тем не менее государственное время или *государство-время*², чем оно и становится в полном смысле слов после крещения Руси Владимиром, а также все связанные с ним формы выражения аполлонического Логоса приобретают явно *антагонистический* характер: государство находится в непрерывном *состоянии войны*, где исторические противники символизируют собой приближающийся Апокалипсис. Поэтому поддержание вертикального (аполлонического) порядка — в государстве и религии — становится важнейшей целью, которая отныне есть мера русской истории.

Аристотель определил само время как «меру движения». Применительно к эсхатологической топологии русской истории это приобретает конкретные параметры христианского вероучения:

- чем ближе порядок к вечности, тем более *качественным* является время,
- чем *дальше* от него, тем более *количественным*, хтоническим и даже антагонистическим, «антихристовым» оно становится³.

«Последние времена» являются пределом такого исторического времени, измеряемого при помощи основных положений христианского историала. Эта же мера становится мерой русского Логоса Аполлона.

Аполлонический Логос Древней Руси

Русский Аполлон вступает во время с момента крещения Руси. Это время остается в целом аполлоническим до 1917 года, когда происходит фундаментальная ноологическая катастрофа и *падение Логоса Аполлона*. Но при этом все русское (государственное) время как таковое *изначально* семантически строится перед лицом этой катастрофы, заведомо предполагавшейся

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

² Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Французский философ-традиционалист Рене Генон (1886 — 1951) описывал этот переход от эпохи качества к эпохе количества через символ «Яйца Мира», которое открыто сверху в эпоху «золотого века» (порядок вечности), закрыто и сверху и снизу — в эпоху Модерна (материализм, диктатура времени), и открыто снизу в последние времена (им соответствует Постмодерн), когда в мир людей проникают инфракорпоральные сущности — библейские «орды Гогов и Магогов». Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2011.

в «будущем» — то есть с учетом перспективы неизбежного прихода «сына погибели» и «падения катехона». Между двумя полюсами — 988 год (крещение Руси) и 1917 (падение православной монархии) — в русской истории на уровне официальной идеологии преобладает Логос Аполлона, воплощенный в государстве и Церкви, то есть в политической элите, в классических индоевропейских обществах, как раз и состоящих из воинов и жрецов.

Первая фаза аполлонического периода русской государственности состоит в учреждении *христианской письменности*, где можно выделить три основных типа текстов:

- чистая *государственность* (законы, постановления, наподобие «Русской Правды» Ярослава Мудрого (ок. 978 — 1054) и Ярославичей),
- чистая *религия* (Библия с комментариями, богослужебные тексты, святоотеческая литература, жития святых),
- исторические хроники, отражающие основные события и смысловые процессы в области, *общей* для политики и религии.

Это и есть три основные формы проявления Логоса Аполлона в Древней Руси. Во всех случаях русским и оригинальным является здесь лишь момент *адаптации* греко-византийской (с южнославянскими элементами) традиции к государству Русь, ее династии, ее географии и некоторым ее культурным особенностям.

Большого внимания к законам и правовой стороне жизненного уклада литературная традиция Древней Руси не обнаруживает. Правовая мысль домонгольского периода ограничивается упорядочиванием некоторых обычаев и традиций дохристианского общества с отдельными заимствованиями из византийского права. Основной идеей же является правовое закрепление привилегий высших слоев общества по сравнению со свободными крестьянами (смердами) и тем более зависимыми холопами. Это ясно отражается в размере виры — штрафов за обиду, оскорбление или убийство людей из разных социальных групп. Это неравенство воспринималось довольно буквально: меньше всего стоил холоп — его убийство обходилось в 5 гривен, за княжеских людей огнищан и т. д. платили больше всего — 80 гривен, за свободного крестьянина — 40 гривен, за ремесленника — 12 гривен¹ и т. д. Так выстраивалась правовая вертикаль, определяющая статус различных сословий. Князья и духовенство ставились выше всего остального населения, что и формировало общественную иерархию, лежащую в основе политической системы.

Следует обратить внимание на то, что крестьяне — за исключением небольшого числа холопов, закупов и рядовичей — относились к *свободным* людям, и их положение в Древней Руси было довольно привилегированным. Это выражалось и в том, что стоимость виры за убийство крестьянина была довольно высока и намного превосходила соответствующую выплату за ремесленника, обладавшего существенно более низким

¹ Законодательство Древней Руси/ Российское законодательство X — XX веков. В 9 т. Т. 1. М.: Юридическая литература, 1984.

статусом. Ближайшие к князю по социальной лестнице огнищане «стоили» всего в два раза больше крестьян, что косвенно указывает на то, каким было положение крестьянского сословия на ранних этапах русской истории. Относительно достойное положение крестьян не было исключительной русской чертой — в таком же положении в эпоху «Русской Правды» находились крестьяне и в Византии¹, и в Западной Европе². При этом «Русская Правда» отражала сложившиеся пропорции именно русского общества, которые не слишком отличались от соседних христианских народов.

Едва ли можно назвать оригинальным и становление русской церковной традиции. Безусловными и тщательно воспроизводившимися образцами были византийские каноны и первые южнославянские переводы греческих текстов, собственно и создавшие церковно-славянский язык. Русские переписчики, переводчики и составители новых житий приносили различные особенности восточнославянской речи и в древнеболгарские тексты, но основа церковно-славянского строя сохранялась в целом неизменной, обеспечивая преемственность традиции и богослужebное единство православных славянских народов Восточной Европы (русских, болгар, сербов, македонцев), а также близких к ним румын.

В случае религиозных памятников мы видим восточнославянскую версию *византийского Логоса*³, которая при всей оригинальности не имела каких-то принципиальных отличий от византийского образца. Уникальным являлись лишь язык и сопряженная с ним структура понимания христианства русским обществом (прежде всего образованной светской элитой, монашеством и клиром).

Наиболее оригинальные по вполне естественной причине русские хроники и летописи, которые на основании византийского Логоса Аполлона выстраивают повествование о событиях уже собственно русской истории. Здесь-то и проявляется ярче всего особенность *русского аполлонизма*:

- адаптирующего византизм к русской среде,
- выстраивающего русский историал в христианском контексте,
- время от времени дающего свободу собственно русским интуициям и ожиданиям, формирующим меру русского времени и отражающим особенность и уникальность его структуры.

Именно в хрониках и происходит переход *от аполлонической вечности к конкретике истории*, где вечность, представленная Церковью и государством, вступает в схватку с «сыном погибели», полюсом структурированного времени, находящимся на его обратном полюсе, в моменте грядущего Конца Света, к которому и направлен неумолимый ход времени, как его понимает христианство (христианская эсхатология). В летописях и других формах исторического повествования Логос Древней Руси фор-

¹ Успенский Ф. И. История Византийской империи VI—IX. М.: Мысль, 1996.

² Epstein S. A. An Economic and Social History of Later Medieval Europe, 1000—1500. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

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

мируется как основная структура государственной идеологии, которая ярче и полнее всего представляет собой образ русской *государственной мысли*. Русская история становится для элиты главной *семантической осью* мировоззрения. В этом древнерусское общество сближается скорее с древнеримским¹, нежели с древнегреческим², поскольку отдает явное предпочтение конкретным историческим примерам и образам в ущерб отвлеченным философским построениям и метафизическим созерцаниям, характерным для греков. Здесь можно увидеть также активацию *иранской* стороны древнеславянской идентичности, ставящей в центре внимания именно метафизику времени, то есть историю³. Даже византийское наследие на Руси было наиболее популярно в его исторических трудах, тогда как чистой философии внимания уделялось намного меньше. Вероятно, этим и объясняется столь позднее появление первых русских философов (XIX век). Логос Аполлона, преобладавший в Древней Руси на уровне государства и Церкви, воспринимался, скорее всего, как протоформа, воспринимаемая в своих *прикладных* выражениях. К самой же структуре этого Логоса русская культура большого интереса не испытывала. Этим и объясняется то, что полноценный интерес к платонизму, учению, полнее и детальнее всего описывающему эти структуры, возник на Руси лишь в XIX веке. При этом и Аристотель, намного более эксплицитно представленный в православной традиции благодаря трудам Иоанна Дамаскина (ок. 675 — ок. 753), также большой популярностью не пользовался.

Историческая мысль преобладала и в монгольский период, где православные сюжеты и идеи также тесно увязывались со структурой исторического процесса, связываясь, в частности, с ожиданием освобождения Руси от татар и одновременно с противостоянием русской православной традиции западному католицизму.

В Московский период эта тенденция достигает своей кульминации, и *религиозная философия неразрывно сливается с историософией* в формуле «Москва — Третий Рим»⁴. Русское государство отныне мыслит себя почти исключительно через *православную эсхатологию*, основанную на переносе функции катехона на Русь. Это предопределяет и драматический исторический процесс XVII века — от Смутного времени до Земского Собора, избрания Романовых, церковного раскола и первых реформ Петра Первого (1672 — 1725).

В конце XVII века аполлонический Логос русской государственности переживает катастрофу. XVIII, а отчасти и XIX и XX века в каком-то смысле являются следствием этой катастрофы. Реформы Петра, модернизация и вестернизация России, построенные по образцам западноевропей-

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

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

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

⁴ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV — XVI вв.). М.: Индрик, 1998.

ского Модерна, где преобладал Логос Кибелы, привели к качественным трансформациям русско-византийского Логоса Аполлона. Параллельно этому в XVIII веке петровская элита начинает все острее ставить вопросы о философии русской государственности и уделять все больше внимания историческим эпохам прошлого в отрыве от преобладавшей ранее эсхатологической перспективы. Под влиянием западного рационализма начинается «деконструкция» доминировавшей прежде церковно-катехонической идеологии. Это ставит под удар сам Логос Аполлона, что находит выражение, в частности, в феномене, который русские старообрядцы обозначали символическими фигурами «царей-антихристов»¹. В интеллектуальной области это дает о себе знать через распространение в России идей европейского Просвещения. Так постепенно складывается парадоксальная ситуация, когда традиционно для Руси аполлоническая вертикальная государственность становится проводником прямо *противоположных* тенденций. Однако этот процесс проходит фрагментарно и непоследовательно, что порождает феномен археомодерна².

XIX век представлял собой *консервативный поворот*. Логос Аполлона в лице ряда русских царей частично восстанавливает свои позиции, и даже самому Просвещению придается особый консервативный и религиозный характер. Однако модернизация и вестернизация продолжаются, все более расшатывая аполлонические основы русской государственности.

В 1917 году происходит окончательная катастрофа: падение *православного царства* (Российской Империи) означает крушение Логоса Аполлона. Но и на советский период далекие отголоски русской государственности и ее Логоса время от времени отбрасывают свой свет (сталинское державостроительство, геополитика и т. д.).

После конца СССР доминирующей идеологией в России становится *либерализм* в его глобалистской версии³, еще дальше отстоящий от Логоса Аполлона, чем коммунизм⁴. Некоторая коррекция либерального курса, начавшаяся в 2000-е годы, с точки зрения ноологии не привела к *решающему изменению* в отношении Логоса Аполлона, поэтому исследование его форм относится преимущественно к русскому прошлому, хотя в (проблематичной) перспективе Бронзового века и с точки зрения судьбы российской государственности это является одной из важнейших тем, так как определяет сам ход Ноомахии — в том числе и в контексте русской истории и русской идентичности. В любом случае современное российское государство и соответствующая ему политическая элита от Логоса Аполлона и как такового, и в его русской исторической версии, предельно далеки.

¹ Шахов М. О. Философские аспекты староверия. М.: Третий Рим, 1997.

² Дугин А. Г. Археомодерн.

³ Бенуа А. ge. Против либерализма. К Четвертой Политической Теории. СПб.: Амфора, 2009.

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

Глава 2. Князь Владимир и русский Логос

Похвала Владимиру: парадигмальный жест русского аполлонизма

Одними из самых первых памятников русской литературы являются тексты XI века — «Слово о Законе и Благодати»¹ киевского митрополита Илариона (? — ок. 1055) и «Память и похвала князю русскому Владимиру»², автором которой считается монах Киево-Печерской лавры Иаков, предположительно тот, кого Феодосий Печерский (ок. 1008 — 1074) хотел назначить своим преемником. К ним логически и хронологически примыкает наиболее древняя часть летописи «Повесть временных лет»³ и «Сказание о Борисе и Глебе»⁴, созданные в том же культурном поле, неразрывно связанном с Киево-Печерской лаврой и первыми поколениями русских монахов. Все эти памятники являются фундаментальными для русского Логоса Аполлона, поскольку в них емко отражается основная суть христианского учения применительно к истории, и в контексте христианизации постулируются место и роль Киевской государственности в ее контексте. Эти памятники и примыкающие к ним по смыслу, стилю и эпохе стали камертоном русского образа мысли — на уровне политической и религиозной элиты.

Именно в этих текстах мы видим, как осуществлялась *идеологическая адопция древнерусского общества в христианский контекст*. Здесь ясно видна граница, которую всячески стремились подчеркнуть авторы этих памятников, между новой христианской Русью и прежним «языческим» периодом, о котором сообщаются лишь обрывочные сведения, целиком и полностью аффектированные принципиально негативными установками новой религии. Языческая Русь в глазах составителей первых русских текстов есть *тьма*. Православие есть *свет*. На границе между тьмой и светом находится фигура великого князя Владимира, прославляемого и митрополитом Иларионом, и монахами Иаковом и Нестором (предположительным автором «Повести временных лет» или, как минимум, некоторых ее частей). Великий князь Владимир — ключевой гештальт русского Логоса Аполлона, он и есть тот, тот принес свет Христовой веры на Русь. Обращение Владимира к христианству и его переход из язычества предстает *парадигмальным жестом*, в котором передана суть этого переломного момента русского историа. Хотя христианские авторы отно-

¹ Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб.: Наука, 1997.

² Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1.

³ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1.

⁴ Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1.

сятся к язычеству строго негативно, мы видели, что и прежняя реформа языческого пантеона Владимиром была выдержана полностью в духе Логоса Аполлона¹. Но для авторов первых русских письменных памятников акцент падал как раз на обращение *от* язычества к христианству, и отныне русский Логос Аполлона устойчиво приобретает исключительно *христианские* черты.

Важно подчеркнуть здесь *эксклюзивность* христианского отношения к язычеству, что является яркой чертой именно Логоса Аполлона, не терпящего компромиссов и эвфемизаций. В глазах древнерусских мыслителей (подавляющее большинство которых было монахами) Владимир приносит на Русь свет, выводя ее из тьмы.

«Память и похвала князю русскому Владимиру» провозглашает:

Он крестил всю Русскую землю из конца в конец — и отверг нечестивое наваждение, и языческих богов, а вернее бесов, Перуна и Хорса, и других многих попра, и сокрушил идолов. И церковь построил каменную во имя пресвятой Богородицы, прибежище и спасение душам верным, и десятину ей дал, чтобы о попоках заботиться, и о сиротах, и о вдовицах, и о нищих. И потом всю землю Русскую и города все украсил святыми церквями. И отверг весь дьявольский обман, и пришел от тьмы дьявольской на свет с детьми своими, пришел к Богу, крещение приняв, и всю землю Русскую вырвал из пасти дьявола и к Богу привел, и к свету истинному².

Крести же и всю землю Рускую от конца до конца, и поганьскыя боги, паче же и бѣсы, Перуна и Хъроса, и ины многы попра, и съкруши идолы, и отверже всю безбожную лесь. И церковь созда камену во имя пресвятыя Богородица, приѣжище и спасение душамъ вѣрнымъ, и десятину ей дасть, тѣмъ попы набѣти и сироты, вдовица и нищяя. И потомъ всю землю Рускую и грады вся украси святыми церквями. И отвержеся всея диаволи лести, и прииде от тмы диаволя на свѣтъ съ чады своими, приде къ Богу, крещение приимъ, и всю землю Рускую исторже изъ устъ диаволь и къ Богу приведе, и къ свѣту истинному.

Из этого фрагмента ясно следует: до Владимира Русь принадлежала дьяволу (язычество), а теперь стала принадлежать Богу, и в этом состоит ее настоящая и будущая миссия и сущность. Бескомпромиссный Логос Аполлона в его христианской форме строго и однозначно утверждает себя в концепте «света веры», и именно этот аполлонический свет отныне определяет духовную, религиозную, а также политическую и общественную вертикаль.

Русские как «новый народ»

«Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона дает общую картину священной истории, сообщая основные смысловые моменты

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

² Память и похвала князю русскому Владимиру. С. 318–319.

христианского мировоззрения. Иларион говорит об избранности иудеев и о пришествии Христа, а также о смене эры закона эрой благодати. Если иудеи были «старым народом», носителем закона, то христиане суть «новый народ», носители благодати. Это фундаментальное событие христианского историала также представляет собой поворот от тьмы к свету, но на сей раз во вселенском масштабе. Апостолы двинулись во все концы мира, чтобы нести этот Христов свет. Так постепенно он достиг и Руси. Иларион говорит:

Вера благодатная распростерлась по всей земле и достигла нашего народа русскаго¹.

Вѣра бо благодѣтнаа по всей земли протрѣся и до нашего языка рускааго доиде.

Иларион подчеркивает разницу между иудеями — особенно теми, кто не принял Христа, — и «новым народом», последовавшим за Христом. Это и есть переход от закона к благодати, причем в глазах Илариона иудеи, продолжавшие подчиняться закону уже после Христа, представляют собой образец «беззакония» и «дьявольской гордыни». Именно поэтому он столь подробно останавливается на критике иудаизма, противопоставляя его христианству. Когда Иларион доходит до Крещения Руси, он применяет тот же (вполне аполлонический) контраст между тьмой и светом, дьяволом и Богом, «старым» и «новым», но в случае русских он соотносит с негативным полюсом язычество. Как приход Христа в целом был концом «старой эры» и соответственно «старого народа», «иудеев», так приход христианства на Русь проводит столь же отчетливую границу: «старым народом» здесь являются язычники, а «новая Русь», «новозаветная Русь» целиком и полностью сопряжена с Христом и эрой благодати. Старая Русь — язычество и тьма. Новая Русь — христианство, благодать и свет.

Все народы помиловал преблагой Бог наш, и нас не презрел он: восхотел — и спас нас и привел в познание истины!

Тогда как пуста и иссохша была земля наша, ибо идольский зной иссушил ее, внезапно разлился источник Евангельский, напоая всю землю нашу. Как говорит Исаия: «Прольются воды странствующим в пустыне, и превратится <земля> безводная в озеро, и в земле жаждущей будет источник вод».

Вся страны благии Богъ нашъ помилова и насъ не презрѣ, въсхотѣ и спасе ны, и въ разумъ истиннымъ приведе.

Пустѣ бо и прѣсъхлѣ земли нашей сущи, идольскому зноу исушивъши ю, вънезаапу потече источникъ евангельскыи, напаяа всю землю нашу. Яко же рече Исаиа: «Разверзется вода ходящимъ по безднѣ, и будетъ безводнаа въ блата, и въ земли жаждущии источникъ воды будетъ».

¹ Слово о Законе и Благодати. С. 38 — 39.

Тогда как слепы были мы и не видели света истины, но блуждали во лжи идольской, к тому же глухи были к спасительному учению, помиловал нас Бог — и воссиял и в нас свет разума к познанию его, по пророчеству: «Тогда отверзутся очи слепых, и уши глухих услышат».

Тогда как претыкались мы на путях погибели, бесам последуя, и не ведали пути, ведущего в жизнь <вечную>, к тому же и коснели мы языками нашими, молились идолам, а не Богу и творцу своему, посетило нас человеколюбие Божие. И уже не последуем бесам, но ясно славим Христа Бога нашего, по пророчеству: «Тогда воспрянет, как олень, хромою, и речь косноязыких будет ясною».

И хотя прежде пребывали мы в подобии зверином и скотском, не различали мы десницы и шуйцы и, прилежаму, не заботились нисколько о небесном, ниспослал Господь и нам заповеди, ведущие в жизнь вечную, по пророчеству Осии: «И будет в день тот, говорит Господь, дам завет им быть в союзе с птицами небесными и зверями полевыми, и скажу не моему народу: "ты — народ мой", и он скажет мне: "Ты — Господь Бог мой"».

Итак, быв чуждыми, наречены мы народом Божиим, быв врагами, названы сынами его¹.

При этом Иларион явно сближает иудаизм (в глобальном масштабе) и русское язычество (в локальном масштабе) через ряд контрастных оппозиций:

Итак, быв чуждыми, наречены мы народом Божиим, быв врагами, названы сынами его.

Бывшемъ намъ слѣпомъ и истиннаго свѣта не видящемъ, нѣ въ лѣсти идолѣстии блудящемъ, къ сему же и глухомъ от спасенаго учения, помилова ны Богъ — и въсія и въ насъ свѣтъ разума, еже познати его, по пророчеству: «Тогда отверзутся очеса слѣпых и ушеса глухых услышатъ».

И потыкающемся намъ въ путехъ погибели, еже бѣсомъ въслѣдовати и пути, ведущаго въ живот, не вѣдущемъ, къ сему же гутѣнахомъ языки нашими, моляше идола, а не Бога своего и творца, посѣти насъ человеколюбие Божіе. И уже не послѣдуемъ бѣсомъ, нѣ ясно славимъ Христа Бога нашего, по пророчеству: «Тогда скочить, яко елень, хромыи, и ясенъ будетъ языкъ гутнивыхъ».

И прѣжде бывшемъ намъ яко звѣремъ и скотомъ, не разумѣющемъ десницѣ и шюицѣ и земельныхъ прилежащемъ, и ни мала о небесныхъ попекущемся, посла Господь и къ намъ заповѣди, ведущаа въ жизнь вѣчную, по пророчеству Иосиину: «И будетъ въ день онъ, глаголетъ Господь, завѣщаю имъ завѣтъ съ птицами небесными и звѣрми земельными и реку не людемъ моимъ: "людіе мои вы", и ти ми рекутъ: "Господь Богъ нашъ еси ты"».

И тако странни суще, людіе Божіи нарекохомся, и врази бывше, сынове его прозвахомся.

И тако странни суще, людіе Божіи нарекохомся, и врази бывше, сынове его прозвахомся.

¹ Слово о Законе и Благодати. С. 40 — 41.

И не по-иудейски <потому его> злословим, но по-христиански благословляем;

не совет держим, как распять <его>, но как Распятому поклониться;

не распинаем Спасителя, но руки воздеваем к нему;

не прободаем ребр <его>, но пием из них <текущую животворящую кровь Христову как> источник нетления;

не тридцать сребреников взимаем за <предание> его, но «друг друга и весь живот наш» предаем ему;

не таим воскресения <его>, но во всех домах своих возглашаем: «Христос воскрес из мертвых»;

не говорим, будто был похищен он <из гроба>, но <возвещаем>, что вознесся туда, где и был;

не не веруем, но, как и Петр, к нему взываем: «Ты — Христос, Сын Бога живого» — <и восклицаем вместе> с Фомой: «Ты — Господь наш и Бог» — и с разбойником <благоразумным>: «Помяни нас, Господи, во царствии твоём»!¹

И не иудейски хулимъ, нъ христианьскы благословимъ;

не совѣта творим, яко распяти, нъ яко Распятому поклонитися;

не распинаемъ Спаса, нъ руки к нему въздѣваемъ;

не прободаемъ ребръ, нъ от них пиемъ источникъ нетлѣнна;

не тридесати сребра възнимаемъ на немъ, нъ «другъ друга и весь животъ нашъ» тому прѣдаемъ;

не таимъ воскресения, нъ въ всѣхъ домахъ своихъ зовемъ: «Христосъ възскресе изъ мертвыхъ»;

не глаголемъ, яко украденъ бысть, но яко възнесся, идеже и бѣ;

не невѣруемъ, нъ яко Петръ къ нему глаголемъ: «Ты еси Христос, сынъ Бога живааго», съ Фомою: «Господь нашъ и Богъ ты еси», съ разбойникомъ: «Помяни ны, Господи, въ царствии своемъ».

Едва ли иудаизм был хорошо знаком русским XI века, хотя его широкое распространение в Хазарии, которая несколько веков выступала в качестве гегемона, собиравшего дань с некоторых восточнославянских племен, позволяет предположить, что некоторое представление — по крайней мере в русской элите — о нем имелось. Но Иларион здесь использует «иудаизм» скорее как метафору, сравнивая его с «русским язычеством». До Владимира русские были «иудеями» в том смысле, что представляли собой «старый народ», «ветхих русских». И поэтому их мировоззрение было заблуждением и «бесопоклонством». Лишь бабка Владимира великая княгиня Ольга (ок. 920 — 969), первой принявшая крещение, изменила положение дел, а Владимир довершил дело перехода русского историа к новой эре — к эре русской *благодати*.

Иларион описывает обращение Владимира и последующее за ним крещение Руси как *внезапное* событие. В этом он видит прямое вмешательство Божьей воли.

¹ Слово о Законе и Благодати. С. 40 — 41.

Так, произволением Божиим о человеческом роде, и произошло. И совлек с себя князь наш — вместе с одеждами — ветхого человека, отложил тленное, отряс прах неверия — и вошел в святую купель. И возродился он от Духа и воды: во Христа крестившись, во Христа облекся; и вышел из купели просветленный, став сыном нетления, сыном воскресения. Имя он принял древнее, славное в роды и роды — Василий, с которым и вписан в книгу жизни в вышнем граде, нетленном Иерусалиме.

И в единовремение вся земля наша восславила Христа со Отцом и со Святым Духом. Тогда идольский мрак стал удаляться от нас — и явилась заря правоверия; тогда тьма служения бесовского исчезла — и слово евангельское осияло нашу землю. <Тогда> капища разрушались и поставлялись церкви, идола сокрушались и являлись иконы святых, бесы убегали, крест же освящал грады.

И, совершив сие, не остановился он на том в подвиге благочестия и не только тем явил вселившуюся в него любовь к Богу. Но простерся далее, повелев и всей земле <своей> креститься во имя Отца и Сына и Святого Духа, чтобы во всех градах ясно и велегласно славиться Святой Троице и всем быть христианами: малым и великим, рабам и свободным, юным и старцам, боярам и простым людям, богатым и убогим. И не было ни одного противящегося благочестивому повелению его, даже если некоторые и крестились не по доброму расположению, но из страха к повелевавшему <сие>, ибо благочестие его сопряжено было с властью¹.

Еже и бысть, Богу тако изволившу и възлюбившу челове́чское естество. Съвлече же ся убо каганъ нашъ и съ ризами ветѣхааго челове́ка, съложи тлѣннаа, оттрясе прахъ невѣрна и вълѣзе въ святую купѣль. И породися от Духа и воды, въ Христа крестився, въ Христа облѣчеса, и изиде от купѣли бѣлообразуяся, сынъ бывъ нетлѣнна, сынъ въскрѣшеніа. Имя при имѣ вѣчно, именито на роды и роды, Василии, имже написася въ книги животныа въ вышніимъ градѣ и нетлѣннѣимъ Иерусалимѣ.

И въ едино время вся земля наша въслави Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ. Тогда начать мракъ идольскыи от нас отходити, и зорѣ благовѣрна явишася; тогда тма бѣсослуганіа погыбе, и слово евангельское землю нашу осіа. Капища разрушаахуся, и церкви поставляахуся, идоли съкрушаахуся, и иконы святыхъ являахуся, бѣси пробѣгааху, крестъ грады свящаше.

Сему же бывшу, не доселѣ стави благовѣрна подвига, ни о том токмо яви сущую въ немъ къ Богу любовь. Нѣ подвижеса паче, заповѣдавъ по всей земли и крѣститися въ имя Отца и Сына и Святаго Духа, и ясно и велегласно въ всѣхъ градѣхъ славиться Святѣй Троици, и всѣмъ быти христианомъ малымъ и великимъ, рабомъ и свободнымъ, унымъ и старымъ, бояромъ и простымъ, богатымъ и убогимъ. И не бы ни единого же противящася благочестному его повелѣнію, да аще кто и не любовию, нѣ страхомъ повелѣвааго крѣщаахуся, понеже бѣ благовѣріе его съ властію съпряжено.

¹ Слово о Законе и Благодати. С. 44 — 45.

Владимир «совлекается ветхого человека» и рождается от Святого Духа в купели. И также вся Русь «въ едино время» обращается к Христу и меняет свою сущность.

Философия христианства приходит на Русь

Точно на таком же толковании истории строится «Повесть временных лет». Она сопрягает русскую историю с библейской, определяя русских как потомков одного из сыновей Ноя — Иафета. Тем самым русские получают место в общей картине мира, соответствующей христианским представлениям. Далее следует рассказ о посещении апостолом Андреем территорий Древней Руси (относящейся к области Скифии) и о его пророчестве, предвещающем Руси великое будущее и принятие Христовой веры.

Чрезвычайно важны сведения летописи о призвании Рюрика и первых правителях Руси. Именно из анализа этой хроники мы и можем составить себе ясное представление о преобладающем типе русских князей до Владимира: *их аполлоническая идентичность не подлежит сомнению*. Мы видим прежде всего *бесстрашных воинов*, представителей агрессивной андрократии, проводящих жизнь в набегах и сборе дани. При этом до Владимира — по крайней мере, на основании древнейших хроник — мы не видим попыток оформить Логос Аполлона в какую-то законченную и стройную систему. Безусловно, здесь преобладает индоевропейская трехфункциональная структура организации общества, небесные культы, солярное жречество и устойчивый патриархат¹. Но масштабных и законченных форм этот Логос не обретает, оставаясь тем, что мы назвали «протоформой». Мы не видим здесь подчеркнутого интереса к метафизике времени, эсхатологии и ярко выраженного дуализма. Скорее всего, в основе государственного мировоззрения того периода лежит своего рода «недуальный аполлонизм», не имевший строгих и однозначных формул.

Первые правители Руси — Олег (? — 912), Игорь (ок. 878 — 945), Святослав (942 — 972) — строят могущественное и независимое царство, и в его постоянно растущих границах и могуществе и находит свое наиболее наглядное воплощение *русский Логос Аполлона*. Договоры с византийцами, приводимые в «Повести временных лет», призваны показать, насколько велико было могущество русского государства, способного одолеть Византийскую Империю и заставить ее на равных заключать союзы и договора с русскими.

Но и в «Повести временных лет» собственно история начинается с Крещения Руси и князя Владимира. Именно Владимир *первым* из русских князей начинает задумываться собственно о Логосе. Его заботит не только наличие властной вертикали и политического могущества,

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

но и *философско-теологическая пооплека власти*. Именно Владимир первым из русских великих князей предпринимает попытки придать русской мысли *образ*. Это видно уже в реформе пантеона¹, где русский княжеский Логос выражает себя в совокупности солярных патриархальных божеств, вероятно, объединенных некоторой теологической структурой, восстановить которую не представляется возможным. Но будучи неудовлетворенным этим, Владимир продолжает свои поиски.

Так, согласно «Повести временных лет», в 986 году к его двору начинают прибывать проповедники различных религий. Наверняка они приходили на Русь и ранее, но, скорее всего, большого интереса у князей не вызывали. Владимир же начинает их принимать, внимательно прислушивается к аргументам, старается понять сущность их философских и богословских учений. После мусульман и католиков приходят православные греки. В высшей степени важно, что «Повесть временных лет» называет представителя византийского православия именно «философом».

Затем прислали греки к Владимиру философа². По семъ прислаша грѣци къ Володимиру философа.

Безымянный философ³ не только опровергает (в довольно наивных выражениях) аргументы проповедников других религий, но и развертывает перед Владимиром всю панораму православного вероучения — от Ветхого Завета до Нового. Даже если речь идет о позднейшей вероучительной вставке, принципиально то, что Владимир демонстрирует внимание к основам богословия, то есть прислушивается к Логосу, и показывает, что грек, излагающий основы православия, назван «философом»⁴. Это первый исторически зафиксированный *контакт русского государства с философией*.

Содержание речи православного философа действительно, как и само христианское учение в целом, требует основательных философских способностей. Разговор Владимира с философом передан на основе классических канонов многих эллинистических текстов, где мудрец дает наставление царю в философии и вере. Так, в частности, построены герметические диалоги Тата с царем Аммоном, алхимика Морьенуса с царем Халидом и позднейший апокриф «Аристотелевы врата»⁵, весьма популярный на Руси, где описана воображаемая беседа Аристотеля с Александром Великим. Этот сюжет показывает классическое для аполлонической культуры соотношение *жреческого начала с царским*. Только тот

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

² Повесть временных лет. С. 134 — 135.

³ Петрухин В. Я. Древняя Русь, IX в. — 1263 г. М.: АСТ, 2005.

⁴ Громов М. Н. Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010.

⁵ Сперанский М. Из истории отреченных книг. Аристотелевы врата, или Тайная тайных. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908.

правитель считается легитимным, который следует за трансцендентными установками Божества, что представляет собой жрец (мудрец, философ). Аналогом такого наставления мудреца политику в более общем смысле являются платоновские диалоги «Алкивиад I»¹ и «Алкивиад II»², в которых Сократ передает своему ученику, крупному греческому политику Алкивиаду, знания трансцендентных нормативов политической философии.

Смысл беседы греческого философа с Владимиром воспроизводит именно такой алгоритм: грек рассказывает князю Владимиру основы православного учения, а Владимир ему внимает, время от времени задавая уточняющие вопросы. Это своего рода «царское посвящение» в структуру трансцендентного Логоса.

После беседы с философом Владимир выжидает еще некоторое время, а затем принимает решение креститься самому и окрестить Русь. При этом Владимир утверждает православие как «аполлоническую» систему столь же «аполлоническими» методами: всех тех, кто намерен сопротивляться христианизации, он объявляет своими личными врагами:

Затем разослал Владимир посланцев своих по всему городу сказать: «Если не придет кто завтра на реку — будь то богатый, или бедный, или нищий, или раб, — будет мне врагом»³.

По сем же Володимиръ посла послы своя по всему граду, глаголя: «Аще не обрящется кто заутра на рѣцѣ, богатъ ли, убогъ, или нищъ, или работенъ — противникъ мнѣ да будетъ».

В целом здесь мы имеем дело с характерным для всей вертикальной организации насилием, ориентированным *сверху вниз*. Показательно, что является главным аргументом в принятии христианства простым людям:

Услышав это, с радостью пошли люди, ликуя и говоря: «Если бы не было это хорошим, не приняли бы этого князь наш и бояре»⁴.

И се слышавше, людѣ с радостью идяху, радующесе и глаголаху: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояри прияли».

Снова мы видим прямую вертикаль, организованную по оси приказание/исполнение. Князь и бояре приказывают, значит, необходимо подчиняться. Очевидно, что под «людьми» здесь понимаются прежде всего горожане и напрямую зависимые от князя и бояр слуги. Они выполняют волю князя в выборе веры не потому, что их убедила ее истинность или красота, а потому, что *так повелел правитель*. Крестьянство (то есть народ в целом) на этом этапе не могло быть включено в процесс христианизации немедленно, и это заняло многие столетия.

¹ Платон. Алкивиад I // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

² Платон. Алкивиад II // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

³ Повесть временных лет. С. 162 – 163.

⁴ Там же.

Христианизация изначально касалась прежде всего политической элиты, то есть тех сословий, которые и ранее были на Руси носителями аполлонического Логоса. На сей раз этот Логос принимает более определенную форму, закреплённую в богословии, философии, книжной традиции и привносимом вместе с ней церковно-славянском языке. Важно, что Владимир ставит перед собой цель сформировать новое мировоззрение элиты через обязательное образование. Для этого он также прибегает к насилию.

Посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них, ибо не утвердились еще они в вере и плакали о них как о мертвых¹.

Под «лучшими людьми» («нарочитой чадью») имеются в виду представители боярского сословия. Они действительно умирают для предыдущей культуры и рождаются для новой — христианской, получив совершенно новое образование.

Борис и Глеб: правда и право

После смерти Владимира среди его сыновей начинается междоусобица, в ходе которой старший брат Святополк Окаянный (ок. 980 — 1019) убивает младших братьев Бориса (ок. 990 — 1015) и Глеба (ок. 990 — 1015), которые принимают смерть от руки убийц смиренно и без сопротивления, закрепляя тем самым в русской культуре христианский идеал, резко отличавшийся от прежней языческой этики. Так, Борис и Глеб становятся ярчайшими представителями «новой Руси». В них проявляется принцип сыновнего почтения к старшим (в данном случае к брату Святополку), непротivление злу и благочестивая преданность вере. Они — первые князья-мученики, и их фигуры открывают долгую и богатую традицию русской святости.

В «Сказании о Борисе и Глебе» мы встречаем также первое упоминание о *внутреннем* зле. Злом теперь является уже не просто старорусский период язычества, и не окружающие нехристианские народы, но сам князь, Святополк Окаянный, вставший на ложный путь, оказавшись во власти дьявола.

Когда увидел дьявол, исконный враг всего доброго в людях, что святой Борис всю надежду свою возложил на Бога, то стал строить козни и, как в древние времена Каина,

И, пославъ, нача поимати у нарочитой чади дѣти, и даяти на учение книжное. А матери же чадъ своихъ плакахуся по нихъ, и еще бо ся бяху не утвѣрдилъ вѣроу, но акы по мерѣтвѣцѣ плакахуся.

Видѣвъ же дияволъ и иско-ни ненавидай добра челоуѣка, яко всю надежу свою на Господа положилъ естъ святой Борисъ, начать подвижнѣи бываати, и обрѣтъ,

¹ Повесть временных лет. С. 162 — 163.

замышлявшего братоубийство, уловил Святополка. Угадал он помыслы Святополка, поистине второго Каина: ведь хотел перебить он всех наследников отца своего, чтобы одною захватить всю власть¹.

Власть в духе христианского учения не есть отныне высшая мера величия. Против силы здесь утверждается принцип благочестия, смирения и православная этика, что образует новый норматив — не просто княжеского Логоса, а *православной интерпретации священной власти*, легитимной в полной мере лишь тогда, когда она строится на христианских добродетелях, образцами которых являются святые Борис и Глеб. Именно они наследуют духовную линию своего отца князя Владимира и являются его подлинными *легитимными* наследниками, тогда как Святополк Окаянный представляет собой княжеский гештальт, не придавший новой вере серьезного значения и «уловленный дьяволом».

«Сказание о Борисе и Глебе» становится важнейшим памятником древнерусской литературы, поскольку в нем наглядно и на жизненных примерах показывается образец христианского поведения. Это новый этико-религиозный стандарт Святой Руси, который хотя далеко не всегда соблюдался в конкретной жизни, тем не менее оставался неизменным образцом и мерой легитимного поведения княжеского субъекта. Так уже на самом раннем этапе намечено различие между «правом» и «правдой», которые соответствуют внешнему государственному кодексу (закону) и внутренней христианской этике. С этой парой понятий можно соотносить преступление и законопослушание в области права (государства) и греха и добродетели в области правды (христианской морали). Святополк назван «Окаянным» именно с точки зрения христианской правды. То, что он совершил, является прежде всего *грехом* против христианской нравственности — нарушением заповеди любви к ближнему. Точно так же и подвиг Бориса и Глеба представляет собой именно акт святости, мученичество, высшее выражение христианской «правды», где на первый план выходят христианские добродетели — любовь, отказ от насилия, смирение.

Первые произведения русской письменности вращаются вокруг князя Владимира и его сыновей, образуя законченный цикл оформления образа русского Логоса Аполлона в его изначально-христианской версии.

Княжеское благочестие Владимира Мономаха

Эпоха Владимира и примыкающий к ней период правления Ярослава Мудрого (ок. 978 — 1054) заложили основы *политико-религиозной идео-*

¹ Сказание о Борисе и Глебе. С. 332 — 333.

логици, которая оказала решающее влияние на все последующие этапы утверждения русского государственного Логоса. Политическая вертикаль отныне неразрывно связывалась с христианским учением, с одной стороны, укрепляя аполлонизм правящей элиты трансцендентным измерением («правда» как основа «права»), а с другой, несколько смягчая — в духе христианской этики — формы княжеской власти в отношении низших сословий. Это ярко видно на примере «Поучения Владимира Мономаха», написанного для его сыновей и сохранившегося в тексте Лаврентьевской летописи. Оно состоит преимущественно из тщательно подобранных цитат из святоотеческой литературы. Так, Владимир Мономах (1053—1125) дает краткий обзор нормативного поведения христианского правителя:

Всего же более убогих не забываете, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека. Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его; если и будет повинен смерти, то не губите никакой христианской души. Говоря что-либо, дурное или хорошее, не клянитесь Богом, не креститесь, ибо нет тебе в этом никакой нужды. Если же вам придется крест целовать братии или кому-либо, то, проверив сердце свое, на чем можете устоять, на том и целуйте, а поцеловав, соблюдайте, чтобы, преступив, не погубить души своей. Епископов, попов и игуменов чтите, и с любовью принимайте от них благословение, и не устраняйтесь от них, и по силам любите и заботьтесь о них, чтобы получить по их молитве от Бога. Паче же всего гордости не имейте в сердце и в уме, но скажем: смертны мы, сегодня живы, а завтра в гробу; все это, что ты нам дал, не наше, но твое, поручил нам это на немного дней. И в земле ничего не сохраняйте, это нам великий грех. Старых чтите, как отца, а молодых, как братьев. В дому

Всего же паче убогих не забывайте, но елико можете по силѣ кормите, и придайте сиротѣ, и вдовицю оправдате сами, а не вдавайте сильным погубити человекѣ. Ни права, ни крива не убивайте, ни повелѣвайте убити его; аще будетъ повиненъ смерти, а душа не погубляйте никакояже хрестьяны. Рѣчь молвяче, и лихо и добро, не кленитесь Богомъ, ни хреститесь, нѣту бо ти нужда никоеяже. Аще ли вы будете крестъ цѣловати к братѣи или к кому, а ли управивъше сердце свое, на немже можете устояти, то же цѣлуйте, и цѣловавше блюдѣте, да не, приступни, погубите душѣ своеѣ. Епископы, и попы, и игумены... с любовью взимайте от них благословеніе, и не устраняйтесь от них, и по силѣ любите и набдите, да примете от них молитву... от Бога. Паче всего гордости не имѣйте в сердци и въ умѣ, но рцѣмъ: смертни есмы, днесь живи, а завтра в гробъ; се все, что ны еси вдаль, не наше, то твое, поручил ны еси на мало дний. И в земли не хороните, то ны есть великъ грѣхъ. Старыя чти яко отца, а молодыя яко братью. В дому своемъ не лѣнитесь, но все видите; не зрите на тивуна, ни на отрока, да не посмѣются

своем не ленитесь, но за всем сами наблюдайте; не полагайтесь на тиуна или на отрока, чтобы не посмеялись приходящие к вам, ни над домом вашим, ни над обедом вашим. На войну выйдя, не ленитесь, не полагайтесь на воевод; ни питью, ни еде не предавайтесь, ни спанью; сторожей сами наряживайте, и ночью, расставив стражу со всех сторон, около воинов ложитесь, а вставайте рано; а оружия не снимайте с себя второпях, не оглядевшись по лености, внезапно ведь человек погибает. Ажи остерегайтесь, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело. Куда бы вы ни держали путь по своим землям, не давайте отрокам причинять вред ни своим, ни чужим, ни селам, ни посевам, чтобы не стали проклинать вас. Куда же пойдете и где остановитесь, напоите и накормите нищего, более же всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол; если не можете почтить его подарком, — то пищей и питьем: ибо они, проходя, прославят человека по всем землям, или добрым, или злым. Больного навестите, покойника проводите, ибо все мы смертны. Не пропустите человека, не поприветствовав его, и доброе слово ему молвите. Жену свою любите, но не давайте им власти над собой. А вот вам и основа всему: страх Божий имейте превыше всего¹.

приходящий к вам ни дому вашему, ни обѣду вашему. На войну вышедъ, не лѣнитесь, не зрите на воеводы; ни питью, ни ѣденью не лагодите, ни спанью; и сторожѣ сами наряживайте, и ночь, отвсюду нарядивше около вой, тоже лязите, а рано встанѣте; а оружья не снимайте с себе вборзѣ, не разгладавше лѣнощами, внезапно бо человекѣ погыбаетъ. Лжѣ блудися и пьянства и блуда, в томѣ бо душа погыбаетъ и тѣло. Куда же ходяще путемъ по своимѣ землямъ, не дайте пакости дѣяти отрокомѣ, ни своимѣ, ни чюжимѣ, ни в селѣх, ни в житѣх, да не кляти вас начнуть. Куда же пойдете, идеже станете, напойте, накормите унеина; и боле же чтите гость, откуда же к вам придетъ, или простѣ, или добрѣ, или солѣ; аще не можете даромѣ — брашном и питьемъ: ти бо мимоходячи прославятъ человекѣ по всѣм землямъ любо добрымъ, любо злымъ. Болнаго присѣтите; надѣ мертвеца идѣте, яко вси мертвени есмы. И человекѣ не минѣте, не привѣчавше, добро слово ему дадите. Жену свою любите, но не дайте имѣ надѣ собою власти. Се же вы конецъ всему: страхъ Божий имѣйте выше всего.

Здесь видно, как чисто христианские добродетели — любовь, милосердие, помощь ближнему, прощение, благочестие — переплетаются с воинскими — личная ответственность за ведение хозяйства, дисциплину войска во время похода, соблюдение правил безопасности («а оружья не снимайте с себе вборзѣ») и т. д. Этими принципа-

¹ Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 462 — 463.

ми и руководствовалась политическая элита, и дружина (боярство и гридь) во всем следовала за князьями. Трудно представить себе, чтобы наставление — «Ни права, ни крива не убивайте, ни повелѣвайте убити его; аще будетъ повиненъ смерти, а душа не погубляйте никако-яже хрестьяны» — соблюдалось буквально, поскольку согласно закону (праву) за некоторые преступления полагалась смертная казнь, да и убийство в ходе усобиц было широко распространенным явлением. Но важнее не то, до какой степени предписания Владимира Мономаха, основанные на принципах государственного Логоса, заложенных святым Владимиром, исполнялись в действительности, а то, что именно так выглядел *норматив княжеского поведения* — идеал и образец, к которому должна была стремиться политическая элита. Вертикальность государственной идеологии была подчеркнута двоякой, сочетая в себе аскетический идеал, образцом которого выступало монашество, и воинские добродетели — мужество, стойкость, личная ответственность, способность лично управлять делами государства, войска, двора.

В «Поучении Владимира Мономаха» окончание содержит описание типичного времяпровождения князя. Оно начинается с молитвы и посещения церкви.

Добро же творя, не ленитесь ни на что хорошее, прежде всего к церкви: пусть не застанет вас солнце в постели. Так поступал отец мой блаженный и все добрые мужи совершенные. На заутрене воздавши Богу хвалу, потом на восходе солнца и увидев солнце, надо с радостью прославить Бога и сказать: «Просвети очи мои, Христе Боже, давший мне свет твой прекрасный». И еще: «Господи, прибавь мне год к году, чтобы впредь, в остальных грехах своих покаившись, исправил жизнь свою»¹.

Добрѣ же творяще, не мозите ся лѣнити ни на что же доброе, первое к церкви: да не застанетъ вас солнце на постели; тако бо отецъ мой дѣяшетъ блаженный и вси добрии мужи свершении. Заутреннюю отдавши Богови хвалу, и потомъ солнцю въсходящую, и узрѣвше солнце, и прославити Бога с радостью и рече: «Просвѣти очи мои Христе Боже, иже далъ ми еси свѣтъ твой красный!» И еще: «Господи, приложи ми лѣто къ лѣту, да прокъ, грѣховъ своихъ покаивъся, оправдивъ животь».

Здесь вполне можно увидеть отголоски древнего солярного мировоззрения индоевропейской элиты. Приходя в христианскую церковь к заутрени, князь призван встречать восход небесного светила — символа власти, воли, могущества и чистоты. За этим начинался обычный княжеский день:

¹ Поучение Владимира Мономаха. С. 464 — 465.

Так я хвалю Бога и тогда, когда сажусь думать с дружиною, или собираюсь творить суд людям, или ехать на охоту или на сбор дани, или лечь спать: спанье в полдень назначено Богом; по этому установленью почивают ведь и зверь, и птица, и люди¹.

Так похваляю Бога! И съдше думать с дружиною, или люди оправливати, или на ловь ѣхати, или поѣздити, или лечи спати: спанье есть от Бога присужено полудне. Отъчина бо почиваетъ и звѣрь, и птици и человеѣци.

Князь проводит время в обсуждении государственных дел с дружиной, откуда берет начало боярская Дума. Показательно, что сам глагол «думать» в древнерусском языке означал «коллективное мышление». Современный русский филолог В. В. Колесов (1934 — 2019) справедливо замечает по этому поводу:

В древней Руси *думали* сообща, а *мыслили* поодиночке. Мысль — факт индивидуального умственного напряжения, результат личного желания, целью которого неизбежно станет личный интерес. В патриархальном обществе это не одобряется, гораздо больше доверия к думе. Данииил Заточник много говорит — и все пословицами — как хорошо, если думают вместе, думают много, думают правильно: «И же дума крѣпка — и грады тверды»².

Князь также разбирает судебные вопросы («творит суд»), охотится и собирает дань. Дань, как мы неоднократно подчеркивали в других томах трилогии, посвященной русского Логосу³, является главной линией, соединяющей государство и народ.

Здесь следует заметить также, что послеобеденный дневной сон в Древней Руси считался необходимым элементом бытового благочестия, впрочем как и ночные молитвы (чтение «Полунощницы»). Обычай некоторое время спать днем и бодрствовать ночью (у монахов это названо «ночеденствием») имеет глубокую и, вероятно, чрезвычайно древнюю символическую нагрузку: человек противопоставляет цикл субъекта внешним условиям окружающего мира, утверждая тем самым свою дистанцию от него и духовную автономию. В христианстве это опирается на принципиально важные слова Христа, произнесенные в разговоре с Пилатом:

Царство Моё не от мира сего⁴.

ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου

¹ Поучение Владимира Мономаха. С. 464 — 465.

² Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 4. Мудрость слова. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета; Нестор-История, 2011. С. 84.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности; Он же. Ноомахия. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта.

⁴ Евангелие от Иоанна. Гл. 18:36.

«Царство мира сего» это и условия космоса и отчасти политическая система государства, необходимая для поддержания порядка. Христианство привносит в это еще одно измерение — церковно-религиозное. Отчасти и природа, и политика принимаются и наделяются смыслом и символическим значением. Но вместе с тем утверждается и второй — более глубокий и возвышенный — уровень существования, где нормы «права» или «естества» преодолеваются, и где святость и любовь, а также духовная воля подчиняют себе область имманентного.

В отличие от более акцентированного в католичестве дуализма между «Градом Божиим» (*civitas Dei*) и «Градом земным» (*civitas terrena*), православная традиция не противопоставляет друг другу жестко «царство земное» и «царство Божие», но стремится *сочетать* их — прежде всего в идеале православной Империи, который распространяется и на более низкие уровни политической системы — на великокняжескую и княжескую власть. Поэтому «княжеское благочестие» Мономаха *включает «правду» в «право»*, стараясь сблизить закон с добродетелью, сохраняя при этом линию, разделяющую два онтологических уровня.

Глава 3. Домонгольская идеология эпохи раздробленности

Святая Русь князя Владимира остается образцом

Первый этап христианской Руси включает в себя период со времени правления святого Владимира до Владимира Мономаха и его сына Мстислава Великого¹ (1076 — 1132). В этот период и произошло становление христианской версии русского государственного Логоса, были заложены его неизменные основы. Позднее начался период удельной раздробленности, когда предшествующая эпоха государственного единства выступала уже в роли образца и «золотого века». Но и в условиях раздробленности «идеология» святого Владимира и его прямых наследников по-прежнему сохраняла свой нормативный статус.

Мы говорили ранее, что до принятия христианства государственные элиты Руси (а ранее еще более древних политий, включавших восточных славян) основывались на своего рода недуральном аполлонизме, где фактор истории не имел решающего значения, поскольку небесная вертикаль, отраженная в структуре власти, мыслилась как нечто вечное и неизменное. *Христианство принесло с собой время*, что и придало отныне Киевской государственности ее историчность, отраженную в слове, тексте, мысли. Однако на первом этапе эта историчность сводилась прежде всего к моменту перехода русских от «тьмы язычества» к «свету христианства». Это мыслилось именно как *историческое событие*, то есть как нечто, что происходит одноразово и является уникальным (в отличие от постоянно повторяющегося содержания циклов — например, годовых сезонов или смены династий). Государство стало полагать себя во времени. Изначально это линейное время касалось прежде всего прошлого и настоящего (переход от «старого» к «новому»), а будущее виделось как движение к полноценному воплощению христианского идеала. *Распространение света Христова было целью и мерой времени*. При том, что христианское представление о времени ориентировало внимание в направлении полюса будущей неизбежной апостасии, этот трагический — эсхатологический — момент в Киевской Руси и в преобладавшей в ней трактовке времени не доминировал. Напротив, судя по текстам той эпохи, элита была захвачена стремлением превратить русскую державу в образец христианского государства, и именно эта цель полагалась в историческом будущем.

С началом раздробленности в этом наступает определенный перелом. Разгорающаяся междоусобная вражда князей не подтверждала оптимистические ожидания. Утрата политического единства и отчуждение от-

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

дельных княжеств Киевской Руси друг от друга резко контрастировали с раннекиевскими идеалами, где христианское благочестие тесно переплеталось с утверждением ценности единства и могущества русской державы. Соответственно, и само время стало постепенно приобретать все более пессимистический характер, окрашиваясь в эсхатологические тона. Киевская эпоха начинает восприниматься теперь как минувший «золотой век», как «сказочные времена». Идеологический контраст между христианством и язычеством, представлявший собой основу историчности, уступает место новому контрасту: между Святой Русью (от Владимира до Владимира Мономаха) и современным положением дел, которое не могло вызывать большого восторга. Русское время стало двигаться в направлении упадка, и в центре внимания оказались как сам этот вектор, так и воля противостоять ему, стремление сохранить традиции «золотого века», соблюсти — насколько это возможно — «русскую вечность». Государственное время приобретает таким образом *трагические* черты.

Однако процессы политического распада проходили на фоне расширения христианской культуры. В междоусобный период продолжается ведение летописей и перевод на русский язык значительного объема святоотеческого предания. Переводная христианская и отчасти историческая литература играет все большую роль, поскольку создает концептуальный аппарат для глубокого и основательного постижения христианской (прежде всего византийской) культуры. В этот период переведены с болгарского «Шестоднев»¹ Иоанна экзарха Болгарского, «Житие Дмитрия Солунского»², «Житие Марии Египетской»³, «Житие Константина-Кирилла»⁴, «Чудеса Николы Мирликийского»⁵ и т. д., где византийский и славяно-византийский Логос православия представлен емко и детализированно.

В этот же период переводятся многочисленные апокрифы, которые еще больше расширяют кругозор христианской учености, включая знакомство с некоторыми еретическими течениями мысли. Апокрифы в отличие от канонической литературы носят не обязательный (с точки зрения вероучения) характер, но многие содержащиеся в них сюжеты дают ответы все более самостоятельному русскому христианскому уму. Так, переведены «Девгениево деяние»⁶, «Книга Еноха»⁷, «Хождение Богородицы по мукам»⁸, «Сказание о двенадцати пятницах»⁹, «Беседа трех

¹ Из Шестоднева Иоанна экзарха болгарского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. СПб.: Наука, 1999.

² Житие Дмитрия Солунского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2.

³ Житие Марии Египетской // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2.

⁴ Житие Константина-Кирилла // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2.

⁵ Чудеса Николы Мирликийского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2.

⁶ Девгениево деяние // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб.: Наука, 2004.

⁷ Книга Еноха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3.

⁸ Хождение Богородицы по мукам // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3.

⁹ Сказание о двенадцати пятницах // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3.

святителей»¹ и т. д., которые стали чрезвычайно популярны в народе, так как часто их содержание резонировало с более древними дохристианскими представлениями славян. Апокрифы подробно описывали структуру небесного рая и ада, иерархии ангелов и бесов, а также многочисленные чудеса, оживляя представления русских об устройстве мироздания. В них акцент также ставился на теме последних времен и грядущего Второго Пришествия Христа, что соответствовало постепенному нагнетанию эсхатологических настроений.

Апокрифические сюжеты и образы оказали огромное влияние на структуры мышления и воображения русского народа. Следует отметить, что с точки зрения ноологии апокрифы несли в себе следы Логоса Диониса, а подчас, в некоторых случаях, и Логоса Кибелы (в частности, сюжеты, связанные с женскими гештальтами — например, с Пятницей², и гипохтоническими фигурами, бесами). Высшее духовенство относилось к этому жанру переводной литературы неоднозначно: с одной стороны, апокрифы помогали христианским сюжетам и мотивам укрепляться в народном сознании, а с другой, подчас выходили за рамки классической ортодоксии. В политической элите они оставались на периферии внимания, тогда как народные слои испытывали к ним огромный интерес.

Логос Дажьбога: Консервативная Революция «Слова о полку Игореве»

Ярчайшим и уникальным произведением древнерусской литературы эпохи раздробленности является «Слово о полку Игореве»³, созданное в конце XII века неизвестным автором, относительно личности которого до сих пор ведутся споры и выдвигаются различные предположения⁴. Это произведение отличается от большинства известных нам текстов Древней Руси тем, что в нем христианская идеология, полностью преобладавшая во всех остальных памятниках, почти вообще не представлена ни формально, ни номинально⁵. Более того, складывается впечатление, что мы имеем дело с совершенно не отраженный ранее в русских текстах *«параллельной действительностью»* русской истории, в которой к концу XII века, когда практически все формы литературы были насквозь

¹ Беседа трех святителей // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб.: Наука, 1997.

⁴ Рыбаков Б. А. Петр Бориславич. Поиск автора «Слова о полку Игореве». М.: Молодая гвардия, 1991.

⁵ Два исключения встречаются в последней части «Слова» — 1) «Игорю-князю Бог путь указывает из земли Половецкой» (Слово о полку Игореве. С. 579) и 2) «Здравы будьте, князь и дружина, борясь за христиан против нашествий поганых!» (Слово о полку Игореве. С. 582).

проникнуты христианством, отражается совершенно отличное — и стилистически, и содержательно — мировоззрение, гораздо более близкое к сказкам, былинам и народным песням, чем к летописному повествованию. Конечно, и русские летописцы подчас использовали поэтические формулы и риторические фигуры, напоминающие народный стиль, но они при этом всегда были тщательно согласованы с христианскими традициями и подкреплены обильными цитатами из Библии и святоотеческой литературы. Совсем уникальной чертой являются многочисленные ссылки на фигуры языческого пантеона Древней Руси, чего не сохранилось больше нигде.

Открытый в XVIII веке текст «Слова о полку Игореве» настолько контрастировал с основным массивом древнерусских источников, что споры о его подлинности велись на протяжении всей истории его изучения и до конца не иссякли вплоть до настоящего времени.

«Слово о полку Игореве» повествует о неудачном походе в 1185 году новгород-северского князя Игоря Святославича (1151 – 1201) на половцев, в ходе которого русская армия потерпела сокрушительное поражение, а сам князь был взят в плен, откуда позднее ему удалось бежать.

В «Слове о полку Игореве» структурно сопоставляются «старые времена» и «новые времена». Под «старыми временами» в разных местах текста имеются в виду различные эпохи Древней Руси, так или иначе соотносимые с языческими гештальтами. Так, певец Боян назван «Велесовым внуком». Это вполне соответствует трехфункциональной модели, в которой певцы принадлежали к третьей функции, где основу составляли крестьяне. Князья же — например, тмутараканский князь Олег Святославич (ок. 1053 – 1115), основатель линии Ольговичей, — называются «внуками Дажьдбога», вероятно, солярного божества (первая или вторая функция).

Важно подчеркнуть, что автор «Слова» связывает личность Олега Святославича (названного им «Гориславичем») с началом эпохи княжеских раздоров и с окончанием «Трояновых веков».

Были века Трояна,
минули годы Ярославовы;
были походы Олеговы,
Олега Святославича.
Тот ведь Олег мечом крамолу ковал
и стрелы по земле сеял.
Вступал в золотое стремя в городе
Тмуторокане,
а звон тот уже слышал давний вели-
кий Ярослав,
а сын Всеволода, Владимир,
каждое утро уши закладывал в Чер-
нигове.

Были вѣчи Трояни,
минула лѣта Ярославля,
были плъци Олговы,
Ольга Святѣславича.
Тѣй бо Олегъ мечемъ крамолу коваше
и стрѣлы по земли сѣяше.
Ступает въ златѣ стремянѣ въ градѣ
Тьмутороканѣ,
той же звонѣ слыша давний вели-
кий Ярославъ
сын Всеволодѣ, а Владимирѣ
по вся утра уши закладываше въ
Черниговѣ.

Бориса же Вячеславича похвальба на
суд привела
и на Канину зеленое погребальное
покрывало постлала
за обиду Олега,
храброго и молодого князя.
С той же Каялы Святополк повелел
отца своего привести
между венгерскими иноходцами
ко святой Софии к Киеву.
Тогда, при Олеге Гориславиче,
засевалось и прорастало уособицами,
погибало достояние Дажьдбожа
внука;
в княжеских крамолах сокращались
жизни людские.
Тогда по Русской земле редко паха-
ри покрикивали,
но часто вороны граяли,
трупы между собой деля,
а галки свою речь говорили,
собираясь полететь на добычу¹.

Бориса же Вячеславича слава на
судь приведе,
и на Канину зелену паполому постла
за обиду Олгову,
храбра и млада князя.
Съ тоя же Каялы Святоплъкъ
полелѣя отца своего
между угорьскими иноходьцы
ко святей Софии къ Киеву.
Тогда при Олзѣ Гориславичи
сѣяшется и растяшеть уособицами,
погибашеть жизнь Дажьд-Божа
внука,
в княжихъ крамолахъ вѣци
человѣкомъ скратишась.
Тогда по Руской земли рѣтко
ратаевѣ кикахуть,
нѣ часто врани граяхуть,
трупиа себѣ дѣляче,
а галици свою рѣчь гозоряхуть,
хотять полетети на уедие.

Следует обратить внимание на то, что конец «Трояновых веков», то есть своего рода «золотого века», объединяет и летописную историю и древнюю мифологическую картину светлого солярного царства. Возможно, именно это аполлонически вечное царство и названо «достоянием внука Дажьдбога», то есть самого архетипического русского князя.

Показателен и образ полоцкого князя Всеслава (? — 1101), который представлен в «Слове» оборотнем и волхвом, способным обращаться в волка и совершать стремительные путешествия по русской земле, а также немедленно узнавать, что происходит в разных ее концах.

На Олеге «Гориславиче» Тмутараканьском и Всеславе Полоцком завершается «седьмой век Трояна», соответствующий «старым временам». Им соответствует «золотой век» Руси, причем в «Слове» речь идет исключительно о процветании, могуществе и единстве державы. Нет ни намек на избранничество при принятии христианства и на оппозицию к «темному языческому прошлому». Наоборот, расцвет Киевской государственности мыслится как принадлежность этой эпохи к мифическим временам, где русские князья и дружинники, древние божества и сами стихии русской земли — звери, светила, реки, луга, птицы и т. д. — воплощали в себе неизменный и нерушимый вертикальный порядок. «Старые времена» — это идеал государственного аполлонизма, представлен-

¹ Слово о полку Игореве. С. 569 — 570.

ного в «Слове о полку Игореве» без какой-либо связи с христианством. «Старые времена», «Трояновы века» характерны лишь единством и мужеством русских князей и их сплоченностью перед лицом внешних врагов. Автор «Слова» так говорит о Владимире:

О, стонать Русской земле,
вспоминая первые времена
и первых князей!
Того старого Владимира
нельзя было пригвоздить к горам
киевским¹.

О, стонати Руской земли, помянув-
ше пръвую годину и пръвых князей!
Того старого Владимира нельзя бѣ
пригвоздити къ горам Киевскимъ.

«Первые времена» и «первые князья» вступают здесь не идеалом благочестия, но именно силы, солидарности и непобедимости.

Конец «старых времен» есть *катастрофа*. Она состоит в «крамоле» и «раздорах», в отчуждении князей друг от друга и в утрате общерусской идеи консолидации перед внешним врагом.

«Новые времена» противостоят «старым». Это эпоха усобиц и внутренних конфликтов. И даже сам поход князя Игоря рассматривается в «Слове» как своего рода непродуманная авантюра, продиктованная не столько патриотизмом или стратегическим замыслом выйти к половецкой реке Дон и, возможно, дойти до Тмутаракани, бывшей некогда уделом предка Игоря и его брата Всеволода Святославовича (1155 — 1196) Олега «Гориславича», сколько личными амбициями и эмоциональным порывом. «Новое время» русского историка также полно героизмом и подвигами, но при этом оно отличается от «старого» («первого») времени тем, что единство русских князей утрачено. Они вовлечены в усобицы и отказываются подчиняться страшим — отцам и братьям.

«Крамола», посеянная Ольговичами, продолжается и в настоящее время. Брат восстает на брата, единство Руси утрачено. Автор «Слова о полку Игореве» восклицает:

Уже ведь, братья, невеселое время
настало,
уже пустыня войско прикрыла.
Встала обида в войсках Дажьбожа
внука,
вступила девою на землю Трояню,
всплескала лебедиными крылами
на синем море у Дона;
плеща, прогнала времена изобилия.
Борьба князей против поганых пре-
кратилась,
ибо сказал брат брату:

Уже бо, братие, не веселая година
въстала,
уже пустыни силу прикрыла.
Въстала Обида в силахъ Дажь-Божа
внука,
вступила дѣвою на землю Трояню,
въсплескала лебедиными крылы
на синѣм море у Дону:
плещучи, убуди жирня времена.
Усобица княземъ на поганяя погы-
бе,
рекоста бо братъ брату:

¹ Слово о полку Игореве. С. 578.

«Это мое, и то мое же». И стали кня-
зья про малое
это великое говорить
и сами на себя крамолу ковать.
А поганые со всех сторон приходили
с победами
на землю Русскую¹.

«Се мое, а то мое же». И начяша
князи про малое
«се великое» мльвити,
а сами на себѣ крамолу ковати,
а погании съ всѣхъ странъ прихож-
даху съ побѣдами
на землю Рускую.

В этом состоит суть «новых времен». Именно этой формулой определяется эпоха русской раздробленности, и «Слово о полку Игореве» представляет собой грандиозное по силе и глубине произведение, выносящее «новым временам» суровый и нелицеприятный приговор. Автор «Слова» проводит прямую логическую связь между неспособностью русских оказывать сопротивление половцам и другим иноплеменникам и их внутренними раздорами. При этом здесь нет религиозного порицания «крамолы» в христианском смысле. Скорее раздоры описаны как внутренняя метаморфоза правящей элиты Древней Руси, обобщенно «Даждьбожьих внуков», которые отныне следуют не за логикой интегрирующего иерархического единства, но за центробежным могуществом, совокупно названной «Обидой». Обида представлена здесь как женский гештальт, в котором можно различить черты древнейшей Великой Матери — она названа «Девой», у нее — лебединые крылья, она связана с морем. Именно приход Девы-Обиды на землю Трояна, то есть на территорию «старого времени», «первых веков» и сеет среди князей раздоры и разногласия. Здесь утрачивается древнекиевский аполлонизм, который имел своей осью единого сильного и мудрого правителя всей Руси, и начинается дисперсия этого священного княжеского субъекта — Даждьбожьего внука — по отдельным родам удельных князей и даже по каждому из братьев одного и того же рода. *Целое распадается на части*. Именно в том и состоит сущность «новых времен». Автор «Слова» утверждает

Теперь же встали стяги Рюриковы,
а другие — Давыдовы,
но врозь у них полотнища развевая-
ются.
Копья покоют!²

Сего бо нынѣ сташа стязи Рюриковы,
а друзии — Давидовы,
нѣ розно ся им хоботы пашут.
Копиа покоуть.

При этом истинным героем «Слова о полку Игореве» оказывается не Игорь, бездумно, хотя и отважно, отправившийся в поход на половцев, не соизмерив сил и не придав своей операции стратегического объединяющего значения, но его отец Святослав Ольгович (1106/1107 — 1164), кому, скорее всего, и предназначалась поэма. Святослав считается тем

¹ Слово о полку Игореве. С. 571.

² Там же. С. 572.

правителем, который способен объединить под своим началом другие княжеские ветви и дать отпор половецким атакам на Русь.

Оплакивая уход «старых времен» и наступление «новых», автор «Слова о полку Игореве» отнюдь не опускает рук, но напротив, горячо призывает русских князей вернуться к единству и восстановить нормативы ушедшего «золотого века» — «Трояновых времен». «Слово» обращается к великому князю Всеволоду Большое Гнездо (1154 — 1212), князьям Рюрику (ок. 1137/1140 — 1212) и Давиду Ростиславичам (1140 — 1197), Ярославу Осмомыслу (ок. 1130 — 1187), Роману Мстиславичу (ок. 1150 — 1205), Ингварю (ок. 1152 — 1220) и Всеволоду Ярославичам (? — после 1209) и другим с тем, чтобы они не повторяли ошибок Игоря и Всеволода Святославичей, но сплотились бы вокруг их отца — Святослава Ольговича. В своих призывах к князьям «Слово» доходит до высшей стадии патриотического пророчества, рисуя, сколь грандиозной будет в этом случае победа:

Великий князь Всеволод!
 Неужели и мысленно тебе не прилететь издалека
 отчий золотой стол поблюсти?
 Ты ведь можешь Волгу веслами расплескать,
 а Дон шлемами вылить!
 Если бы ты был здесь,
 то была бы раба по ногате,
 а раб по резани.
 Ты ведь можешь посуху
 живыми копьями стрелять —
 удалыми сыновьями Глебовыми.
 Ты, буйный Рюрик, и Давыд!
 Не ваши ли воины
 золочеными шлемами по крови плавали?
 Не ваша ли храбрая дружина
 рыкает, как туры,
 раненные саблями калеными
 на поле незнаемом?
 Вступите же, господа, в золотые
 стремена
 за обиду сего времени,
 за землю Русскую,
 за раны Игоревы,
 буйного Святославича!
 Галицкий Осмомысл Ярослав!
 Высоко сидишь ты

Великий княже Всеволоде!
 Не мыслию ти прелетѣти издалеча,
 отня злата стола поблюсти?
 Ты бо можешѣ Волгу веслы раскропити,
 а Донѣ шеломы выльяти.
 Аже бы ты былѣ,
 то была бы чага по ногатѣ,
 а кощей по резанѣ.
 Ты бо можешѣ посуху
 живыми шерешѣи стрѣляти —
 удалыми сыны Глѣбовы.
 Ты, буй Рюриче и Давыде!
 Не ваю ли вои
 злачеными шеломы по крови плава-
 ша?
 Не ваю ли храбрая дружина
 рыкають, акы туры,
 ранены саблями калеными,
 на полѣ незнаемѣ?
 Вступита, господина, въ злата стре-
 мена
 за обиду сего времени,
 за землю Русскую,
 за раны Игоревы,
 буюго Святѣславлича!
 Галичкы Осмомыслѣ Ярославе!
 Высоко сѣдиши
 на своемѣ златокланнѣмъ столѣ,

на своем златокованом престоле,
подпер горы Венгерские
своими железными полками,
заступив королю путь,
затворив Дунаю ворота,
меча тяжести через облака,
суды ряда до Дуная.
Грозы твои по землям текут,
отворяешь Киеву ворота,
стреляешь с отчего золотого престола
салтанов за землями.
Стреляй же, господин, в Кончака,
поганого раба,
за землю Русскую,
за раны Игоревы,
буйного Святославича!
А ты, буйный Роман, и Мстислав!
Храбрая мысль влечет ваш ум на
подвиг.
Высоко взмываешь на подвиг в
отваге,
точно сокол на ветрах паря,
стремясь птицу храбро одолеть.
Есть ведь у вас железные подвязи
под шлемами латинскими.
От них дрогнула земля,
и многие страны —
Хинова,
Литва,
Ятвяги,
Деремела,
и половцы копыя свои повергли,
а головы свои подклонили
под те мечи булатные.
Но уже, о князь Игорь,
померк солнца свет,
а дерево не к добру листву обронило:
по Роси и по Суле города поделили.
А Игорева храброго полка не вос-
кресить!
Дон тебя, князь, кличет
и зовет князей на победу.
Ольговичи, храбрые князья,
подоспели на брань...

подперь горы Угорский
своими желѣзными плѣки,
заступив королеви путь,
затворив Дунаю ворота,
меча бремены чрезъ облаки,
суды ряда до Дуная.
Грозы твоя по землямъ текутъ,
отворяеши Киеву врата,
стрѣляеши съ отня злата стола
салтани за землями.
Стрѣлай, господине, Кончака,
поганого кощея,
за землю Рускую,
за раны Игоревы,
бугея Святѣславича!
А ты, буй Романе, и Мстиславе!
Храбрая мысль носит ваю ум на
дѣло.
Высоко плаваеши на дѣло въ буести,
яко соколъ, на вѣтрехъ ширяся,
хотя птицю въ буйствѣ одолѣти.
Суть бо у ваю железный паворзи
подъ шеломи латинскими.
Тѣмъ тресну земля,
и многи страны —
Хинова,
Литва,
Ятвязи,
Деремела и
Половци сулицы своя поврѣгоша,
а главы своя подклониша
под тьи мечи харалужныи.
Нѣ уже, княже, Игорю
утрѣпѣ солнцю свѣтъ,
а древо не бологомъ листвие срони:
по Роси и по Сули гради подѣлиша.
А Игорева храбраго плѣку не
крѣсити!
Донѣ ти, княже, кличетъ
и зоветъ князи на побѣду.
Олговичи, храбрыи князи, доспѣли
на брань.
Инѣгварь и Всеволодѣ и вси три
Мстиславичи,

Ингварь и Всеволод,
и все три Мстиславича,
не худого гнезда соколы!
Не по праву побед
расхитили вы себе владения!
Где же ваши золотые шлемы
и копыа польские
и щиты?
Загородите полю ворота
своими острыми стрелами
за землю Русскую,
за раны Игоревы,
буйного Святославича!¹

не худа гнѣзда шестокрилци!
Не побѣдными жребии
собѣ власти расхытите!
Кое ваши златыи шеломы и
сулицы лядикии и щиты! Загородите
полю ворота
своими острыми стрѣлами
за землю Рускую,
за раны Игоревы,
бугеа Святѣславича!

Это не просто призыв к мести за неудачный поход Игоря и Всеволода, это могущественный клич, обращенный к самому княжескому архетипу, к тому, что во всех перечисленных князьях и является «Дажьбожьим внуком», то есть к *русскому княжескому Dasein'у*. И снова у автора «Слова о полку Игореве» мы не встречаем никакой христианской нагрузки. Сплоченность и борьба с внешними врагами не обоснованы религиозной миссией, тем более что половцы, хотя и не были христианами, сплошь и рядом становились союзниками русских князей и скрепляли эти союзы браками. Этика и даже метафизика «Слова о полку Игореве» состоит исключительно в *чисто политическом аполлонизме*. Это — Логос государства, его княжеской элиты, возведенный к изначальному обобщающему архетипу. В каком-то смысле это *Логос Дажьбога* как сверхвременного гештальта русской княжеской власти, которая сама по себе есть выражение мужества, воли, силы и сплоченности в иерархическом и гармоничном единстве. Рассеянные по малым субъектам князья призваны автором «Слова» вернуться к единой и органичной структуре — той, которая доминировала в «старые времена». И тогда через сплочение всех во имя величия Руси смогут быть достигнуты те цели, которые красочно живописует автор «Слова». Здесь мы имеем дело с первой версией *русской Консервативной Революции*. «Слово» закликает русских князей вернуться к эпохе «Трояна», к золотому веку русской государственности, восстановить утраченную в период усобицы («кромолы») русскую аполлоническую вечность.

Тот факт, что такое произведение как «Слово о полку Игореве» вообще могло появиться в конце XII века, а подлинность этого произведения доказывается наличием прямых заимствований из него в русских текстах более поздних эпох (в частности, в «Задонщине»²), является фундаментальным свидетельством того, что русский Логос Аполлона в его парадигмально-государственном измерении сохранялся и независимо

¹ Слово о полку Игореве. С. 574 – 576.

² Задонщина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб.: Наука, 1999.

от православной традиции, ставшей, безусловно, с эпохи Владимира культурной и мировоззренческой доминантой. Ничто в «Слове» не противоречит христианству формально, но вся этика и идеология «Слова», а также его мифологические образы и сам строй свидетельствуют о существовании автономного *государственного мировоззрения*, которое качественно отличалось от идеологии летописей, хроник и других произведений древнерусской письменности. При этом речь шла не о народной традиции, но об особой форме русской книжности, о русской государственной мысли, философии и идеологии русских княжеских элит.

Сакральная Русь и ее архетипы в «Слове о полку Игореве»

«Слово о полку Игореве» оперирует с картиной мира, которая сохраняет многие *древнейшие черты индоевропейского мировоззрения*. По сути, мы имеем дело с вертикально организованным *аполлоническим космосом*, в структуру которого вписано русское государство, а также русское пространство и русская история. При этом речь идет именно о княжеской — элитной — модели мира, соответствующей древнейшим представлениям русской знати. Основные моменты этого мировоззрения мы можем восстановить на основе анализа текста, отражающего аполлонический образ русской мысли в архетипических чертах.

Исследователей «Слова о полку Игореве» занимала расшифровка выражения «растекался мыслию по древу», описывающего древнего (или архетипического) певца Бояна, внука Велеса.

Ибо Боян вещий,
если хотел кому песнь воспеть,
то растекался мыслию по древу,
серым волком по земле,
сизым орлом под облаками.
Вспоминал он, как говорил,
первых времен усобицы.
Тогда напускал десять соколов
на стаю лебедей,
и какую лебедь настигали та первой
и пела песнь
старому Ярославу,
храброму Мстиславу,
что зарезал Редедю
пред полками касожскими,
прекрасному Роману Святославичу.
Боян же, братия, не десять соколов
на стаю лебедей напускал,

Боянъ бо вѣщій,
аще кому хотяше пѣснь творити,
то растѣкашеться мыслію по древу,
сѣрымъ вѣлкомъ по земли,
шизымъ орломъ подѣ облакы.
Помняшеть бо речъ
първыхъ временъ усобицѣ;
тогда пуцашеть ї соколовъ
на стадо лебедѣй,
который дотечаше,
та преди пѣсь пояше,
старому Ярославу,
храброму Мстиславу, иже зарѣза
Редедю предѣ пѣлкы Касожскими,
красному Романови Святѣславичю.
Боянъ же, братіе, не ї соколовъ
на стадо лебедѣй пуцаше,
нѣ своя вѣщја прѣсты

но свои вещие персты
на живые струны воскладал,
а они уже сами князьям славу роко-
тали¹.

на живая струны въскладше;
они же сами Княземъ славу рокота-
ху.

Была попытка рассмотреть «мысль» как искажение от «мысь», как называлась в старорусском белка. Другая версия представляла это «древо мысли» как метафору арфы или гуслей, что подтверждается дальнейшим описанием Бояна — певца и сказителя, играющего на струнном инструменте 10 пальцами. Однако можно предположить, что в данном случае речь шла о и Древе Мира², то есть об образе фундаментальной вертикали, организующей структуру патриархального космоса. Для того чтобы поведать о подвигах древних русских князей, вещий певец озирает всю структуру мироздания. Верхние — вертикальные — области Неба он исследует в форме орла, символа высшей власти, нижние — горизонтальные — в форме волка. Эти превращения поэта в сакральных животных уходят корнями в древние жреческие практики.

Современный исследователь русской традиции С.Д. Домников выдвигает гипотезу о том, что в культе священных деревьев, воспроизводящих архетип Древа Мира, содержался обряд «древолозания»³, то есть ритуального пребывания волхва на ветвях деревьев (в русских сказках на ветвях деревьев часто располагаются женские духи — русалки, а также Соловей-разбойник). Также на вершине дерева сидит Див.

Див, кличет на вершине дерева,
велит прислушаться земле неведомой:
Волге, и Поморию, и Посулию, и Су-
рожу, и Корсуню, и тебе, Тмутаракан-
ский идол⁴.

Дивъ, кличетъ врѣху древа, ве-
литъ послушати земли незнаемъ,
Влзѣ, и Поморию, и Посулию, и Су-
рожу, и Корсуню, и тебѣ, Тьмуторо-
каньскый блъванъ.

По Домникову, Див — это, так же как и Боян, образ древнего волхва-древолоза, совершающего путешествие по «мысленному древу».

При этом показательно, что в этой картине мира отсутствует подземное — гипохтоническое — измерение. Мы имеем дело с образцовым туранским⁵ военно-кочевым мировоззрением, которое совершенно не затронуто *аграрной мистерией зерна*⁶, составляющей сущность Логоса оседлых земледельцев, то есть собственно народа, славян. Упомянуты только орел и волк, то есть вертикаль и горизонталь, но вектор движения внутрь земли даже не намечен. В изначальной индоевропейской карти-

¹ Слово о полку Игореве. С. 656.

² Топоров В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1, 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

³ Домников С. Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. М.: Алетейя, 2002. С. 83–84.

⁴ Слово о полку Игореве. С. 256–257.

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

⁶ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

не мира, соответствующей туранскому номадизму, Земля — и еще точнее поверхность земли — представляет собой низший предел небесного проявления; она непроницаема и в каком-то смысле «закрыта». Это отличительная черта Логоса Аполлона в его самой чистой и изначальной редакции¹. Поэтому и темные силы, с которыми сражаются русские солнечные князья, описываются в «Слове» как могущества периферии, но не *Преисподней*.

В таком случае «древо, по которому стелется мысль» вещего певца Бояна и самого автора «Слова», есть *парадигма мироздания*, определяющая основные онтологические вектора, а орел и волк суть онтологические архетипы двух измерений.

Еще больше споров вызывал образ Трояна, не однократно упоминаемый в «Слове о полку Игореве», являясь при этом гапаксом среди всего известного нам объема древнерусских летописей. Если мы посмотрим, в каком контексте упомянут Троян, а точнее, связанные с ним и находящиеся под его покровительством области мироздания, то мы увидим, что он тесно сопряжен со временем — «века Трояна»², пространством — «земля Трояна»³ и путем, маршрутом — «тропа Трояна»⁴. Имя «Троян» едва ли может относиться к римскому Императору и символизирует некий гештальт, фундаментальный для древнерусской картины мира уже потому, что соотносится с основными философскими категориями — временем, пространством и движением (тропа). В самом имени «Троян» можно увидеть отсылку к трехфункциональности. Можно предположить, что «Троян» обозначал как раз ту *аполлоническую протоформу*, которая соответствует неизменной — вечной — модели аполлонического Логоса княжеской Руси, как своего рода идеал и образец, но в то же время норматив русской государственности. «Земля Трояна» — это Русь как *держава и государство*, независимо от конкретной конфигурации ее исторических границ. «Века Трояна» — это архетипический *русский историал*, который представляет собой нормативную структуру эволюции (или инволюции) власти и отражает статус высших политических и этических ценностей — единства, мужества, храбрости, иерархии. Пока *длится* «века Трояна» священный солнечный порядок *сохраняется*. Лишь в конце последнего — «седьмого» — века начинается эпоха катастроф и «крамолы», то есть «новые времена», в которых *структура Трояна* нарушена и искажена, но должна быть, согласно автору «Слова», волевым образом восстановлена.

«Тропа Трояна» — это *траектория сакрального повествования* Бояна, то есть снова — как и в случае «древа мысли» — *обзор мироздания* в его основных онтологических координатах. Поэтому «тропа Трояна»

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

² Слово о полку Игореве. С. 571.

³ Там же. С. 569.

⁴ Там же. С. 566.

ведет «через поля на горы» — от горизонтали к вертикали, от «серого волка» к «сизому орлу».

Даждьбожьими внуками, как мы видели, вероятно, названы русские князья, а точнее, их сакральный архетип, гештальт. Даждьбог представлял собой древнейшее небесное или солнечное божество, и в этом качестве мы находим его в пантеоне князя Владимира. Индоевропейский характер этого имени очевиден и относится к центральному индоевропейскому понятию, связанному с основой *dʰegʰbʰ, «гореть» и *dʰegʰs, «день», откуда немецкое Tag, английское day и т. д. По одной из версий, Даждьбог является эквивалентом кельтского бога Дагда, который был верховным правителем «племен богини Дану»¹. Все эти соответствия подходят к *архетипу идеального солнечного правителя*, стоящего в центре Святой Руси — «земли Трояна», а она, в свою очередь, представляет собой *центр мира*.

«Вещий певец» Боян назван «Велесовым внуком», что позволяет интерпретировать Велеса не только как хтоническое божество (к чему склоняются Топоров и Иванов²), соотносимое с крестьянским пластом, то есть с народом, но и *бога ясновидения* с некоторыми жреческими функциями. Одновременно можно объяснить этот эпитет Бояна и принадлежностью к *третьей функции*. Сам Велес как божество третьей функции больше в тексте «Слова», отражающего прежде всего мировоззрение русской элиты (князей и аристократии), не упомянут.

Показателен также образ Всеслава, князя-вохва, который описан в «Слове» как наделенный не только *богами воинскими*, но и *жреческими* качествами. Если певец Боян превращается в орла и волка для обзора структуры мира, в котором размещена русская история и русская география (то есть в целях сакрального знания), Всеслав³ проходит такие же превращения в интересах *политики* — чтобы узнать состояние вражеских армий, дислокацию войск противников, настроения союзников и конкурентов в самой Руси. Всеслав сочетает таким образом воинскую и жреческую функции, выступая как чрезвычайно архаическая фигура⁴.

Божественные гештальты выступают прообразами не только идеальных русских князей и сказителя-философа Бояна, но и *ветров*. Так, ветра названы «Стрибожьими внуками». Стрибог⁵, также упомянутый в пантеоне Владимира, как и Даждьбог является небесным божеством. Таким образом, солярные архетипы трехфункциональной картины

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

² Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М.: Наука, 1965.

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

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историк. Народ и государство в поисках субъекта.

мира охватывают и человеческие образы, и стихии, и политические процессы, интегрируя их в единую структуру сакрального космоса.

Показательно, что темные гештальты — скорби и раздора — представлены женскими фигурами — Обида, Желя, Карна.

По нем кликнула Карна, и Желя
поскакала по Русской земле,
огонь мыкая в пламенном роге.
Жены русские восплакались, приго-
варивая:

«Уже нам своих милых лад
ни мыслию не смыслить,
ни думою не сдумать,
ни глазами не повидать,
а золота и серебра совсем не потро-
гать».

И застонал, братья, Киев от горя,
а Чернигов от напастей.
Тоска разлилась по Русской земле;
печаль обильная потекла посреди
земли Русской.

За нимъ кликну Карна и Жля
по скочи по Руской земли,
смагу мычючи въ пламянѣ розѣ.
Жены Рускія въсплакашась аркучи:
уже намъ своихъ милыхъ ладъ
ни мыслию смыслити,
ни думою сдумати,
ни очима съглядати,
а злата и сребра ни мало того потре-
пати.

А вѣстона бо, братіе, Кіевъ тугою,
а Черниговъ напастями;
тоска разліяся по Руской земли; пе-
чаль жирна тече средь земли.

К этой линии горя, отчаяния и поражения примыкает структурно и плач Ярославны, супруги князя Игоря. Сближение смерти с женским началом — еще одна типичная черта аполлонического Логоса.

Именно в этом контексте и разворачиваются события битвы русских князей с половцами и их уособицы. Половцы, олицетворяющие здесь совокупно темное антагонистическое начало, представляют собой угрозу самому сакральному порядку. Но точно такую же угрозу несут в себе и княжеские раздоры.

Конечно, исторически половцы не представляли собой действительных антагонистов Руси и были тесно связаны с русской политикой, постоянно вступая с теми или иными русскими князьями в альянсы, чередующиеся с периодами враждебности. С учетом постоянных междоусобиц самих князей однозначно сказать, кто друг, кто враг, было невозможно. Но автор «Слова о полку Игореве» не столько описывает действительную историческую ситуацию, сколько стремится утвердить *политический норматив*, обращаясь к вневременному архетипу. Русские князья должны восстановить единство исторического самосознания, гештальт сакрального правителя и соответствующего ему порядка. Для этого *действительная* картина должна быть изменена в пользу *идеальной*, *изначальной* и архетипической. А в этой картине Русь должна быть единой и солидарной против всех внешних сил. «Демонизация» половцев служит именно этой цели: они выступают как антагонисты святорусского архетипического порядка — самого русского политического Логоса.

Перед лицом такой внешней и общей угрозы (которая осознавалась как «внешняя» и «общая» далеко не всеми современниками «Слова») необходимо прекратить раздоры и сплотиться в изначальном — вечном — русском единстве. Только так может быть восстановлена парадигмальная сакральность русской аполлонической государственности.

Онтология Трояна — гештальт, карта, календарь

Относительно фигуры Трояна в «Слове о полку Игореве» нет определенности. Это имя упомянуто в некоторых апокрифах в значении языческого бога. В сербской народной традиции Троян выступает как крылатое трехголовое змеевидное чудовище, подобное змею¹ или румынскому збуратолу². В румынской же мифологии важную роль играет римский Император Траян (53 — 117), присоединивший Дакию к Римской Империи, с которым, в частности, связаны знаменитые валы, пересекающие Валахию и доходящие до Днепра. Эти же валы называют «змеиными». Очевидно, что образ исторического римского Траяна наложился на более древний и архаический гештальт.

В сербской культуре до нашего времени сохранился танец «траянка»³, который представляет собой хоровод, южнославянское «коло» или греческий «хорос». На севере Европы девичьи круговые хороводные танцы назывались «Тројабург», и с «Троей» связаны упоминания Плутарха о греческих хороводах, в которых участвовали юные воины. Такой хоровод был изображен на щите Ахилла у Гомера. Показательно, что термин «Тројабург» на севере Германии и в скандинавских странах означает также каменный лабиринт в виде круга, где часто и происходили танцы, участники которых двигались вдоль обозначенных каменными крутами траекторий. Древнеиталийский танец *truja* также имел аналогичный характер и состоял в постоянных поворотах и сложных танцевальных фигурах, напоминающих меандр. Так, можно установить семантическую связь архаических символов лабиринта и хоровода с корнем, близким к рассматриваемому нами имени «Троян».

Согласно Герману Вирту⁴ (1885 — 1981), все эти символы могут быть сведены к древнейшей модели *изначального календаря*, который отражал спиралевидную траекторию годового движения солнца. Отсюда сезонный характер обрядовых хороводов, воспроизводящий ритм этого движения и в каком-то смысле «помогающий» — через активное ритуальное соучастие — солнцу и времени совершать свои круговые движения. При этом собственно лабиринт в более узком смысле относился

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

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

³ Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

⁴ Ibid.

к периоду зимнего солнцестояния, где солнце спускалось в Преисподнюю, будучи похищенным (или проглоченным) хтоническим чудовищем. Обряды зимнего солнцестояния были призваны освободить солнце из лабиринта, как греческий герой Тесей вывел из Критского лабиринта афинских юношей и девушек, предназначенных на съедение быкоголовому чудовищу Минотавру. В этом случае «Троя» обозначала и весь годовой цикл, и более специально его самую проблематичную часть, где солнце погружается во тьму и должно быть оттуда извлечено, спасено. В этом ключе трактует Г. Вирт и основной сюжет «Илиады»¹, в основе которого — похищение «солнечной девы» Елены и перенос ее в Трою. Показательно, что анатолийская Троя находилась в эпицентре культа Великой Матери Кибелы, рядом с горой Ида. Так *солярное начало нисходит во тьму Великой Матери*. В этом смысле ахейцы, штурмующие Трою, выступают как носители «нового цикла», стремящиеся вернуть «украденное солнце».

Если применить эти соображения к загадочному образу Трояна в «Слове о полку Игореве», то мы получаем фундаментальный для древнерусского аполлонического мировоззрения *философский* концепт. Практически все случаи упоминания Трояна в «Слове» представляют собой родительный падеж: «века Трояна», «земля Трояна», «тропа Трояна». Сам по себе в именительном падеже он не фигурирует. Соответственно, даже из этих трех формул можно вывести заключение, что Троян есть некоторое начало, общее для «веков» (циклов, круговращения времени), «земли» (пространства, территории) и «тропы» (движения, траектории, ориентации). Если принять Трояна за саму карту-календарь, представленную в виде *круга* (именно так изображался лабиринт, Trojabug, круговые узоры и фигуры хоровода — колы, хороса, «траянки»), то родительный падеж становится понятным.

Века Трояна — это циклы, отложенные на обобщенном сакральном календаре. Показательно, что в более узком смысле, как мы отметили, символ Трой-лабиринта относится к зимнему солнцестоянию, где кончаются «старые времена» и начинаются «новые». Но Боян в «Слове о полку Игореве» как раз и соединяет обе половины времени, цикла — старое с новым, осуществляя тем самым «мистерию зимнего солнцестояния», *таинство лабиринта*. Поэтому Троян — это все время, старое и новое, обе половины цикла — нисходящая и восходящая. Время Трояна в целом — это *русское время*, связанное с ритмикой русской государственно-сти, *русский цикл*. Но детали этой ритмики нам не известны, так как проецируя на понятие «седьмой век» христианскую хронологию (столетия или тысячелетия), как это делает Р. Я. Якобсон (1896 — 1982), также бив-

¹ Гомер. Илиада. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949.

шийся над загадкой «Трояна»¹, мы упрощаем древнерусское представление о времени, *параллельное* христианской культуре и не зависимое от нее, уникальным памятником чего и является «Слово о полку Игореве». Здесь лучше остановиться на этой форме, не стремясь более детально расшифровать системы «семи веков», поскольку членение цикла в разных системах могло существенно меняться в деталях.

Циклический характер виден и в сербском предании о чудовище «Траяне» — царе с ушами и ногами козла и тремя головами, которыми он пожирает разные виды тварей. Траян, каждую ночь посещавший сербскую княжну, имел восковые крылья (как Икар). Его связь с ночью соответствует символизму зимнего солнцестояния и собственно лабиринта. Отчасти он сопоставим с Минотавром и другими фигурами Подземного («зимнего») мира. Смерть Траяна наступает — как и в случае преданий об упырях и вампирах — тогда, когда на него падают лучи восходящего солнца, расплавляющие его крылья. Тьма изгоняется светом, весна сменяет зиму, и «сербская княжна» — «световая Дева» — освобождается из-под власти ночного гостя.

Под «землей Трояна» мы можем понимать само *пространство Древней Руси*, как оно осознавалось политической элитой. Это было пространственное выражение «веков Трояна», то есть сакральная карта. Эта карта — как явствует из формы лабиринта, Троябург или хоровада — представляла собой круг. Север этого круга приходился на Псков и Новгород. Восток — на Северские и Владимирские земли. Запад на Галичину, Волынь и Полоцк. Киев же находился в центре. А вот территории юга были преимущественно под контролем половцев и других кочевых народов Степи, что и делало их носителями «ночи» и «тьмы». При этом еще южнее, чем зона контроля половцев, находилось древнерусское Тмутараканское княжество. Именно оттуда и идет линия Ольговичей, прямых предков самого князя Игоря, главного героя «Слова». Там же пребывает загадочный «Тмутараканский идол» («Тьматороканьский болван»), который пробуждается от крика Дива. Приведем еще раз этот пассаж.

Встрепенулся Див, кличет на вершине дерева, велит прислушаться земле неведомой: Волге, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню, и тебе, Тмутараканский идол².

Збися Дивъ, кличетъ врѣху древа, велить послушати земли незнаемъ, Влѣзѣ, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню, и тебѣ, Тьматороканьский блъванъ.

Показательно, что Див, находящийся на вершине дерева («мысленного дерева» мироздания), обращается именно к южным регионам — от Каспия до побережья Черного моря и последним назван как раз «Тму-

¹ Jakobson R. The puzzles of the Igor' Tale in the 150th anniversary of its first edition // Speculum. Vol. 27. No 1. Cambridge, Mass: The University of Chicago Press, 1952.

² Слово о полку Игореве. С. 256.

тараканский идол». Но именно туда — к Тмутаракани — и направлен поход Игоря и его брата Всеволода. Он идет не просто к половцам и против половцев, но стремится, победив половцев, достичь своей главной цели — Тмутараканского княжества. Автор «Слова» прямо говорит об этом:

Вот ведь слетели два сокола с отцовского золотого престола добыть города Тмутаракани'. Се бо два сокола слѣтъста съотня стола злата поискати града Тьмуторокана.

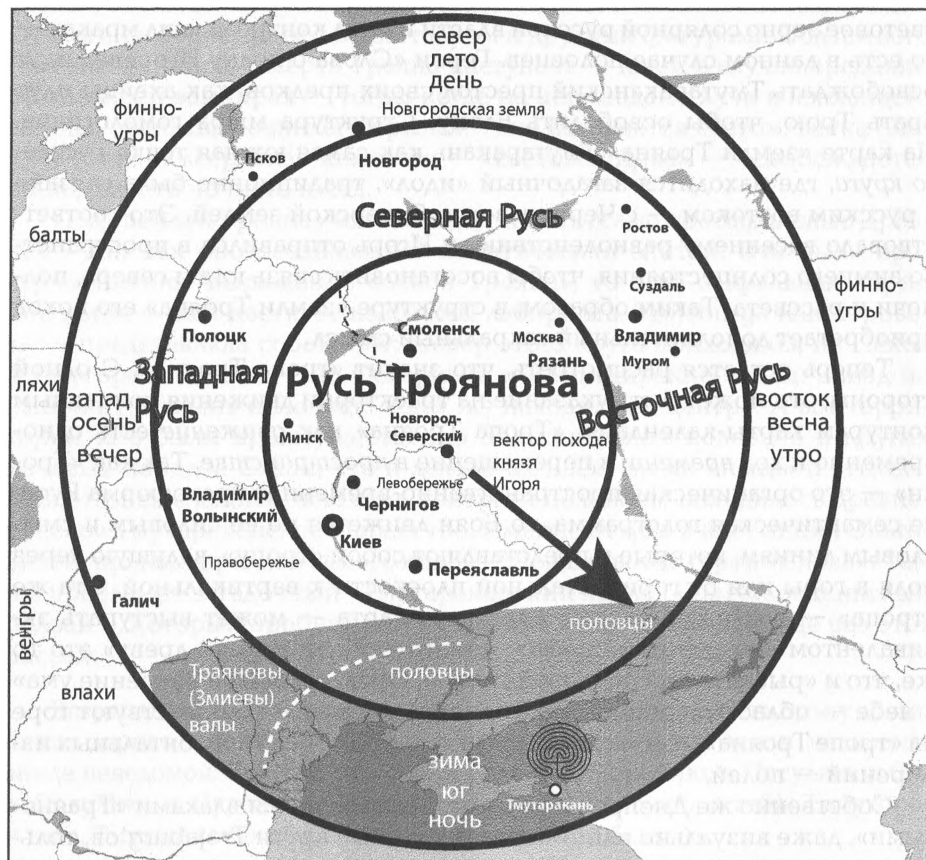
Игорь и Всеволод рвутся на самый юг «Трояновой земли», как раз к месту зимнего солнцестояния. Они также хотят освободить тайное световое зерно солярной русской власти из-под контроля «сил мрака» — то есть в данном случае половцев. Герои «Слова о полку Игореве» идут освобождать Тмутараканский престол своих предков, как ахейцы идут брать Трою, чтобы освободить Елену. Структура мифа гомологична. На карте «земли Трояна» Тмутаракань как самая южная точка *русского круга*, где находится загадочный «идол», традиционно была связана с русским востоком — с Черниговом и Северной землей. Это соответствовало весеннему равноденствию, и Игорь отправился в пространство зимнего солнцестояния, чтобы восстановить связь юга и севера, полноты и рассвета. Таким образом, в структуре «земли Трояна» его поход приобретает дополнительный сакральный смысл.

Теперь остается рассмотреть, что значит «тропа Трояна». С одной стороны, это может быть указание на траектории движения по главным контурам карты-календаря. «Тропа Трояна» как *движение* есть одновременно и *ход времени*, и *перемещение в пространстве*. Так как «Троян» — это органическая пространственно-временная протоформа Руси, ее семантическая голограмма, то Боян движется по ее силовым и смысловым линиям, которые и представляют собой «тропу», ведущую через поля в горы или от горизонтальной плоскости к вертикальной. Эта же «тропа» — как и собственно календарь-карта — может выступать эквивалентом «мысленного древа». «Двигаться мыслию по древу» это то же, что и «рыскать по Трояновой тропе». Орел, соловей и «парение ума» в небе — область вершины «мысленного древа» — соответствуют горе на «тропе Трояна». А волк представляет собой обход горизонтальных измерений — полей.

Собственно же Днепровские валы, называвшиеся влахами «Траяновыми», даже визуально напоминают каменные круги Tjojaburg'ов, только в гигантском масштабе, заставляя вспоминать великанов и драконов, а также богатырей далекой древности. Поэтому «Троянова тропа» в онтологии русского мировоззрения может иметь одновременно несколько смыслов — это не один строго определенный маршрут, но прежде все-

¹ Слово о полку Игореве. С. 260 — 261.

го ритуальный сакральный акт охвата всего «Трояна» целиком — в его структуре. *Тот, ко идет «тропой Трояна», соучаствует в бытии русского Логоса, движется в его структурах, открывая его тайны и его закономерности.* Таковы вещий Боян и сам автор «Слова о полку Игореве», произведения, которое представляет собой смысловую карту древней княжеской Руси. Именно на этой карте и располагались семантические секвенции русского историала, соотносимые с символизмом сторон света и времен года, что и было главной grille de lecture в расшифровке событий, процессов и трансформаций древнерусской государственности.



Онтологическая карта-календарь Древней Руси («Слово о полку Игореве»)

Глава 4. Русский государственный Логос в монгольскую эпоху

Монголы как Гоги и Магоги

Автор «Слова о полку Игореве» видел главную угрозу для Руси и самой структуры русского мира в половцах и в княжеских усобицах. Но половцы, интегрированные в жизнь Руси и сами разрозненные и разделенные не менее русских князей, не были этой самой главной угрозой. Настоящая угроза пришла из тех же регионов Великой Степи, фактически из того же сегмента Троянового круга, что и ранее половцы. Но на сей раз это действительно привело к необратимым последствиям и к падению русской государственности. Речь шла о вторжении монголов Чингисхана¹ (ок. 1162 — 1227). Но точно так же как главная причина усиления влияния половцев ранее состояла в разрозненности русских князей, она же парализовала Русь во время монгольских завоеваний, которым русские князья пытались противостоять в одиночку, не сумев подняться до идеала единства и сплоченности, ярчайшим образом выраженного в аполлонической идеологии «Слова о полку Игореве». На сей раз сами половцы перед лицом монгольских армий оказались в таком же положении, что и русские, и половецкие князья, прежние властители Дикого Поля, бок о бок со своими русскими союзниками встретили в 1223 году первую волну монголов на реке Калка, где объединенные русско-половецкие войска потерпели сокрушительное поражение. Однако сразу после этого русские правители должного внимания этому поражению не уделили и никаких выводов из него не сделали. «Новые времена» раздоров и крамолы, о которых с сожалением писал автор «Слова о полку Игореве», наступили необратимо. И на сей раз Троянова Русь пала, а почти все ее области, за исключением полоцких земель на северо-западе, оказавшихся к тому времени под влиянием поднимавшейся Литвы, попали под власть Монгольской Империи, а после ее собственного распада — ее части, Улуса Джучиева, Золотой Орды.

Пришествие монголов с новой силой акцентирует линейную версию русского времени. Если эпоха Киевского единства и даже период раздробленности мыслились в целом в контексте аполлонической вечности, — первый период считался нормативным, а второй — упадническим («старое время»/ «новое время» «Слова»), — то теперь в полной мере начинает осознаваться христианский историал в его эсхатологической перспективе. В эпоху Владимира и Ярослава Мудрого составители летописей и политико-религиозных произведений преимущественно толковали семантику времени как «темный век» язычества и «светлый век»

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

христианства. Время сакрально-воинственного мировоззрения «Слова о полку Игореве» соотносило между собой образцовый «золотой век» прошлого («7 веков Трояна») и новые «темные времена» раздоров и половецких рейдов. И лишь с эпохи монгольских завоеваний в христианском контексте стал преобладать семантический вектор приближающегося или даже уже наступившего «*апокалиптического*» *будущего*. Так авторы Лаврентьевской летописи сообщают:

В год 6731 (1223). Всеволод Юрьевич ушел из Новгорода к отцу своему во Владимир, а новгородцы призвали к себе на княжение Ярослава Всеволодовича из Переяславля.

В тот же год пришли народы, о которых никто точно не знает, кто они, и откуда появились, и каков их язык, и какого они племени, и какой веры. И называют их татары, а иные говорят — таурмены, а другие — печенеги. Некоторые говорят, что это те народы, о которых Мефодий, епископ Патарский, сообщает, что они вышли из пустыни Етриевской, находящейся между востоком и севером. Ибо Мефодий говорит так: «К скончанию времен появятся те, которых загнал Гедеон, и пленят всю землю от востока до Евфрата, и от Тигра до Понтийского моря, кроме Эфиопии». Один Бог знает, кто они и откуда пришли, о них хорошо известно премудрым людям, которые разбираются в книгах. Мы же не знаем, кто они такие, а написали здесь о них на память о русских князьях и о бедах, которые были от этих народов. И мы слышали, что татары многие народы пленили: ясов, обезов, касогов, и избили множество безбожных половцев, а других прогнали. И так погибли половцы, убиваемые гневом Бога и пречистой его Матери. Ведь эти окаянные половцы сотворили много зла Русской земле. Поэтому всемилостивый Бог

В год 6731 (1223). Всеволод Юрьевич ушел из Новгорода к отцу своему во Владимир, а новгородцы призвали к себе на княжение Ярослава Всеволодовича из Переяславля.

В тот же год пришли народы, о которых никто точно не знает, кто они, и откуда появились, и каков их язык, и какого они племени, и какой веры. И называют их татары, а иные говорят — таурмены, а другие — печенеги. Некоторые говорят, что это те народы, о которых Мефодий, епископ Патарский, сообщает, что они вышли из пустыни Етриевской, находящейся между востоком и севером. Ибо Мефодий говорит так: «К скончанию времен появятся те, которых загнал Гедеон, и пленят всю землю от востока до Ефранта, и от Тигрь до Понетьскаго моря, кромѣ Ефиопья». Богъ же единъ вѣсть ихъ, кто суть и отколѣ изидоша, премудрии мужи вѣдять я добрѣ, кто книги разумно умѣть. Мы же их не вѣмы, кто суть, но сдѣ вписахом о них памати ради русских князий, бѣды, яже бысть от них. И мы слышахом, яко многы страны поплѣниша: Ясы, Обезы, Касогы, и половець безбожных множество избиша, а инѣхъ загнаша. И тако измроша убиваеми гнѣвом Божьимъ и пречистыя его Матере. Много бо зла створиша ти оканнии половци Руской земли. Того ради всемилостивый Богъ хотя погубити

хотел погубить и наказать безбожных сыновей Измаила, куманов, чтобы отомстить за христианскую кровь; что и случилось с ними, беззаконными. Эти таурмены прошли всю страну куманов и подошли близко к Руси на место, которое называется Половецкий вал¹.

и наказать безбожных сыны Измаиловы, куманы, яко да отмстить кровь христьянскую; еже и бысть над ними безаконными. Пройдоша бо ти таурмени всю страну Куманьску и придоша близь Руси, иде же зовется валь Половецкий.

Здесь следует обратить внимание на то, что летописец прямо указывает на место прихода «татар» (монгольского пламени², изначально противившегося Чингисхану, а затем интегрированного в его армии) в структуре времени — «к скончанию времен». Этот концепт становится новой семантико-хронологической доминантой в русском государственном сознании. *Русское время двинулось от идеала Святой Руси к эпохе Антихриста*. И «татары» («таурмены») были восприняты как библейский народ «Гогов и Магогов», который должен появиться с севера в «последние времена»³. У этого представления есть и иранские корни, поскольку оседлые иранцы считали этнически близких им кочевых иранцев Великой Степи, находившейся к северу от «Каспийских ворот», «сынами Тьмы»⁴. Позднее этот сюжет прочно связался с фигурой Александра Великого (356 — 323 до Р.Х.), который во время своего восточного похода столкнулся с «демоническими» племенами Великой Степи, и не будучи способным победить их, загородил им доступ в свои владения (к которым к тому времени относился и покоренный Иран) «железной стеной»⁵. Согласно иранской и отчасти эллинистической эсхатологии, созвучной библейской, в конце времен эти народы прорвут заграждение («прогрызут каменную стену») и хлынут на юг, уничтожая все на своем пути. В русском сознании конца удельного периода монголы были именно такой «демонической» силой.

При этом поражения половцев, прежних хозяев Великой Степи, с которой граничила Русь, летописец воспринимает как «заслуженное Божие наказание» за язычество. О гибели же русских князей на Калке он просто жалеет. Но главное, с точки зрения государственного миро-

¹ Летописные повести о монголо-татарском нашествии // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб.: Наука, 1997. С. 92 — 93.

² Позднее монголы, и в частности монгольский народ «татары», смешались в пространстве Великой Степи с преобладавшими там ранее тюрками, после чего этноним «татары» стал распространяться на тюркские народы — Поволжья, Кавказа, Крыма и т. д.

³ Гог и Магог упомянуты в Библии в Книге пророка Иезекииля (Гл. 38:2) и в Откровении святого Иоанна Богослова (Гл. 20:7). Упомянуты они (как «Яджудж и Маджудж») и в Коране (сура 18). *Всё S. Gog and Magog: Ezekiel 38 — 39 as Pre-text for Revelation 19, 17 — 21 and 20, 7 — 10*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. См. также: *Генон Р.* Царство количества и знамения времени.

⁴ *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

⁵ *Anderson A. R.* Alexander's Gate, Gog and Magog: And the Inclosed Nations. Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1932.

воззрения, уже произошло: монгольское вторжение акцентировало *дуалистическую* структуру русского времени, которое отныне устремилось к эсхатологической черте. Так под властью «сынов Тьмы» оказалась не только Тмутаракань, но и практически вся Русь. Святое солнце было поглощено ордами «Гогов и Магогов».

Объяснение причин успехов монголов, разорявших русскую землю, летописец видел в отходе от христианской веры.

За умножение беззаконий наших привел на нас Бог поганых, не им покровительствуя, но нас наказывая, чтобы мы воздержались от злых дел. Таки ми карами казнит нас Бог — нашествием поганых; ведь это бич его, чтобы мы свернули с нашего дурного пути¹.

За умножение беззаконий наших попусти Богъ поганяя не акы милуя ихъ, но нас кажа, да быхом встягнулися от злых дѣлъ. И сими казними казнитъ нас Богъ, нахоженьем поганых; се бо есть батоъ его, да негли встягнувшеся от пути своего злаго.

Сходным образом, то есть как божественное наказание за отступление от истинной религии и норм благочестия, библейские пророки — прежде всего Иеремия² — объясняли успехи вавилонян (Навуходоносор) в завоевании Иерусалима и последующее вслед за этим Вавилонское пленение. Дать победу над «народом Божиим» мог только сам Бог, в наказание за его неверность. Также объяснили успехи северных варваров («киммерийцев») жрецы Древней Ассирии, сформулировавших представление об особой стране Умман-Манда, войска которой непобедимы именно потому, что всемогущие ассирийские боги наделили их такой мощью, чтобы наказать ассирийцев, забросивших свои жертвоприношения. В обоих случаях речь шла о пришествии «народов севера», локализованных на территории Турана, то есть Великой Степи, откуда на Русь и пришли монголы³.

Еще более конкретно выражается автор Тверской летописи:

Но все это случилось не из-за татар, а из-за гордости и высокомерия русских князей допустил Бог такое. Ведь много было князей храбрых, и надменных, и похваляющихся своей храбростью. И была у них многочисленная и храбрая дружина, и они хвалились ею⁴.

Но не сихъ же ради сие случися, но гордости ради и величания рускыхъ князь попусти Богъ сему быти. Бѣша бо князи храбры мнози, и высокоумны, и мящесе своею храбростию съдѣловающе. Имѣяхуть же и дружину многу и храбу, и тою величающеся.

Здесь причина успехов татар видится не просто в отвлеченно-обобщенных «грехах» русских людей, но в «гордости и высокомерии русских

¹ Летописные повести о монголо-татарском нашествии. С. 96 — 97.

² Книга пророка Иеремии.

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

⁴ Летописные повести о монголо-татарском нашествии. С. 108 — 109.

князей». Русские князья были главными носителями русского Логоса, но утратив связь с логикой и онтологией русского единства, они отступили от высших областей этого Логоса, опустившись на уровень «гордыни», «похвальбы» и «надменности». Это созвучно этике «Слова о полку Игореве», но еще более подкреплено христианским осуждением гордыни — как главного греха, приведшего к падению «первого из ангелов» — Сатаны.

Важно подчеркнуть, что русские летописи, описывая с ужасающими подробностями зверства монголов, подчеркивают, что их гнев обрушился прежде всего на церкви, монастыри — то есть русские святыни. В этом виделось подтверждение inferнальной природы «татар» и их миссии, семантически сходной с тем, что черти творят с грешниками в аду. Русь спускалась в ад, а солнце (солнечная дева) было похищено и заключено в темницу гипохтоническим чудовищем. Обобщенный образ монгольских правителей — Калин-царь, Тутарин, Батыга, Мамай и т. д. — в народной культуре с этого времени тесно связался с образами inferнальных существ — Змея, Дракона, Идолища Поганого, Соловья-разбойника и т. д.

Новая версия русского времени: рождение надежды

Хотя по мере знакомства с монголами в период пребывания Руси в составе Золотой Орды их «демонический» образ несколько притупился, самая главная черта русского государственного аполлонизма отныне состояла в том, что время русской истории приобрело линейный характер, обращенный стрелой к последним временам. Несмотря на то, что монголы оказались не последним испытанием и «мир не кончился», хотя конец Святой Руси мог вполне восприниматься как «конец света», государственный Логос был обращен в будущее, и полюс приближающегося прихода Антихриста стал важнейшей *структурной составляющей* русского мировоззрения. Антихрист был близок и аффектировал саму структуру русского историала. Это вполне соответствовало православно-византийскому истолкованию фигуры «катехона», «удерживающего», статусом которого была наделена Византийская Империя и отчасти и косвенно само русское православное государство.

Однако после того, как власть монголов стабилизировалась, и русские князья и высшее духовенство увидели, что правители Золотой Орды даже после перехода в ислам относятся к православию вполне терпимо, сохранив при этом на Руси великокняжескую систему и полномочия удельных князей, линейность этого времени приобрела иное содержание. С какого-то момента — скорее всего, со второй половины XIV века, когда в самой Орде началась «Великая замятня» — на горизонте будущего наряду с ожиданием худшего (Антихриста) появился луч надежды на освобождение и возрождение независимой державы.

В этот период складывается целый цикл житий русских мучеников — чаще всего князей, пострадавших за христианскую веру в Орде и замученных татарами за отказ от исполнения действий и обрядов,

несовместимых с христианством. Автор «Жития Михаила Ярославича Тверского»¹ отмечает ухудшение отношения к христианам после принятия ислама ханом Узбеком (ок. 1283 – 1341).

И когда прокняжил он год на великом княжении, воцарился (в Орде) другой царь, именем Узбек. И увидел Бог мерзкую веру сарацинскую; и от того времени не стали (татары) щадить рода христианского, как говорили о подобном царские дети, бывшие в плену в Вавилоне: «Предал нас в руки царю немилостивому, законопреступному и лукавейшему на всей земле»².

И князившу ему лѣто в великомъ княжении, и сѣде инъ царь, именем Озбѣкъ. И видѣ Богъ меръскую вѣру срацинскую, и оттолѣ начаша не щадити рода крестьяньска, якоже бо о таковых рекоша царския дѣти, въ плѣну в Вавилонѣ сущии, глаголаху: «Предастъ ны в руцѣ царю немилостиву, законопреступну, лукавнѣйшу паче вся земля».

И все же ислам, принятый правителями монголов, резко отличался от арабского, который почти всегда обращал все подвластное население в мусульманство с помощью прямого насилия. Правители же Орды следовали в большей степени законам «Ясы» Чингисхана, предписывавшей монголам уважать веру любого покоренного народа³. Но в любом случае многие русские князья приняли в Орде мученическую кончину за верность своей религии. Так, в XIII и XIV веках множится число русских святых мучеников, что постепенно создает культуру русского сопротивления, освященного волей к обретению полной политической и религиозной свободы.

К концу XIV века происходит перелом, и победа, одержанная русскими войсками в Куликовской битве в 1380 году над армией монгольского беклярбека Мамаю (ок. 1335 – 1380), стала поворотным моментом, когда русское время получило ориентацию к свободе и возрождению, осознанным как нечто вполне достижимое. Но это время надежды, взлелеянное героизмом и стойкостью русских мучеников и позднее русских воинов, способных бросить татарам открытый вызов и даже в определенных ситуациях их победить, все же всегда соотносилось с логикой движения истории к «последним временам». Сама христианская эсхатология полагает в будущем «приход Антихриста», а вслед за ним Второе Пришествие Христа. В некоторых версиях эсхатологических пророчеств фигурирует также короткое время духовного расцвета, которое следует за эпохой Антихриста и предшествует непосредственно завершению всей истории и приходу Спаса-в-силах.

¹ Житие Михаила Ярославича Тверского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6.

² Там же. С. 72 – 73.

³ Хара-Даван Э. Русь монгольская: Чингис-хан и монголосфера. М.: Аграф, 2002.

В XIV веке на Русь приходит и традиция православного монашеского исихазма. В самой Византии ее возрождение и придание ей законченной философской формы связано с деятельностью выдающегося православного подвижника святого Григория Паламы¹ (1296 – 1359). На Руси исихазм первой волны начинает распространяться с тем, кого принято называть «игуменом земли русской» святым Сергием Радонежским (ок. 1314 – 1392). Почитание святого Сергия постепенно приобрело невероятный размах. Сергей Радонежский активно возрождает традиции русского монашества, испытавшего на себе удар монгольского завоевания, и отныне русские монастыри становятся живой средой рождения новых исторических концепций — вплоть до сформулированного впервые псковским монахом Филофеем (ок. 1465 – 1542) учения о Москве Третьем Риме². Но идеология русского — московского — византизма³ начинает формироваться еще в XIII веке и прежде всего в исихастской среде.

Ареопагитики

Важнейшей вехой в освоении русскими глубин православной метафизики является перевод на церковно-славянский язык трудов Дионисия Ареопагита⁴. Этот огромный труд, требовавший выработки не существовавшей ранее в славянском языке изощренной метафизической терминологии, проделал в 1371 году афонский монах Исая, бывший сербом (по другой версии болгарин), близким к круту последнего патриарха Второго Болгарского царства Евфимия Тырновскому (ок. 1325 — ок. 1403). Текст славянских «Ареопагитик» привез на Русь другой ученик Евфимия Тырновского Григорий Цамблак (ок. 1364 — ок. 1420), поставленный «Киевским» митрополитом на Литовскую кафедру по настоянию литовского князя Витовта (ок. 1350 – 1430), стремившегося получить независимость от Московской метрополии⁵.

В. В. Колесов определяет значение «Ареопагитик» для становления русского мировоззрения следующим образом:

«Ареопагитики» предложили славянам совершенно новый взгляд на мир и на слово, объединенный смыслом вещей и значением слов. Это был поворот сознания, который постепенно распространялся на все большие круги православного люда и со временем стал выражать главную идею национальной ментальности: *русский реализм* — утверждение равноценности как мира дольного, так и мира небесного; идея столь же важна, как и вещь, и вещь невозможна вне своей идеи, потому что тогда она просто *тело без духа*. Это тот самый корень русской духовности, ко-

¹ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1996.

² Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.).

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

⁴ Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб.: Алетея, 2002.

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта.

торый так часто отрицают даже ее носители. Логос важнее рации, духовность крепче ментальности¹.

Показательно, что хронологически распространение «Ареопагитик» на Руси совпадает с первой волной исихазма и подъемом монашества в эпоху Сергия Радонежского. «Ареопагитики» широко цитировались в исихастских спорах как безусловный авторитет, и для понимания учения святого Григория Паламы и особенно темы «нетварного Света» структура неоплатонической метафизики «Ареопагитик» имела перво-степенное значение.

Содержание корпуса «Ареопагитик» представляет собой емкое изложение неоплатонической философии, близкой к Проклу² (412 – 485), признанное при этом церковной традицией как подлинный и авторитетный текст³. То, что автор «Ареопагитик» был убежденным христианином, нет никаких сомнений, но при этом столь же очевидно, что он разделял основные положения неоплатонической философии в том виде, в котором она сложилась в V веке в Афинской школе — под сильным влиянием Пергамской⁴. Введение всего текста целиком в пространство русской книжности закладывало *основание для становления русской православной философии в ее неоплатоническом измерении*. Это особенно важно в силу того, что платонизм и неоплатонизм как его наиболее последовательное и детальное развитие, включающее в себя также оригинально переосмысленное наследие Аристотеля, являются наиболее последовательной, законченной и совершенной формой эксплицитного развертывания Логоса Аполлона⁵. Конечно, христианство как таковое и сакральная структура вертикальной организации русской политической онтологии в контексте «Трояновой Руси» «Слова о полку Игореве» сами по себе представляли аполлонические структуры, но именно полноценный платонизм (и неоплатонизм), представленный в «Ареопагитиках» с предельной ясностью, позволял осмыслять и культивировать Логос Аполлона во всех его диалектических деталях и нюансах. И хотя по-настоящему «Ареопагитики» вошли в русскую культуру лишь намного позднее — в XIX веке в ходе разработки основ «русской религиозной философии» как софиологии, уже начиная с XIV века и с переводов монаха Исаии русское монашество и образованный класс получили в свое распоряжение грандиозный *философский аппарат*, скрупулезно скопированный с греческого, на основе которого становились возможными самые совершенные и взвешенные метафизические формулировки. Между XIV и XIX веками на Руси не раз предпринимались попытки и новых переводов, приближенные к совре-

¹ Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 4. Мудрость слова. С. 99.

² Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси: Мецниереба, 1972; Он же. Платоновская теология. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.

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

⁴ Там же.

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса.

менному тем эпохам языку. Один из них был сделан монахом Чудовского монастыря Евфимием (? — 1705) в XVII веке, другим афонским монахом и выдающимся русским мистиком Паисием (Величковским) (1722 — 1794) на самой поздней волне распространения исихазма в России¹.

Важнейшим моментом «Ареопагитик», изложенным в трактате «О мистическом богословии»², было учение о разделении всей области богословия на апофатическую, апофатικός (не выразимую в языке и более того, не имеющую бытия) и катафатическую, катафатικός (выразимую в языке с помощью символов и относящуюся к бытию). Апофатический подход выражал главную мысль неоплатонизма: Единое (Ἐν), если оно по-настоящему единое, не может быть отождествлено с бытием, то есть его *нет* — по крайней мере в том смысле, как *есть* все остальное, включая высшие духовные существа. Это в целом прекрасно сочеталось с принципом непознаваемости Бога и бездны, лежащей между Творцом и творением, что является фундаментом креационизма и христианского богословия в целом. Но неоплатоническое толкование Единого как *апофатического* начала закрепляло линию открытого *трансцендентного созерцания*, уходящего в самые последние горизонты Божества. Сверх-сущий характер Бога открывал всю «небесную иерархию» сверху, утверждая *превыше* всех умных светов, сияний и свечений недостижимый и непроницаемый *божественный мрак* (θεῖος ὑνόφος или του θείου σκότος), который является одновременно «пресветлым», то есть *более светлым, чем сам свет*. Апофатическое созерцание есть восхождение от множественности к простоте и достигается не умножением созерцаемых предметов, но их *вычитанием* — вплоть до приближения к предельной и всегда недоступной *простоте* Бога.

Катафатическое же богословие представляет собой не стремление радикально погасить воспринимаящую деятельность сознания, но развернуть цепочку *символических соответствий*, где каждая низшая вещь — предмет, животное, стихия, явление окружающего мира вплоть до его мельчайших частичек — читается как указание на более высокие — духовные, световые, небесные — сущности. То, что у неоплатоников называется «идеями» или «эйдосами», в «Ареопагитиках» представлено в фигурах ангельских чинов (всего девять: три по три), из которых и строится небесная иерархия. Высшим отражением на земле этой небесной иерархии³ является церковная иерархия⁴, также состоящая из трех основных ступеней — епископы, иереи, дьяконы. Все вещи мира, а также события, соотношения, пропорции и тела, также вписаны в *триадическую структуру* духовного светового космоса. Путь катафатического богословия состоит в том, чтобы восходить по ступеням созерцания от низшего к выс-

¹ Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. Древнерусские ареопагитики: исследования и тексты. М.: Круть, 2002.

² Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. Сочинения.

³ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения.

⁴ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения.

шему — вплоть до прямого опыта восприятия световых небесных миров и их архетипических фигур: ангелов, умных духов. Такой катафатический подход прекрасно гармонировал с представлением о *сакральной природе* мира, а также человека, государства, стихий и тел, отраженным в древнерусском мировоззрении.

Обе линии богословия — апофатическая и катафатическая — организованы в «Ареопагитиках» строго вертикально, всемерно укрепляя аполлоническую составляющую русского православного Логоса.

Проведение различия между апофатикой и катафатикой, а также между миром земным и миром небесным, требовало сосредоточения внимания на самом процессе мышления. В духе платонизма постепенно здесь стали различаться такие явления, как «ум» и «разум», что соответствовало греческой паре νοῦς (νόησις) и διάνοια. Первое соответствовало цельному и симультанному схватыванию (интеллектуальной интуиции), второе — опосредованному процессу рефлексии, рационального анатомирования осмысляемой вещи или понятия в ходе логических операций. Небесный мир можно увидеть лишь умными, духовными очами. Внешний же телесный мир человек познает с помощью аналитического разума. Это строгое различие двух видов мышления, обращенного вовнутрь и вовне с соответствующими терминами, обозначающими каждую из этих интеллектуальных процедур, позволяло русским внятно и системно строить теорию познания. По сути, именно это различие и определяет природу философии как таковой. Со времени Парменида *истина* (ἀλήθεια), постигаемая лишь цельным интегральным умом, свободным от множественности, противопоставляется *мнению* (δόξα)¹. Отталкиваясь от осмысления этого различия, многократно и разносторонне вводимого «Ареопагитиками», русские могли начинать *выстраивать философскую традицию*. Религиозно-богословский контекст в данном случае только способствовал этому, поскольку все христианское учение строится как раз на различии между видимым и невидимым, трансцендентным и имманентным, небесным и земным, тварным и нетварным. Ум постигает суть, разум — естество. При этом апофатика *разводит* два полюса — трансцендентный («тьма, превышая света») и имманентный, а катафатика снова восстанавливает между ними градуальную связь — нижнее, земное, телесное, постигаемое разумом есть *символ* верхнего, небесного, духовного, постигаемого интеллектуальной интуицией. И этого достаточно для начала построения как онтологических, так и гносеологических систем.

В XIV веке мы видим как начинается всесторонний подъем русского самосознания. В исихазме и «Ареопагитиках» речь идет о внутреннем умном делании, пробуждающем могущество души

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

русского монашества. Вертикальный опыт трансцендентного созерцания и откровения «нетварного Фаворского света» в сердце исихаста вел к преображению самой души монаха, наделяя его лично и всю окружающую его среду особым *световым измерением*. Параллельно этому шел интенсивный рост и политического самосознания, воплощенный в воле к свободе и единству Руси, причем путь к свободе лежал через единство и сплоченность. Это также было вертикальным измерением, и не случайно великого князя Димитрия Донского (1350 — 1389) на Куликовскую битву благословил сам Сергей Радонежский, «игумен русской земли».

Хотя «Ареопагитики» были переводом, но сам факт наличия этих фундаментальных текстов на церковно-славянском языке менял параметры русского мышления. Отныне был открыт терминологический и концептуальный простор для очень тонких философских различий, на проведение которых трудно было рассчитывать без соответствующего аппарата.

Так еще в эпоху монгольской власти на Руси начинался процесс реставрации всей полноты аполлонического измерения русского Логоса.

Задонщина: конец «невеселого времени»

Победа, достигнутая в Куликовской битве, была воспета в важнейшем тексте того периода — поэме «Задонщина». Структура и даже отдельные обороты речи, метафоры, сравнения, риторические приемы не оставляют сомнения в том, что ее автор не просто был хорошо знаком со «Словом о полку Игореве», но и старался всячески ему подражать и следовать. Причем в некоторых случаях становится ясно, что автор неправильно прочитал или понял устаревшие к тому времени слова или формулы. Так, чарующий рефрен «Слова о полку Игореве» — О Руская земле! Уже за шеломянемъ еси!¹ — превратился у него в довольно бессмысленное выражение «Руская земля, то первое еси как за царем за Соломоном побывала», где «за шеломянемъ» («за холмом») было прочитано как «за Соломоном».

Но в целом автор «Задонщины» был нацелен на создание именно программного идеологического текста, чем было и «Слово о полку Игореве». И как «Слово» стремилось восстановить полную онтологическую картину русского единства, «земли Трояна», воспевая подвиги и величие князей Святой Руси и призывая новое поколение следовать за этим вечным и неизменным идеалом, так и «Задонщина» описывает победу над Мамаем на Куликовом поле не просто как военный успех, но как *парадигмальный жест* русской истории, с которого начинается перелом в тяжелой эпохе монгольского владычества.

Саму историю этого владычества автор «Задонщины» описывает так:

Пойдем, братья, в северную сторону — удел сына Ноева Афета, от

Пойдем, брате, тамо в полунощную страну — жребия Афетова, сына

¹ Слово о полку Игореве. С. 256.

которого берет свое начало православный русский народ. Взойдем на горы Киевские, взглянем на славный Днепр, а потом и на всю землю Русскую. И после того посмотрим на земли восточные — удел сына Ноева Сима, от которого пошли хинове — поганые татары, басурманы. Вот они-то на реке на Каяле и одолели род Афетов. С той поры земля Русская невесела; от Калкской битвы до Мамаева побоища тоской и печалью охвачена, плачет, сыновей своих поминая, — князей, и бояр, и удалых людей, которые оставили дома свои, жен и детей, и все достояние свое, и, заслужив честь и славу мира этого, головы свои положили за землю за Русскую и за веру христианскую¹.

Так, от поражения на реке Калке, когда «хинове» (здесь «народы Востока», отличные от самих славян, народа Иафета — то есть монголы) одержали решающую победу, владычество «татар» длится до Мамаева побоища, Куликовской битвы. «Задонщина» уточняет:

А от Калкской битвы до Мамаева побоища сто шестьдесят лет².

А от Калатские рати до Момаева побоища 160 лѣт.

Это — «невеселое время Руси». Но и в этот период плача и поминовения погибших не прерывается традиция *мучеников за Русь*. «Невеселое время» «Задонщины» кончается на Куликовской битве. Именно здесь снова открывается единство Руси. Жертвы всех русских воинов и подвижников достигают критической концентрации, и русские снова становятся на путь возрождения. Символом его отныне является образ князя Дмитрия Донского, главного героя поэмы.

В отличие от персонажей «Слова о полку Игореве», чья разрозненность и раздоры привели в конце концов к гибели земли русской, главные фигуры «Задонщины» действуют совсем по-другому. В них просыпается дух древнерусского единства и солидарности.

К славному городу Москве съехались все князья русские и говорили таково слово: «У Дона стоят татары поганые, Мамай-царь у реки Мечи,

К славному граду Москвѣ съехались вси князи руские, а ркучи таково слово: «У Дону стоят татарова поганые, и Момай царь на реки

¹ Задонщина. С. 104 — 105.

² Там же. С. 106 — 107.

между Чуровым и Михайловым, хотят реку перейти и с жизнью своей расстаться нам во славу».

И сказал князь великий Дмитрий Иванович: «Брат, князь Владимир Андреевич, пойдем туда, прославим жизнь свою, удивим землю, чтобы старые рассказывали, а молодые помнили! Испытаем храбрецов своих и реку Дон кровью наполним за землю Русскую и за веру христианскую!»¹

Теперь «все князья русские» (хотя это и не соответствовало исторической картине) собираются вместе и принимают решение не просто пострадать «за землю Русскую и за веру христианскую», но и победить («хотят реку перейти и с жизнью своей расстаться нам во славу»).

После жестокой битвы, где пало много воинов с обеих сторон, русским удастся стяжать победу. О ней автор «Задонщины» говорит так:

Уже по Русской земле разнеслось веселье и ликование. Преодолела слава русская хулу поганых. Уже низвергнут Див на землю, а гроза и слава великого князя Дмитрия Ивановича и брата его, князя Владимира Андреевича, по всем землям пронеслись. Стреляй, князь великий, по всем землям, рази, князь великий, со своей храброй дружиной поганого Мамахиновина за землю Русскую, за веру христианскую. Уже поганые оружие свое побросали, а головы свои склонили под мечи русские. И трубы их не трубят, и приуныли голоса их².

Куликовская битва не стала окончательной победой русских над Ордой, и в скором времени монголы провели против русских карательную операцию и возобновили выплату дани. Но теперь русские опирались не только на мученичество своих святых и павших героев, но и на *опыт победы*. «Невеселое время» в принципе кончилось, и Московская Русь стала уверенно набирать силы, постепенно освобождаясь от Орды все больше и больше.

«Задонщина» при всем сходстве со «Словом о полку Игореве» и нарочитом подражании ему имеет дело уже с совершенно иной сакральной географией Руси. Центр ее сместился к Владимиру и Москве. Запад-

на Мечи, между Чюровым и Михайловым, брѣсти хотят, а предати живот свой нашей славѣ».

И рече князь великий Дмитрий Иванович: «Брате, князь Владимиръ Андреевичъ, пойдем тамо, укупим животу своему славы, учиним землям диво, а старым повесть, а молодым память. А храбрых своих испытаем, а реку Дон кровью прольем за землю за Рускую и за вѣру крестьянскую!»

Уже бо по Руской земле простреся веселие и буйство. Вознесся слава руская на поганых хулу. Уже бо вержено Диво на землю, и уже грозы великаго князя Дмитрея Ивановича и брата его князя Владимира Андрѣевича по всем землям текут. Стрѣляй, князь великий, по всѣмъ землям, стрѣляй, князь великий, с своею храброю дружиною поганого Мамахиновина за землю Рускую, за вѣру христьянскую. Уже поганые оружия своя повергоша, а главы своя подклониша под мечи руские. И трубы их не трубят, и уныша гласи их.

¹ Задонщина. С. 106–107.

² Там же. С. 116–117.

ные области оказались под властью Польско-Литовского королевства. Вся онтологическая и семантическая картина Трояновой земли с ясным пространственно-временным символизмом была нарушена и искажена. Показательно, что в «Задонщине», несмотря на упоминание некоторых мифологических персонажей — в частности, Дива, и поэтическое описание животных и стихий, *сакральный космос утрачивает свою структурную ясность*. Параллельно этому в тексте столь же много христианских элементов, как и в остальных памятниках древнерусской письменности. При этом задача автора «Задонщины» состоит в том, чтобы воссоздать древнерусскую чисто аполлоническую идеологию «Слова» применительно к новой — владимирско-московской — действительности. Так происходит перенос карты Древней Руси на Русь Московскую. Это касается не только географии, но и семантики и онтологии.

«Задонщина» начинается с предложения объединения русских вокруг Москвы и одновременно с отбрасыванием «татар» на восток, откуда они и пришли.

Братья и друзья, сыновья земли Русской! Соберемся вместе, составим слово к слову, возвеселим Русскую землю, отбросим печаль в восточные страны — удел Симов, и восхвалим победу над поганым Мамаем, а великого князя Дмитрия Ивановича и брата его, князя Владимира Андреевича, прославим!¹

Снидемся, братия и друзи и сынове рускии, составим слово к слову, возвѣселим Рускую землю и возвѣрзем печаль на Восточную страну — в Симов жребий и воздадим поганому Мамаю побѣду, а великому князю Дмитрею Ивановичю похвалу и брату его, князю Владимиру Андрѣевичу.

Русская земля снова в центре, но этот центр сам по себе уже сместился к востоку. Больше нет места в сакральной географии Черному морю и тем более Тмутаракани с ее загадочным идолом. Киевская Русь «Слова» проецируется на Московскую Русь «Задонщины», но эта проекция оставляет существенные структурные лакуны. Московская Русь глубоко исторична и живет ожиданием окончательного освобождения от татар. В ней нет той оси вечности, которая определяла сущность солярной онтологии Киевской Руси. Единство этой новой Руси строится на иных принципах, и христианская традиция, за четыреста лет глубоко укоренившаяся не только в государстве, но и в народе, стала отныне безальтернативной основой нового — московского — мировоззрения. И тем не менее связь «Задонщины» со «Словом о полку Игореве» показывает глубинную преемственность самого аполлонического Логоса, переходящего от недвойственной вечности к проблематичной исторической перспективе, где эсхатология отчетливо доминирует и баланс надежд и ужаса в отношении будущего представляет важнейшее семантическое ядро.

¹ Задонщина. С. 104–105.

Глава 5. Эсхатологический взлет Московского Логоса

Амбивалентная апокалиптичность

XV век русской истории был фундаментальным и ключевым в ее общей структуре. Именно тогда происходит падение Константинополя и окончательное освобождение от власти Золотой Орды. Это было «новое начало» русской истории и русской государственности, что сопровождалось утверждением новой версии аполлонического Логоса. Мы говорили, что в монгольскую эпоху государственное время становится все более линейно ориентированным и обращенным к эсхатологической точке — к будущему. Также мы видели, что по мере укрепления Москвы и ослабления Золотой Орды это эсхатологическое будущее приобретало не только негативное, но и оптимистическое измерение, что создавало идеологический контекст *амбивалентной апокалиптичности*. Этот контекст предопределял не только XV век, но во многом и XVII, став на определенный период концептуальной основой Московского Логоса. Русское государство-время¹ было полностью захвачено структурами истории в ее христианском толковании. Именно в XV веке недואльный и сконцентрированный вокруг вечной оси древнерусский Логос Аполлона окончательно переходит к дуально-исторической модели, акцентируя не столько «эллинско-платоническую»² структуру, сколько «иранско-дуалистическую»³. Уже в монгольскую эпоху «культура ожидания» стала преобладать над «культурой вечности», но когда Москва освободилась окончательно, эсхатологический характер линейного времени, ориентированного к своему концу, стал, по сути, единственной формой, предопределявшей государственный образ русской мысли.

Амбивалентная апокалиптичность ярче всего проявилась в двух полюсах. Один из них ставил акцент на темной и страшной стороне апокалипсиса, надвигавшейся на Русь как часть православного мира. Здесь преобладали представления о скором приходе Антихриста и приближающемся Конце Света. Они были созвучны настроениям, широко распространенным на Руси в самом начале монгольского нашествия. Но в XV веке они питались прежде всего положением дел в Византийской Империи, которая балансировала на грани падения перед лицом усиливающегося давления османов, постепенно захвативших не только земли Византии в Малой Азии, но и значительную часть Балкан. Это сопровождалось унией Константинополя с католическим Римом, заключенной в ходе Ферраро-Флорентийского собора, проходившего в 1438 – 1445 го-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

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

дах в Италии. В глазах тех, кто не принял унию, и прежде всего в глазах Московской Руси, жестко отвергшей в лице Василия II (1415—1462) и русского духовенства апостасию греков и изгнавшей униатского митрополита Исидора (ок. 1390—1463), это означало утрату Византией своей роли последнего оплота православия¹. Падение же Константинополя от рук османов в 1453 году выглядело как закономерная расплата за отступление от истинной веры. В пессимистической версии такого эсхатологического анализа преобладало мрачное ожидания отныне *всеобщей апостасии*. Если пала Византия, то это значило, что «сын погибели» теперь может беспрепятственно прийти в мир. Начинается «время Антихриста», и любые события, а особенно катастрофы, убоицы, упадок нравов и даже относительно локальные происшествия, отныне воспринимались в этом тревожном контексте.

Негативное ожидание: нестяжатели

В Московской Руси эта линия ярче всего была представлена последователями русского монаха и подвижника Нила Сорского (1433—1508). Нил Сорский посетил Палестину и Афон в период 1475—1485 годов и вынес из долгого пребывания в среде греческого монашества глубокий опыт «умного делания», отчасти возродив исихастскую традицию на Руси. Он также реформировал монастырский устав, перейдя от общежительного устройства к скитскому. Скит отличался от общежительного (киновийного) монастыря тем, что не имел в своем владении земель, крестьян или крупной собственности. Скитские храмы представляли собой простые и почти совсем не украшенные постройки. Монахи жили только своим трудом на существенном отдалении от населенных пунктов. Для Московской Руси это было нововведение, поскольку монастырские хозяйства в XV веке представляли собой значительную часть всех обрабатываемых территорий; сами монастыри, расположенные как в городах, так и в отдалении от них, в любом случае были важнейшими культурными, социальными и даже экономическими центрами; а общежительное монашество составляло значительную часть населения в целом. Реформа Нила Сорского ставила более жесткие условия для приема в скит, нежели в обычных киновийных монастырях того времени.

В целом такая реформа вполне могла бы стать частью общего духовного возрождения, начавшегося на Руси с эпохи Сергия Радонежского. Но здесь важно, что Нил Сорский посетил греческие монашеские центры спустя всего двадцать лет после падения Константинополя. В сознании греков то, что случилось с Византией, было явным признаком наступления «последних времен». Антихрист пришел, катехон (византийский Император) «был взят от среды», всемирное православное царство пало. Именно этот настрой и обуславливал призыв греческих монахов

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

полностью удалиться от мира, оборвать все связи с обществом, в котором теперь уже необратимо воцарился «сын погибели». Нил Сорский переносил на Русь именно этот ранний поствизантийский апокалиптизм, который воплощал в себе семантику вектора «негативного времени». Время отныне текло только вниз, и Османская Империя, в которой оказались греческие православные монахи, больше не была катехоном, государство было десакрализовано, утратило свою сотериологическую онтологию¹. Нил Сорский переносил этот настрой и на Русь, трактуя нестроения, эксцессы и злоупотребления власти, а также отклонения от высоких норм благочестия в самой Церкви, в том числе и в монастырях, как явные знаки апостасии — может быть, не такой очевидной, как в Византии, где православная Империя рухнула, но явно приближающейся все больше и больше. В такой ситуации от мира надо было бежать как можно дальше, и все, что напоминало его, — богатое убранство церквей, процветающие монастырские хозяйства, активная роль церковных иерархов в политической жизни, — должно было быть упразднено, так как слишком велик был риск «заражения» веры духом апостасии.

Таким образом, Нилом Сорским закладывалось основание для *негативной* (или пессимистической) версии «культуры ожидания». Позднее же его последователи — в частности, Вассиан Патрикеев (ок. 1470 — 1531) — превратили отдельные высказывания и действия своего вдохновителя в самостоятельную идеологию, получившую название «*нестяжательство*». Нестяжательство в более общем понимании было обязательной стороной христианского монашества, но у последователей Нила Сорского оно приобретало дополнительную идеологическую нагрузку — императива *отстранения религии от государства*. Именно в миру и соответственно в государстве дух «последних времен» распространялся полнее всего. Поэтому сама Церковь призвана была стягиваться к внутреннему зерну, бежать от мира в леса, пустыни и удаленные скиты, не имевшие никаких излишеств и вообще каких-либо пересечений с государством, где христианам только и возможно было еще спастись в последние времена.

В политике на нестяжательство Нила Сорского и его сторонников по прагматическим соображениям сделал ставку Иван III (1440 — 1505), поскольку он полагал, что сокращение церковных и монастырских владений будет способствовать централизации царской власти. Но в целом эта линия все же осталась второстепенной, лишь время от времени прорываясь на уровень государственной идеологии — и то скорее как настроение и тяжелое апокалиптическое представление, нежели как стройная система взглядов.

Нестяжательство как идеология может рассматриваться как смещение центра тяжести в православном мировоззрении от «холизма» к «индивидуализму». Эти термины предложил в качестве основной мето-

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

логии для анализа социологической структуры общества французский социолог Луи Дюмон¹ (1911 — 1998). По Дюмону, «холизм» представляет собой такой тип общества, где главный акцент падает на общественные структуры, установки и институты, а индивидуальное начало полностью им подчинено. Ярким выражением такого подхода является сословное общество и европейское Средневековье в целом, включая институты монашества (прежде всего киновийное монашество христианского Востока и монашеские ордена христианского Запада). «Индивидуализм» переносит акцент на индивидуума, что в европейской истории отражено в протестантизме, а позднее — в становлении капиталистического общества, основанного на индивидуалистическом начале, противопоставленном традиционным социальным институтам «холистского» толка. Несмотря на то, что оставались всецело в контексте традиционного православия, но типологически их взгляды можно рассматривать как предварительное обозначение вектора в направлении именно индивидуализма, хотя и не доведенное до таких экстремальных форм, как на Западе. Именно так позднее и интерпретировали это течение представители русского либерального западничества.

Возвращение ангелов

Второй полюс амбивалентной апокалиптичности сводился, напротив, к оптимистическим ожиданиям. Здесь акцент падал на собственно русскую судьбу и всемирно-историческую миссию русского государства, которое практически синхронно во второй половине XV века удержало истинную православную веру, отбросив унию и разорвав отношения с уклонившимся в «папешскую ересь» Константинополем, и после окончательного упадка Золотой Орды осталось *единственным* независимым и могущественным православным государством. Тем самым в глазах русских состоялось *translatio Imperii*, перенос функции катехона из Византийской Империи на Русь, которая отныне также становилась именно *Империей*, а ее правитель, великий князь принимал на себя функцию православного василевса, катехона².

В этом смысле весьма показательна составленная в XV веке, вероятно изначально на русском языке, «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году»³, которая — при всем драматизме красочно и проникновенно описываемых в ней событий — трактует само падение Константинополя в ключе *оптимистической русской эсхатологии*. В тексте говорится, что ее автором является некий «Нестор Искандер», славянин, лично участвовавший в последней обороне Царьграда, а за-

¹ Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997; Он же. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. М.: Евразия, 2001.

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

³ Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. СПб.: Наука, 1999.

тем взятый в плен и насильно обращенный в ислам. Достоверно о личности автора ничего не известно. В целом же текст «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 году» емко описывает основную структуру русской трактовки этого события, где главный акцент падает на предсказание относительно грядущего освобождения Константинополя русскими и становление русского царя всемирным и православным правителем.

В самом начале «Повести» автор приводит пророчество о судьбе Нового Рима, которое Император Константин Великий (288 — 337) получает еще до основания Константинополя. Он описывает этот эпизод из жизни Константина I так:

Сам цесарь находился в Византии. Когда же было подготовлено место, собрал цесарь вельмож, и мегистанов, и магистров и начал обсуждать, где стоять стенам, и башням, и воротам городским. И велел размерить место на три стороны, и кажда сторона длиною в семь верст, так как было то место между двумя морями — Черным и Белым.

И вдруг выползла из норы змея и поползла по земле, но тут ниспал с поднебесья орел, схватил змею и взмыл ввысь, а змея стала обвиваться вокруг орла. Цесарь же и все люди смотрели на орла и на змею. Орел же на недолгое время скрылся из глаз и, показавшись снова, стал снижаться и упал со змеей на то же самое место, ибо одолела его змея. Люди же, подбежав, змею убили, а орла у нее отняли. И был цесарь в великом страхе, и, созвав книжечеев и мудрецов, рассказал им об этом знамении. Они же, поразмыслив, объявили цесарю: «Это место "Седьмохолмный" назовется, и прославится, и возвеличится во всем мире больше всех городов, но поскольку встанет город между двух морей и будут бить его волны морские, то суждено ему поколебаться.

Сам цесарь пребывааше в Византию. Егда же уготовиша мѣсто, събра цесарь велмож и мегистан и магистровъ, и начат умышляти, како быти стенам и стрелницам и вратам градцким, и повелѣ размерити место на три углы, на все стороны по семи вѣрствъ, тако бо бѣ место то межи двумя морь — Черного и Бѣлаго.

И се змий внезапно вышел из норы, потече по мѣсту, и абие свыше орел, спад, змия похвати и полетѣ на высоту, а змий начат укреплятися вокруг орла. Цесарь же и вси людие бяху зряще на орла и на змию. Орѣл же, възлетев изъ очю на долгъ час, и паки явися низлетающъ и паде съ змием на то же мѣсто, понеже одолень бысть от змия. Людие же, текше, змия убиша, а орла изымаше. И бысть цесарь во ужасе велицем и, созвав книжники и мудреци, сказа им знамение. Они же, поразсудив, сказаша цесарю: «Се место Седмохолмы наречется и прославится и возвеличится в всѣй вселеннѣй паче иных градов, но понеже станеть межи двумя морь и бѣем будеть волнами морьскими — поколебимъ будеть. А орел — знамение крестыанское, а змий — знамение бесерманское.

А орел — символ христианский, а змея — символ мусульманский. И раз змея одолела орла, то этим возвещено, что мусульманство одолеет христианство. А так как христиане змею убили, а орла отняли, явлено этим, что напоследок снова христиане одолеют мусульман, и Седьмохолмым овладеют, и в нем воцарятся¹.

Это пророчество в XV веке на Руси уже после падения Царьграда интерпретировалось однозначно. Константинополю («Седьмохолмому») суждено было пасть от рук мусульман, но другому христианскому царству — то есть православной Руси — предстоит снова занять Царьград, упразднить мусульманство, восстановить христианскую веру, а ее царям надлежит стать вселенскими правителями. Эксплицитно это излагается в конце «Повести».

И так случилось и свершилось по грехам нашим: беззаконный Магомет воссел на престоле царства, благороднейшего среди всех существующих под солнцем, и стал повелевать владевшими двумя частями вселенной, и одолел одолевших гордого Артаксеркса, чьих кораблей не вмещали просторы морские и чьи войска занимали всю ширь земли, и победил победивших Трою дивную, семьюдесятью четырьмя королями обороняемую. Но да познай, о несчастный, что если свершилось все, предвещанное Мефодием Патарским и Львом Премудрым и знаменами о городе этом, то и последующее не минует, но также совершится. Пишется ведь: «Русый же род с прежде создавшими город этот всех измаилтян победят и Седьмохолмый примут с теми, кому принадлежит он искони по закону, и в нем воцарятся, и удержат Седьмохолмый русы, язык шестой и пятый, и посадят в нем плоды, и вкусят от них досыта, и отомстят за святыни». И также в последнем видении

И понеже змий одолѣ орла, являеть, яко бесерменство одолеет христьянства. А понеже крестьяне змиа убиша, а орла изымаша, являет, яко напоследок паки христьянство одолеет бесерменства и Седмохолмага примут и в нем въцесаряться».

И сим сицѣ бываемым и тако съврѣяемым грѣх ради наших: беззаконный Магумет седѣ на престолѣ царства благороднѣйша суща всѣх иже под солнцем, и изобладаше владающих двѣма части вселѣнныя, и одолѣ одолевших гордаго Артаксеркса, невмѣстима пучинами морскими и воя вода ширя земля, и потреби потребивших Троию предивну и семьюдѣсѣтми и четырма крали обраняемому. Но убо да разумѣвши, окааннѣ, аще вся прежереченная Мѣфодием Патаромским и Львом Премудрым и знаменія о градѣ сем съврѣшишася, то и послѣдняя не прейдут, но такоже съврѣнитися имут. Пишет бо: «Русий же род съ прежде создательными всего Измаилта побѣдѣть и Седмохолмага примуть съ прежде законными его и в нем въцарятя и судрѣжат Седмохолмага русы, язык шестый и пятый, и насадит въ нем зелье и снѣдят от него мнози в отмищение святым». И паки въ последнем видѣнии Даниловѣ: «И востанет великій Филиппъ съ языки осмынадѣсят, и собѣрутся

¹ Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году. С. 28–29.

Даниила: «И поднимется великий Филипп с восемнадцатью народами, и соберутся в Седмохолмом, и разразится бой, какого не было никогда, и потечет кровь человеческая, подобно рекам, по ложбинам и по улицам Седмохолмого, и замутится море от крови до Тесного устья. Тогда Вовус возопит, и Скеролаф възрыдает, и Стафорин възгласит: "Встаньте, встаньте, мир вам и отомщение супостатам. Выйдите на правую сторону Седмохолмого и увидите человека, стоящего у двух столпов, украшенного сединами, милосердного, одетого нищенски, взглядом острого, умом же кроткого, среднего роста, имеющего на правой ноге на голени знак. Приведите его и венчайте цесарем на царство". И, взяв его, четыре ангела живоносных введут его в Святую Софию, и венчают его на царство, и дадут ему в десницу оружие, говоря ему: "Мужайся и побеждай врагов своих!" И, взяв оружие у тех ангелов, поразит он измаилян, и эфиопов, фрягов, и татар, и всякий народ. А измаилян же разделит на три части: одних победит оружием, других — крестит, третьих же прогонит с великой яростью до Единодубного. И когда возвратится он, откроются людям сокровища земные, и все разбогатеют, и никто не будет нищим, и земля принесет плоды сам-семь, а из оружия воинского сделают серпы. И процарствует он тридцать два года, и после него станет другой от рода его. И затем, предвидя смерть свою, отправится в Иерусалим, чтобы предать царство свое Богу, и с той поры воцарятся четыре сына его: первый в Риме, второй в Александрии, третий в Седмохолмом, четвертый в Солуни»¹.

в Седмохолмом, и сразиться бой, иже не бысть николиже, и потькуть по удолием и по улицам Седмохолмага, яко реки, крови человеческыя, и возмутиться море от крови до Тьснаго устья. Тогда Вовус възопиет, и Скеролаф възплачет, и Стафорин речет: «Станитѣ, станьте, мир вам и отомщение на непослушных. Изыдѣте на дѣсныя страны Седмохолмага и обрящете челоувѣка у двою столпов стояща, сединами праведными, и милостива, носяща нищаа, взором остра, разумом же кротка, средняго врьстою, имѣюща на дѣснѣй нозѣ посреди голѣни бѣлѣг. Возмите его и вѣнчайте цесарем. И вземше чѣтыри ангелы живоносны и ввѣдут его въ Святую Софиа, и вѣнчаютъ и цесаря, и дадѣт в дѣсную руку его оружие, глаголющи ему: «Мужайся и побѣжай врагы своя!» И восприем оружие от тоа агтѣла и поразитъ измаилты, и ефиопы, фругы, и татарѣ, и всяк род. И убо измаилты раздѣлитъ натрое: прѣвую часть побѣдитъ оружием, вторую креститъ, третью же отженет с великою яростию до Единадубнаго. И въ возвращение его открѣются сокровища земная, и всѣ обогатѣють, и никтоже нищѣ будѣтъ, и земля дасть плод свой седмѣрицею, оружия ратная сътворятъ серповѣ. И царствуетъ лѣтъ 32, и по немъ встанетъ ин от него. И тако, поуидѣвъ смерть свою, идѣтъ въ Иерусалимъ, да предасть цесарство свое Богу, и оттолѣ вцарятъся чѣтыре сыновѣ его: прѣвый в Римѣ, а второй в Алѣксандрию, третий въ Седмохолмом, четвѣртый в Сѣлуни».

¹ Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году.

Выражение «*русый род*» русские XV века могли толковать только и исключительно как указание на них самих — «*русый род*» это «*русский род*». Показательно, что это пророчество сохранялось и среди греков, и сплошь и рядом сами греческие монахи, ожидавшие избавления от Османской Империи, толковали слово «*русый*» в тексте этого пророчества как указание на русских и на освободительную миссию Русской Империи. Такой версии придерживался, в частности, великий деятель греческого православного возрождения афонский монах Косма Этолийский¹ (1714—1779), уверенный, что решающая помощь против осман придет из России. Соответственно, русским правителям суждено было стать «царями» («цесарями»), то есть взять на себя миссию катехона, а затем, отвоевав Константинополь и восстановив православие, принять на себя роль «властителей всего христианского мира».

Следует обратить внимание и на эпизод о введении будущего царя в храм Святой Софии четырьмя ангелами, а также на получение именно от ангелов оружия, способного покорить под ноги нового православно-го — русского и вселенского — цасаря все человечество. Это — прямое вмешательство небесного начала в ход мировой истории. И происходит это в константинопольском храме Святой Софии, которая считалась в православной традиции центром всего мира.

Накануне падения Константинополя происходит симметричное, но обратное по смыслу событие. Дух в световом видении покидает Царьград, обозначая конец Византии.

В двадцать первый же день мая за грехи наши явилось страшное знамение в городе: в ночь на пятницу озарился весь город светом, и, видя это, стражи побежали посмотреть, что случилось, думая, что турки подожгли город, и вскричали громко. Когда же собралось множество людей, то увидели, что в куполе великой церкви Премудрости Божьей из окон взметнулось огромное пламя, и долгое время объят был огнем купол церковный. И собралось все пламя воедино, и воссиял свет неизреченный, и поднялся к небу. Люди же, видя это, начали горько плакать, зывая: «Господи помилуй!» Когда же огонь этот достиг небес, отверзлись двери небесные и, приняв в себя огонь, снова затворились.

В 20 же первый день маиа, грѣх ради наших, бысть знамение страшно в градѣ: нощи убо против пятка освѣтися градъ всѣ, и видѣвше стражи тѣчаху видѣти бывшее, чааху бо — туркы зажгоша градъ; и вскрикаше велием гласом. Собравшим же ся людѣм мнозем, видѣша у великие церкви Премудрости Божиа у вѣрха из вокон пламеню огнѣну велику изшедшу и окружившу всю шею церковную на длѣгъ часъ. И собрався пламень въедино, пременися пламень и бысть, яко свѣтъ неизреченный, и абие взятыя на небо. Онѣм же зрящим, начаша плакати грѣко, впиюще: «Господи помилуй!» Свѣту же оному достигшу до небесъ, отвързошася двѣри небесныя и, приявше свѣтъ, пакы затворишася.

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

Наутро же пошли и рассказали обо всем патриарху. Патриарх же, собрав бояр и всех советников, пошел к цесарю и стал уговаривать его покинуть город вместе с царицей. И когда не внял ему цесарь, сказал патриарх: «Знаешь, о цесарь, обо всем предсказанном городу этому. И вот ныне опять иное страшное знамение было: свет неизреченный, который в великой церкви Божьей Премудрости сопричастен был прежним святителям и архиереям вселенским, а также ангел Божий, которого ниспослал, укрепляя нас, Бог при Юстиниане-цесаре для сохранения святой великой церкви и города этого, в эту ночь отошли на небо. И это знаменует, что милость Божья и щедроты его покинули нас, и хочет Бог отдать город наш врагам нашим»¹.

Наутрия же, шедше, сказааше патриарху. Патриархъ же, собрав бояр и совѣтников всѣх, поиде къ цесарю, и начаше увѣщавати его, да изыде изъ града и съ царицею. И яко не послуша их цесарь, рече ему патриархъ: «Вѣси, о царю, вся прержереченная о градѣ сем. И се нынѣ пакы ино знамение страшно бысть: свѣтъ убо он неизрѣченный, иже бѣ съдѣйствуя въ вѣлицѣй церкви Божия Премудрости съ прежними свѣтилники и архиерѣи вселенскими, такоже и ангелъ Божий, егоже укрѣпи Богъ при Устиянѣ цесари на съхранение святыа великиа церкви и граду сему, въ сию бо ночь отъидоша на небо. И се знаменуетъ, яко милость Божиа и щедроты его отъидоша от нас, и хочет Бог предати град нашъ врагом нашим».

Перед падением Константинополя «ангел Божий», соучаствовавший в возведении храма Святой Софии при Императоре Юстиниане (483 — 565), покидает Византию, а после прихода «русого рода» — ангелы *возвращаются*. Причем уход «ангелов», который автор «Повести» соотносит с «отходом Святого Духа» («услышаша людие отшествие Святаго Духа»), представлен как восхождение на небо *великого света*. Этот же невидимый свет, дающий русским царям онтологическую легитимацию и эсхатологическую эффективность власти, возвращается в ту же точку мира, но в ином моменте исторического цикла.

Третий Рим перед лицом Антихриста

Хотя «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году» строится вокруг судьбы Византии и лишь намекает на будущую миссию русских, в других произведениях оптимистической эсхатологии, где прочно утверждался русский аполлонический Логос московского периода, эта линия проводилась все более и более ярко. Нисхождение ангелов, спуск небесной световой плеромы и закрепление миссии катехона и даже вселенского монарха, защитника подлинной христианской веры за русскими правителями мыслились уже не в неопределенном будущем, а *в настоящем*. Translatio Imperii не просто случится в будущем, но оно

¹ Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году. С. 50 — 51.

уже происходит в настоящем. Это меняет саму онтологию русского государства, делая его не просто Святой Русью в киевском понимании (как в преобладающей православной версии, так и в контексте идеологии «Слова о полку Игореве»), но всемирным православным царством, полноценной мировой Империей.

Ярче и откровеннее всего это изложено в посланиях монаха Псковско-Печерского монастыря Филофея (ок. 1465—1542), обращенных прежде всего к великому князю Василию III (1479—1533) и его думскому дьяку Михаилу Мисюрю-Мунехину (? — 1528). В послании к Василию III инок Филофей дает чеканную формулу новой московской идеологии:

Ибо старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, Константинова града, церковные двери внуки агарян секирами и топорами рассекли, а эта теперь же третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится, — так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём царстве: один ты во всей поднебесной христианам царь¹.

Старого убо Рима церкви падеся невѣрием аполиinarieвы ереси, второго Рима, Константинова града церкви, Агаряне внуцы секирами и оскордѣи разсѣкоша двери, сия же нынѣ третьего, новаго Рима, дрѣжавнаго твоего царства святая соборная апостольскаа церкви, иж в концых вселенныа в православной христианстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтитсѣя, — и да вѣсть твоа держава, благочестивый царю, яко вся царства православныа христианския вѣры снисдошасѣя въ твое едино царство: един ты во всей поднебесной Христианом царь.

Здесь прямо и однозначно утверждается, что после падения Второго Рима — Царьграда — русский правитель оказывается в положении «вселенского монарха» — «царя всех христиан». Мистическая, онтологическая и эсхатологическая миссия Византии уже сейчас *в настоящий момент* — с конца XV — начала XVI века — передается Москве, которая и становится Третьим Римом. И для того чтобы русский царь это осознал и осмысленно принял этот статус, не требуется дожидаться освобождения Константинополя. Константинополь отвоеван в Москве, а православная вера — на Руси, освобожденной от мусульман-татар. Греки оказались под властью мусульман как раз тогда, когда русские от них освободились. Дух и свет указали на Русь прямо и недвусмысленно. И Москва отныне становится центром мира, местом пребывания световой Софии — Премудрости Божией. Ангел нисходит на русского царя. Теперь только он один — свободный и независимый православный владыка вселенной, берущий на себя ответственность за судьбы человечества. Он —

¹ Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб.: Наука, 2006. С. 300—303.

катехон не в будущем, а в *настоящем*. Вся судьба мира — прежде всего момент прихода Антихриста — теперь целиком и полностью зависит от *русского царя*, который остается единственной преградой на пути «сна погибели».

В учении о «Москве — Третьем Риме» эсхатология становится уже *полностью русской*. Здесь светлая сторона эсхатологии — восстановление истинного духовного порядка — полностью доминирует и неразрывно связывается с самой сутью исторической миссии Руси. Русь задумана для того, чтобы исполнить роль вселенской православной державы. В этом ее предназначение. Отныне именно эта форма русской мысли и становится основой официальной государственной идеологии — вплоть до конца московского периода. Не пессимистическое измерение наступающей апостасии, как в идеологии нестяжателей, но триумф русского благочестия и всемирная роль русской монархии выходят здесь на первый план.

Однако следует обратить внимание и на другую формулировку учения о «Москве — Третьем Риме», которую инок Филофей дает в том же послании.

И если хорошо урядишь свое царство — будешь сыном света и жителем горнего Иерусалима, и как выше тебе написал, так и теперь говорю: храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: «Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того». Святой Ипполит сказал: «Когда увидим, что Рим осажден персидскими войсками и персы вместе со скифами идут на нас с боем, тогда несомненно поймем, что то Антихрист»¹.

Да аще добро устроиши свое царство — будеши сынъ свѣта и гражанинъ вышняго Иерусалима, якоже выше писах ти и нынѣ глаголю: блюди и внимли, благочестивый царю, яко вся христианская царства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти. Уже твое христианское царство инѣм не останется, по великому Богослову, а христианской церкви исполнися блаженного Давыда глаголь: «Се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко изволих его». Святый Ипполит рече: «Егда узрим обстоим Римъ перскими вой, и перси на нас с скифаны сходящася на брани, тогда неблазненно познаем, яко той есть Антихристъ».

Выражение «четвертому не бывать» имеет огромное значение для понимания сущности всего этого учения. Третий Рим — это последняя стоянка истории, своего рода момент агонии, краткое возрождение пе-

¹ Послания старца Филофея. С. 304–305.

ред лицом неминуемой гибели. Если Русь падет, никто и ничто не сможет предотвратить худшего — прихода Антихриста. Таким образом, амбивалентную апокалиптичность мы видим и здесь. Никто не считает, что отныне наступает полноценный «золотой век». Нет. Русское государство и русские цари призваны Духом для участия в «последней битве», и им отведена в этой битве главная роль. Но стоит только оступиться, растеряться, уклониться, и все человечество постигнет на сей раз необратимая катастрофа. Антихрист не удался, *он близок как никогда*. Третий Рим — это последний шанс, данный человечеству в лице возрожденной Руси. Но этот шанс может быть упущен — в том числе и самим русским государством.

Мы видим здесь именно линейный Логос: судьба Руси зависит от истории, от времени, которое неумолимо движется к «последним временам», и они, по сути, уже наступили, но судьба истории, человечества зависит от Руси, от государства и царя, от русской Церкви. Вертикаль вечности восстановлена лишь на короткий срок. «Четвертый Рим» невозможен, и если русские потеряют нить истории, время унесет их и все остальные народы в бездну — тем более что многие народы уже в нее рухнули. Пророчество Ипполита о том, как придет Антихрист, теперь следует относить уже к Москве: «когда увидим, что Рим осажден персидскими войсками». «Рим» — это уже Москва, а «персы» — ее враги, кем бы они ни были.

Царские дары Навуходоносора: Вавилон

Идеология «Москвы — Третьего Рима» предполагает прямую связь русской правящей династии Рюриковичей с миссией Вселенского царства. Это мы видим и в послании инок Филофея:

Не преступай, царь, завета, что положили твои предки — великий Константин, и блаженный святой Владимир, и великий богоизбранный Ярослав, и другие блаженные святые, того же корня, что и ты...¹

Не преступай, царю, заповѣди, еже положиша твои праѣды — великий Константинъ, и блаженный святой Владимиръ, и великий богоизбранный Ярославъ и прочий блаженнии святии, ихъж корень и до тебе.

Здесь Константин Великий назван предком Василия III. Эта тема развивается в нескольких памятниках русской письменности того периода.

В одном из наиболее древних текстов — «Сказании о Вавилоне»² — излагается история о путешествии трех слуг или спутников византийского василевса Василия (скорее всего собирательного персонажа — Βασίλειος на греческом означает просто «царь», «Император») на раз-

¹ Послания старца Филофея. С. 302–303.

² Сказание о Вавилоне // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб.: Наука, 1999.

вашины древнего Вавилона. В древнехристианской традиции и, шире, в контексте средиземноморского эллинизма в целом, была широко распространена идея о «четырех царствах»¹, отраженная и в поствавилонском иудаизме (в частности, у пророка Даниила²). Первым из них было вавилонское, вторым — персидское (Империя Ахеменидов), третьим — греческое (Александра Великого), а четвертым и последним Римское. Византийские Императоры считали себя прямыми продолжателями единой и непрерывной истории Рима, да и сами граждане Византии называли себя «ромеями», «римлянами».

В «Сказании о Вавилоне», составленном, скорее всего, в конце XIV — начале XV века, в последний период Византии, эта преемственность четырех вселенских царств была заново подтверждена с помощью символического путешествия в Вавилон. Показательно, что три спутника «царя Василия» представляют три православных народа — греков, грузинов и русских. Руины Вавилона описаны в виде лабиринта (это отсылает нас к образу карты-календаря и фигуре «Трояна»³), концентрические ограды и рвы которого — это живой спящий гигантский дракон. Трое православных преодолевают препятствия потому, что каждый из них способен расшифровать загадочные надписи, написанные на их языке — греческом, грузинском и русском, которые никто кроме них не знает. Молитва трем отрокам Вавилонским, о которых идет речь в Библии, помогает трем путникам достичь центра лабиринта, где находятся сокровища и сакральные предметы мирового господства, принадлежавшие вавилонскому царю Навуходоносору, отождествляемому здесь с «царем мира», «вселенским правителем». Характерно, что в центр Вавилона путников переносят ангелы (подобно тому, как ангелы играют центральную роль в отходе Духа от Святой Софии накануне взятия Константинополя османами, и в пророчестве о новом вселенском монархе из «русого рода» в «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 году»). Преодолев сложные испытания, путники возвращаются из центра Вавилона и передают священные символы мирового господства византийскому «царю Василию». Часть сокровищ «царь Василий» отсылает патриарху Иерусалимскому, подчеркивая христианскую сущность Нового Рима. Хотя здесь еще нет прямого указания на Русь, но символично само участие в походе за сакральной легитимацией вселенской власти — к истокам мирового царства, к первому Вавилонскому царству — русского.

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

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

³ С символической точки зрения такие понятия как лабиринт — Trojaburg — спираль — хоровод — круговое движение — план сакрального города — свернувшийся Змей — зимнее солнцестояние — Троян — Вавилон — карта-календарь тесно переплетены между собой и определяют разнообразные мифологические повествования, являясь группой семантических близких мифем, на разные лады обыгрываемых в разных ситуациях.

Русские князья и легитимация всемирной власти

Продолжение этой историко-символической секвенции, уже прямо касающееся Руси, изложено в более позднем тексте начала XVI века — в «Сказании о князьях владимирских»¹. Здесь проводится идея о том, что Владимирские князья, которые и стали во главе Московской Руси, имеют древнюю родословную, восходящую к «вселенским правителям», названным в этом тексте «египетскими царями», а через них к сыну Ноя Иафету.

Генеалогия вселенских монархов представлена здесь следующим образом. Египет изначально был дан сыну Сима Месеру, позднее в нем утвердился царь Сеостр (Фест), которому наследовал Филикс (Филист) и позднее из того же рода Нактанав. В данном случае именно Египет взят в качестве прообраза «вселенской монархии».

Нактанав назван здесь «отцом Александра Македонского», который явился его матери, дочери македонского царя в виде бога Аммона. Эта же мысль излагается в другом популярном на Руси памятнике «Сербская Александрия»², а в целом предание о сверхъестественном зачатии Александра уходит корнями еще в эллинистическую эпоху.

Позднее Египтом правил род Птолемеев, которых автор «Сказания о князьях владимирских» считает продолжателями линии самого Александра и соответственно еще более древних правителей — через Нактанав. Дочь последнего правителя из династии Птолемеев царица Клеопатра (69 — 30 до Р.Х.) стала супругой римского управляющего восточными провинциями Марка Антония (83 — 30 до Р.Х.). Правление Клеопатры завершается взятием Александрии римским Императором Октавианом Августом (63 до Р.Х. — 14 от Р.Х.), который становится после этого новым «царем Египта». Римская Империя в такой оптике представляется продолжением и наследницей «всемирного (египетского) царства».

Далее следует перечисление потомков и родственников Августа, одним из которых назван Прус, посланный Императором править территориями на северо-востоке Европы в районе Балтии. Далее упомянут новгородский вельможа Гостомысл, который посылает к потомку Пруса гонцов, чтобы призвать одного из них княжить над славянами. Так на Русь приходит Рюрик, основатель династии русских князей — прямых предков князей Владимирских.

Вся эта линия, содержащая как исторические фигуры и достоверно описанные события, так и чисто мифологические элементы, призвана доказать одно — владимирские князья по прямой линии восходят к Римскому Императору Августу (через род Пруса), а сам Август представляет собой наследника «египетских царей», которые (по этой версии предания о «всемирном царстве») обладают легитимным правом на то, чтобы быть главами «мировой монархии». Египетская часть данного рассказа необходима для того, чтобы показать не просто преемственность Риму,

¹ Сказание о князьях владимирских // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9.

² Александрия // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 8. СПб.: Наука, 2003.

но и непосредственную «родовую» связь с избранным родом «вселенских владык».

Вторая половина «Сказания о князьях владимирских» посвящена уже не генетической линии Владимирских князей, а передаче сакральных атрибутов власти от византийского Императора Константина IX Мономаха (ок. 1000—1055) киевскому князю Владимиру Мономаху (1053—1125). Хронологические несоответствия не должны сбивать с толку, поскольку речь идет об утверждении символической преемственности. Текст звучит так:

В то время правил в Царьграде благочестивый царь Константин Мономах и воевал он тогда с персами и латинянами. И принял он мудрое царское решение — отправил послов к великому князю Владимиру Всеволодовичу: Неофита, митрополита эфесского, и с ним двух епископов, милитинского и митилинского, и антиохийского стратига Антипа, иерусалимского наместника Евстафия и других своих знатных вельмож. С шеи своей снял он животворящий крест, сделанный из животворящего древа, на котором был распят сам владыка Христос. С головы же своей снял он венец царский и положил его на блюдо золотое. Повелел он принести сердоликовую чашу, из которой Август, царь римский, пил вино, и ожерелье, которое он на плечах своих носил, и цепь, скованную из аравийского золота, и много других даров царских. И передал он их митрополиту Неофиту с епископами и своим знатным посланником, и послал их к великому князю Владимиру Всеволодовичу, так говоря с мольбой: «Прими от нас, о боголюбивый и благоверный князь, во славу твою и честь эти честные дары, которые с самого начала твоего рода и твоих предков являются царским жребием, чтобы венчаться ими на престол

Тогда бѣ въ Цариградѣ благочестивый царь Константинъ Манамах, и в то врѣмя брань имѣя с персы и с латыною. И сѣставляетъ совѣтъ мудрѣ ѣ царьски, отряжаетъ послы к великому князю Владимиру Всеволодичю: Неофита митрополита ефесскаго и с нимъ два епископа, милитинска и митилинска, и стратига Антипа антиохийскаго, игемона иерусалимскаго Еустафия, и иных своих благородных. От своя же выя снемлет животворящий крестъ от самого животворящаго древа, на немъже распятъ владыка Христос. Снемлет же от своя главы венецъ царский и поставляетъ его на блюдѣ злате. Повелеваетъ же принести крабѣцу сердоликову, из неяже Августия, царь римскій, веселяшеся, и ожерелье, иже на плещу своею ношаше, и чепъ от злата аравьска исковану, и ины многи дары царския. И предаде их митрополиту Неофиту съ епископы и своимъ благороднымъ посланникомъ, и посла их к великому князю Владимиру Вселодичю, моля его и глаголя: «Прійми от насъ, о боголюбивый благоверный княже, сиа честныа дарове, иже от начатка вѣчныхъ лѣтъ твоего родства и поколѣнья царскій жребій, на славу и честь и на венчание твоего волнаго и самодержавнаго царства.

твоего свободного и самодержавного царства. Прими и то, о чем будут тебя молить наши посланцы — мы от твоего величия просим мира и любви: тогда церковь Божия утвердится, и все православие в покое пребудет под властью нашего царства и твоего свободного самодержавства великой Руси, так что теперь будешь ты называться боговенчанным царем, увенчанный этим царским венцом рукою святейшего митрополита кир Неофита с епископами». И с тех пор великий князь Владимир Всеволодович стал именоваться Мономахом, царем великой Руси. И пребывал после того во все время с царем Константином в мире и любви. С тех пор и доныне тем венцом царским, который прислал греческий царь Константин Мономах, венчаются великие князья владимирские, когда ставятся на великое княжение русское¹.

И о немже начнут ты молити наши посланницы, что мы от твоего благородна просим мира и любви, яко церкви Божья безмятежна будет, и все православие в покои пребудет под сущю властью нашего царства и твоего волнаго самодержавства великия Русия, яко да нарицаешися отседе боговенчанный царь, вѣнчанъ симъ царскимъ венцѣмъ рукою святейшаго митрополита киръ Неофита съ епископы». И от того врѣмени князь великий Владимир Всеволодичъ наречеса Манамах, царь великия Русия. И пребысть потомъ прочаа врѣмена съ царемъ с Константиномъ в смиреннии и любви. И оттоле и донынѣ тѣмъ вѣнцемъ венчаются царскимъ величии князи володимерьстии, егоже прислал греческий царь Коньстантинъ Манамах, егда ставятся на великое княжение русьское.

По другой версии знаки царского достоинства — бармы и царскую шапку — прислал Владимиру Всеволодовичу Мономаху другой византийский Император — Алексей I Комнин (ок. 1057 — 1118). В любом случае дары Владимиру Мономаху символизируют признание его царем и самодержавным православным властителем. В сочетании с генеалогией, восходящей к Августу и египетским царям, а через них к Иафету и Ною, этот дар делает Владимирских князей легитимными претендентами на всемирное господство. Если учесть теперь «Сказание о Вавилоне», то линия «египетских царей» пересекается с преемственностью «всемирного царства» в лице византийских (ромейских) Императоров, а участие в поисках святынь Навуходоносора русского вельможи еще более поддерживает всю структуру этого символического рассказа.

Эти темы расширяли и фундаментализировали идеологию «Москва — Третий Рим», готовя идейные основания для окончательной формулировки русского государственного Логоса Московского периода. Этот Логос глубоко историчен и эсхатологичен, но при этом он полностью сохраняет свою вертикальную аполлоническую структуру.

¹ Послания старца Филофея. С. 302 — 303.

Белый клобук: легитимация вселенской миссии

К кругу текстов и образов новой идеологии «Москва — Третий Рим» вплотную примыкает «Повесть о Новгородском белом клобуке»¹. Структура этого произведения призвана объяснить наличие в одеянии Новгородских архиепископов XVI века белого клобука в качестве особого отличительного головного убора. Но предложенное «Повестью» объяснение представляет собой законченную концептуальную секвенцию образов, сюжетов и символов, которые в целом содействовали еще большему укоренению в русском государственном сознании принципиального тезиса о *translatio Imperii* и о вселенской миссии русской Церкви.

В первой части «Повести о Новгородском белом клобуке» рассказывается о его происхождении. Римский Император Константин Великий был обращен в христианство Папой Сильвестром (? — 335). В католической традиции тема благодарности Константина Папе Сильвестру, который чудесным образом исцелил его и обратил ко Христу, получила развитие в идее «дара Константина». «Даром Константина» считалась власть, переданная Константином Папе Сильвестру над Западной Римской Империей. Сделав этот дар, сам Константин, по легенде, удалился в Восточную Римскую Империю и основал новую столицу Византий. «Повесть о Новгородском белом клобуке» следует за этой специфически католической легендой, но добавляет к ней важную подробность: во сне Константину является ангел, который повелевает в знак благодарности Папе Сильвестру сшить «белый клобук» — головной убор белого цвета, символ чисто духовного могущества — и передать его Римскому епископу. Белизна клобука означает чистый небесный свет — вполне аполлонический символ. В самом тексте «Повести» этот символ также истолковывается как указание на «светлое воскресение Христово».

Константин так и поступает и, передав «белый клобук» Папе, уезжает на восток Империи.

Но далее история приобретает уже отчетливо православную окраску. После правления некоторых православных Пап в эпоху франкского короля Карла Великого (748 — 814) и при последующих за ним Папах — в частности, при Папе Формозе (816 — 896) — латиняне отступили от истинной Христовой веры и перестали чтить «белый клобук», который все еще хранился тем не менее в Риме. Дьявол заставил одного из неназванных Пап возненавидеть «белый клобук» до такой степени, что тот отправил его на корабле в дальние страны, чтобы там его обесчестить. Этого сделать не удалось, так как корабль потерпел крушение, и единственный благочестивый христианин, который был среди экипажа, чудесным образом спасся и вернул «белый клобук» в Рим. Важно при этом, что во время своего чудесного спасения он видел явление двух мужей — Папы и Императора, которые и помогли ему спастись и указали ему путь

¹ Хрестоматия по древней русской литературе XI — XVII веков. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1952.

в Рим. Здесь мы видим православную идею симфонии властей, противопоставленную западному «папизму»¹. Далее ангелы заставляют нечестивого Папу отослать «белый клобук» Константинопольскому Патриарху Филофею (ок. 1300 — 1379).

Прибытие священного дара в Константинополь предваряется чудесным видением.

А в Константинограде был тогда патриархом Филофей, прославленный постничеством и всякою добродетелью. Вот ему-то в ночном видении и явился юноша светлый и сказал: «Учитель святой, в давние времена римский царь Константин, после явления святых апостолов и вразумляемый богом, на похвалу святой и апостольской Церкви и во славу блаженного Папы Селивестра белый клобук изготовил на голове носить. Так вот, преступный Папа Римский теперь тот святой клобук захотел уничтожить, над ним надругавшись. По знаку устрашающего моего явления злой тот Папа теперь к тебе посылает этот клобук. И когда придут к тебе посланцы с тем клобуком, ты прими его с честью и, благословляющую грамоту приложив, пошли тот святой клобук в Русскую землю в Великий Новгород, и пусть там Василий-архиепископ носит его на главе своей во славу святой соборной и апостольской Церкви Софии, Премудрости Божьей, и на похвалу православным. Ибо только там теперь действительно держится православная Христова вера. А Папе этому, за бесстыдство его, сотворит господь скорое отмщение». И, так сказав, исчез².

В Коистяньтинѣ же граде бѣ тогда патриархъ Филофѣи, украшенъ постомъ и всякою добродѣтелию. И сему нощнемъ видѣнїи явился юноша свѣтель и рече: «Учителю благии! Въ древни лѣта римскїи царь Константинъ, по явленїю святыхъ апостолъ Петра и Павла и от бога вразумляемъ, на похвалу святѣи апостольстей церкви и на почестъ блаженному папѣ Селивестру, сотвори клобукъ бѣлъ на главѣ носити; и нечистиі папа латинскїи того святаго клобука нынѣ хотѣ опоругати и истребити; и повелѣнїемъ страшнаго явления моего, злый онъ папа нынѣ послалъ сего к тебѣ. И егда же придутъ к тебѣ посланнии с клобукомъ онѣмъ, ты же приими сего честию, и написание со благословенїемъ вдавъ, поели сего святаго клобука в Рускую землю в великїи Новѣградъ; и да будетъ тамо носимъ на главѣ Василия архиепископа, на почестъ святѣи и апостольстей соборней церкви Софїи премудрости божїи и на похвалу православными, тамо бо иишѣ воистину славима есть Христова вѣра; папе же оному, безстыдїа его ради, сотворитъ господь отъмщение». Сїя глаголавъ, невидимъ бысть.

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

² Повесть о Новгородском белом клобуке // Хрестоматия по древней русской литературе XI — XVII веков. С. 248.

Таким образом, «белый клобук» посылается не самому Патриарху, но лишь *для передачи* на Русь Новгородскому архиепископу Василию Калике (? — 1352). По словам «Повести», Патриарх Филофей настолько полюбил «белый клобук», что захотел оставить его себе. Тогда к нему в видении явились Папа Сильвестр и Император Константин (архетипы симфонии властей) и сообщили пророчества о грядущем, а также причины передачи «Белого клобука» на Русь.

И тут погрузился он в полузабытые и увидел во сне входящих к нему дверями двух неизвестных мужей, воистину светлых. Один точно воин с оружием, с царским венцом на голове, другой же, носящий на себе патриаршие ризы, украшен благородными сединами; и сказал второй Патриарху: «Филофей, оставь помышления носить на своей голове белый клобук. Если бы господь наш Иисус Христос соизволил этому быть, то это случилось бы раньше и произошло бы при создании этого города. Но древле уже, по явлению света господня, сошедшего с небес, и божьего гласа, ко мне обращенного, был вразумляем я и постиг предстоящую нам латинскую ересь и то, что наступит в Риме отпадение от веры. И оттого не захотел я на голове своей носить святого того клобука и так же заповедал всем после меня. И в этом царствующем ныне граде Константина через какое-то время станут господствовать мусульмане за умножение грехов человеческих, и они все святыни осквернят и уничтожат, как было это предсказано еще и при создании города. Ибо древний Рим отпал от христианской веры по гордости и своевольству, в новом же Риме — в Константинограде, притеснением мусульманским христианская вера погибнет также. И только в Третьем Риме, то есть на Русской земле, благодать Святого Духа воссияет.

І в сонѣ тонокъ сведесе і видѣ в видѣнні сего вшедша к нему дверцами два мужа незнаемы, свѣтлы зѣло; единѣ аки воинѣ вооруженѣ і венецъ царский на главѣ имѣя, друтии же святительскій ризы нося на себѣ, честными сѣдинами украшенѣ, і рече: «патриархѣ Филофіе! предстани от мышления твоего носити тебѣ на главѣ твоей бѣлый клобукъ: аще бы господь нашъ Ісусъ Христосъ изволи сему быти, то от начала бы в созданий града сего сотворено было; но древѣле по явлению свѣта господня, сшедшего с небесе, і божия гласа, бывшаго ко мнѣ, вразумляемъ азъ хотящую латынскую прелесть і от бога отступление в Римѣ быти; і сего ради не восхотѣхъ святаго оноу клобука на главѣ своей носити, і прочимъ тако заповѣда. Въ царствующемъ же семъ Константиноградѣ по неколицехъ временахъ обладати имуть агаряне за умножение грѣхъ чловѣческихъ і вся святая осквернять і истреблять, якоже в созданий града сего явлено бысть о семъ: ветхий бо Римѣ отпаде славы і от вѣры Христовы гордостію і своею волею; в новомъ же Риме, еже есть в Коньстантиноградѣ, насиліемъ агарянскимъ такоже христианская вѣра погибнетъ; на третьемъ же Риме, еже есть на Руской земли, благодать святаго духа возсія. І да вѣси, Филофіе, яко вся христианьская приидуть в конецъ і снудутся во

Так знай же, Филофей, что все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве русском на благо всего православия. Ибо в древние годы повелением земного царя Константина от этого царствующего града царский венец дан был русскому царю. Белый же этот клобук изволением небесного царя Христа ныне дан будет архиепископу Великого Новгорода. И насколько этот венец достойней того, потому что одновременно он есть и архангельской степени царский венец и духовной. Так что и ты не медди, этот святой клобук пошли в Русскую землю в Великий Новгород при первом же появлении святого ангела; и словам моим верь. Пусть же просветятся и восхвалятся в вере своей православные, и пусть не владывают над ними мусульмане, потомки поганых, и пусть не надругаются над клобуком, как это хотел сделать латинский Папа. И так же как от Рима благодать и слава и честь были отняты, так и от царствующего града благодать святого Духа изымется в годы мусульманского плена и все святыни будут переданы богом великой Русской земле. Царя же русского возвеличит Господь над всеми народами, и под власть его подпадут многие из царей иноплемennых. Патриарший чин также будет передан Русской земле в свое время из этого царствующего града. И прозовется страна та озаренною светом Россией, ибо Бог пожелал подобным благословением прославить Русскую землю, наполнить величием православия и сделать ее честнейшей из всех и выше всех прежних».

едино царство Руское, православия ради. В древняя бо лѣта, изволениемъ земнаго царя Констанѣтина, от царствующаго сего града царский вѣнец данъ бысть русскому царю: бѣлыи же сей клобукъ изволениемъ небеснаго царя Христа нынѣ данъ будетъ архиепископу великаго Новграда, і кольми сиі честнѣе оногo, понеже архангельскаго чина есть царский вѣнец, і духовнаго суть. Ты же не умедди святаго духа сего клобука послати в Рускую землю, в великиі Новградъ, по первому тебѣ явлению святаго ангела, і моимъ гласомъ вѣруй; да просвѣтятся і похвалятся о семъ православниі, і да не обладаютъ агаряне внуцы поганиі, ни да поругаютъ его, якоже латыньскіи папа хоташе сотворити. Яко же бо от Рима благодать, і слава, і честь отъята бысть, такоже і от царствующаго града благодать святаго духа отнимется в пленение агарянского, і вся святая предана будетъ от бога велицей Русстей земли во времена своя, і царя руского возвеличитъ господь надъ многими языки, і водо властію ихъ мнози цареі будутъ от иноязычныхъ, подъ властію ихъ патриаршеский чинъ от царствующаго сего града такоже данъ будетъ Русстей земли во времена своя, і страна наречется свѣтлая Росія, богу тако изволившу прославити тацѣми благодарениі Рускую землю, ісполнити православия величеству і честнѣйшу сотворити паче первыхъ сихъ»¹.

¹ Повесть о Новгородском белом клобуке. С. 250 — 251.

В этом принципиально важном фрагменте подчеркивается, что на Русь передаются не только символы имперской власти — бармы, шапка и т. д. — от Константина Мономаха Владимиру Мономаху, как описано в «Сказании о князьях владимирских», но и церковное первенство. Таким образом обосновывается *русская симфония властей*, воплощенная в царском достоинстве Владимирских великих князей, позднее московских царей, и в «белом клобуке» Новгородского архиепископа, переданном как символ непорочности и небесного света Новгородскому епископу, а от него Московскому Патриарху. Симфония властей начинается в Первом Риме (Константин и Папа Сильвестр), продолжается во Втором, в Константинополе — в эпоху прибытия «белого клобука» это Иоанн VI Контархизин (ок. 1293 — 1383) и Филофей, и завершается в Третьем Риме парой Московский царь — Новгородский архиепископ, а позднее Московский царь — Митрополит Московский и Всея Руси и, наконец, Патриарх Московский.

«Повесть о Новгородском белом клобуке» завершает собой структуру государственной идеологии Московской Руси, дополняя избранность Московских царей избранностью Русской Церкви. Царский венец русских царей неразрывно сочетается с «белым клобуком». Позднее после установления русского Патриаршества «белый клобук» стал их характерным символом и остается им до сегодняшнего дня.

Показательно, что и здесь световой Логос Аполлона неразрывно связан с исторической перспективой и эсхатологической последовательностью, которая, однако, в данном случае имеет оптимистическую природу. Здесь амбивалентный апокалиптизм уже откровенно смещается к триумфальному утверждению всемирной миссии Святой Руси.

Иосифлянский идеал московской миссии

Главным оппонентом нестяжателей с их пессимистической версией амбивалентного апокалиптизма стал игумен Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий (1439 — 1515). Иосиф Волоцкий был близок к архиепископу Новгорода Геннадию (ок. 1410 — 1505), в окружении которого предание о «белом клобуке» получило окончательную форму. Вместе они стали главными фигурами в разоблачении «ереси жидовствующих» и гонении на ее приверженцев, включая самые высокие круги Московского государства¹. Иосиф Волоцкий стал главным защитником церковных и монастырских владений, противопоставив нестяжателям альтернативный идеал политического устройства, целиком и полностью основанный на *оптимистической эсхатологии* и теории translation Imperii как совершившегося факта.

Главной идеей Иосифа Волоцкого и его последователей, иосифлян, была убежденность в избранности Руси и в исторической миссии

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

построить на Руси после падения Византии *идеальное государство*, не просто воспроизводящее лучшие черты византизма, но воплощающее в себе вечный — небесный, «аполлонический» — архетип политико-религиозного устройства. Как и в «Повести о Новгородском белом клобуке», Волоцкий считает, что единственным легитимным строем является такая система правления, где государственная власть тесно сотрудничает с Церковью в единой «симфонии», и именно такое сотрудничество и обосновывает избранность Руси после падения Константинополя. Отсюда вытекает, что Церковь должна не устраняться от политической и общественной жизни, но, напротив, в ней активно участвовать, стремясь всячески насытить политику, хозяйство и даже быт высшим светом, привнеся во все сферы жизни измерения прямой святости. В этом отношении церковные владения становятся не преградой монахам для спасения и не путем к обмирщению Церкви, но наоборот — прямым способом распространить святость монашеского аскетического бытия, сосредоточенного прежде всего на самоочищении и созерцании небесных горизонтов, на широкие слои населения. Церковь отвечает за святость Святой Руси, и не должна уклоняться от того, чтобы принести свой свет в самые темные уголки народной и политической жизни. Это оправдывается у Волоцкого безграничной, горячей и действенной верой в избранность Руси в условиях «последних времен» и в то, что она отныне должна показать всем остальным народам образец истинного христианского благочестия во всех смыслах — как в устройении Церкви и монастырей, так и в управлении государством и даже в хозяйственной жизни. Монастырские и церковные владения призваны в такой ситуации не просто эксплуатировать труд крестьян и наживать богатства, но способствовать смягчению и улучшению положения простонародья и распределять в соответствии с принципами справедливости и благотворительности материальное достояние среди неимущих и нуждающихся.

Такие представления, отражающие сакральный «холизм» (если использовать термин Л. Дюмона), были прямо противоположны «ереси жидовствующих», которые, напротив, всячески поносили Церковь, считая ее инструментом порабощения и эксплуатации, средой коррупции и отчуждения. Но сторонники этой ереси шли еще дальше и распространяли критику многочисленных злоупотреблений и недостатков, которых на самом деле в русской жизни хватало, на христианское учение в целом — на церковную иерархию, и даже на таинства и догматы, противопоставляя этому рационалистическое и иудаистическое толкование ключевых тем православия. Иосиф Волоцкий, со своей стороны, защищал не столько *status quo*, сколько норматив идеального и возвышенного — *парадигмального* — русского (московского) византизма, максимально приближенного к небесному архетипу. Но в том, что жидовствующие продлевали свою критику эксцессов церковной жизни на все христианство, он видел неопровержимое доказательство того, что любая

критика Церкви исходит от «еретиков» и «сынов погибели». В жидовствующих Иосиф Волоцкий видел руку Антихриста, который стремился подорвать новую световую онтологию избранной для великих свершений новой Московской Руси.

В такой ситуации гораздо более умеренная критика церковных излишеств со стороны нестяжателей, да еще в совокупности с их призывом смягчить гонения на еретиков-жидовствующих и простить их, отменив казни и преследования, создавала впечатление, что между последователями Нила Сорского и самими жидовствующими существует некоторая связь и даже *общность*. Это подтверждалось отчасти и некоторым рационализмом самого Нила Сорского в отношении святоотеческого предания, которое он старался систематизировать. При этом нестяжатели в целом оставались в контексте православной ортодоксии, но типологическое сходство с жидовствующими в общей защите секуляризации и отделения Церкви от государства заставляло относиться иосифлян к ним с подозрением.

Свои основные идеи Иосиф Волоцкий развернуто высказал в программном произведении «Просветитель»¹, которое представляло собой идеологическую основу иосифлянства. Так как в последние годы правления Ивана III (1440 — 1505) и особенно после вступления на престол Василия III (1479 — 1533) иосифляне одержали окончательную и решительную победу над нестяжателями, то эта идеология и стала для Московской Руси официальной и государственной. «Просветитель» был принят и властью, и Церковью, как образец русско-православной мысли.

Таким образом, мы можем построить полную схему русского государственного Логоса, выраженного в исторических, литературных и религиозных текстах, и ставшего в Московской Руси — с конца XV по конец XVII века — преобладающей формой самосознания и мировоззрения политико-религиозных элит. Для этого следует сложить пророчества из «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 году», «Сказание о князьях владимирских» (в сочетании с прологом в виде «Сказания о Вавилоне» и «Александрии»), формулы Филофея о Москве — Третьем Риме, «Повесть о Новгородском белом клобуке» и «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Так совокупно мы получаем законченный московский апоλλονический Логос:

- неразрывно связанный со стрелой времени,
- дуалистически заостренный против постоянной угрозы Антихриста,
- настаивающий на вселенской миссии Московского царства и
- окрашенный в эсхатологические тона, которые только и придавали всему этому идейному комплексу смысл и завершенность.

Именно такое толкование амбивалентной апокалиптичности стало общим знаменателем образа мысли Московской Руси. И эта мысль

¹ Иосиф Волоцкий. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань: Типография Государственного университета, 1896.

в таком выражении и оформлении обладала всеми признаками Логоса Аполлона — строго вертикального, светового и устремляющего все силы и помыслы русского человека — прежде всего русского *государственного* человека — к небесному идеалу, Святому Духу и Иисусу Христу.

Пессимистическая версия апокалиптичности, представленная нестяжателями и близкими к ним политически сторонниками секуляризации и отдаления Церкви от государства, оказалась смещенной на периферию. При этом она не была отвергнута окончательно и сохранялась вплоть до XVII века, хотя и в иных формах, снова дав о себе знать в эпоху церковного раскола.

Глава 6. Бытие-к-смерти царя Ивана Грозного

Эсхатология и антропология Земского собора

Все теоретические предпосылки для провозглашения Великого княжества Московского «Царством», «Империей» были готовы уже к началу XVI века, а победа иосифлян и идеал, сформулированный в «Просветителе», заложили идеологические основы будущего Московского царства. Поэтому венчание молодого великого князя Ивана IV (1530 — 1584) в 1547 году на царство стало совершенно закономерным. Воспитывавший юного Ивана IV и впоследствии венчавший его на царство Митрополит Московский и Всея Руси Макарий (ок. 1482 — 1563) был убежденным иосифлянином и видел в провозглашении Москвы Третьим Римом уже на официальном уровне естественное оформление позитивной версии амбивалентного апокалиптизма: *после падения Царьграда русское государство становится последним царством, сохранившим истинное христианство — пресвятое православие, а русский правитель стал в силу избранности Богом (что подтверждалось фактом политической независимости и сохранения религиозной ортодоксии) «вселенским монархом»*. Именно как «вселенского монарха» и старался воспитать митрополит Макарий будущего царя, и в этом качестве его и венчали.

После того как Иван IV приступил к правлению для проведения реформ, призванных воплотить в жизнь высокие идеалы «Просветителя» и Москвы как Третьего Рима, вокруг царя — при участии митрополита Макария — была создана группа советников, названная позднее Избранной Радой. В нее входили кроме самого Макария воевода Алексей Адашев (1510 — 1561), протопоп Сильвестр (? — 1566) и князь Андрей Курбский (1528 — 1583). Избранная Рада во главе с царем и митрополитом Макарием ставит перед собой уникальную задачу — создать образцовое свято-русское государство, отражающее архетип совершенного православного общества на принципах единства царя и Церкви. При этом требовалось также усовершенствовать систему управления и резко повысить уровень нравственного состояния общества, пошатнувшегося в период противостояния друг другу боярских партий во время ранней юности Ивана IV. Кроме того, необходимо было и закрепить, а в некоторых случаях восстановить древние православные традиции Руси, верность которым в глазах политической и религиозной элиты того времени и стала решающим основанием для избранности Москвы как Третьего Рима.

Для этого царь и Избранная Рада проводят в 1549 году первый *Земский собор*, который должен был упорядочить правовую и судебную систему власти (на основе составленного Избранной Радой «Судебника»), искоренить злоупотребления бояр и князей в своих вотчинах и в целом

закрепить аполлоническую вертикаль русского общества, призванного к гармоничному и справедливому распределению ролей в организации святорусской политической действительности. Земский собор возглавлялся самим царем (по факту большую роль в нем играли и его ближайшие советники). Далее шли представители духовенства во главе с митрополитом. Следующим звеном была Боярская дума и, наконец, широко представленные «земские люди», выражавшие интересы мелкой знати, сельского священства и даже в определенных случаях простолюдинов.

Земский собор как первое деяние Избранной Рады был не просто политико-социальным мероприятием, он имел *эсхатологическое* значение. Политическая элита Руси того времени — по крайней мере ее значительная и наиболее внимательная к русскому государственному Логосу часть — остро осознавала, что избранность Руси, ее царя и ее правящего класса (в пределе — и всего народа в целом) перед лицом фундаментального вызова «конца времен» и близкого явления Антихриста, за чем должно последовать Второе Пришествие, *требует качественного изменения всей онтологии общества*. Московская Русь оказалась избранной за свою верность православию и за свое мужество в борьбе за свободу и независимость от татар и католического Запада. Теперь, когда все стороны Третьего Рима воплотились в жизнь, — вплоть до венчания Великого князя Московского на царство по византийскому обряду, — государству предстояло *преобразиться*, подтвердив свое предназначение. Это значило не только твердо хранить древние устои, но и исправить все недостатки, отклонения и злоупотребления в области политики, управления и религии. Теперь русскому царю и его единомышленникам предстояло строить «идеальное общество», сделать Святую Русь образцом для всех остальных народов, чтобы крепко хранить и нести всему человечеству *свет вселенской православной монархии*. Поэтому Земский собор представлял собой прообраз наиболее точного воплощения небесной световой ангелической гармонии в ее земной и исторической проекции. Как в «Ареопагитиках» церковная иерархия была земным отражением устройства иерархии ангельской и небесной, так и Московскую Русь предстояло преобразить в отражение Царства Небесного, в его *предвосхищение*. Земский собор русского общества мыслился как отражение Собора небесных сил бесплотных. Сословия, участвовавшие с Земском соборе, представляли не только все русское население, но символически и все человечество, организованное на основании вертикальной оси — подобно световым иерархиям ангелов. Русские, собравшиеся на Земский собор, были предстоятелями за все человечество, и только в этом смысле можно было настаивать на «вселенской монархии». Сам факт этого «соборания», сочетания всех слоев Руси в одном месте и в одно время уже имел в себе нечто апокалиптическое: рассеянные единицы восстанавливали единство адамической природы в контексте «последнего царства», осененного избранничеством Богом-Троицей и самим Христом. Это был акт нового учреждения просветленного одухотворенного холизма.

Показательно, что Земские соборы продолжались на протяжении всего историала Московский Руси, и последний из них состоялся в конце этой эпохи — в 1684 году, после чего в скором времени Московский период был сменен Санкт-Петербургским. При этом историки спорят относительно того, имел ли место еще один Земский собор 1698 года, созванный, возможно, для суда над царевной Софьей (1657 — 1704), но в любом случае при Петре I (1672 — 1725) и остальных Романовых больше Земские соборы не проводились.

Спустя два года после Земского собора — в 1551 году — проходит и церковный собор, получивший название «Стоглав»¹. Сама структура Стоглава символична: она основана на ста вопросах, поставленных русским царем перед высшим духовенством, и воспроизводит образец первых Вселенских соборов, где главную роль играли как раз Императоры, активно участвовавшие в качестве катехона, удерживающего, в организации духовной жизни Империи, преследуя еретиков и утверждая параметры ортодоксии. Стоглав был еще одним эсхатологическим знаком: Русь как православное царство «последних времен» симметрично отражала православное царство «первых времен», а сам Иван IV мыслился как эсхатологический аналог Константина Великого (306 — 337). Константин Великий Первым Вселенским собором в Никее открывал историю мирового православия, а Иван Грозный Стоглавом закрывал ее.

Именно эта сакрально-эсхатологическая линия преобладала на первом этапе правления Ивана IV. При этом более всего ей способствовал митрополит Макарий, убежденный сторонник иосифлянского «Просветителя» и носитель всей полноты той идеологии «Москва — Третий Рим», которая сложилась на Руси к XVI веку, а в Иване IV получила зримое воплощение.

Другие члены Избранной Рады — поп Сильвестр, Адашев и Курбский — были больше озабочены реформами административного управления, учреждением Приказов, изменением баланса полномочий между боярами, новым сословием дворян и помещиков, формировавшимся на основе младших представителей традиционной знати, лишенных гарантий и классами русского общества. Но эти светские реформы были призваны решить более важную задачу — подчинить личности высшего правителя — первого царя русской истории — основные механизмы управления государством.

Важно подчеркнуть, что Избранная Рада не стремилась ни к сохранению древних устоев, ни к нововведениям самим по себе. Целью было *построение идеального государства*, отчасти продолжающего древние традиции в их чистом ядре, но отчасти и создаваемого заново. При этом фигура царя оказывалась на пересечении семантических противоречий,

¹ Стоглав. СПб.: Воскресенье, 1997.

которые невольно возникали в ходе этого тончайшего процесса. С одной стороны, необходимо было сохранить и даже еще многократно усилить интенсивность христианской жизни — обряды, традиции, живое переживание самой избранности Христом русского народа, а также придать русскому византизму и русской симфонии образцовый характер, свободный от нестроений и отступлений, которыми, в частности, была полна и византийская история и которые, по мнению русских XVI века, и привели к падению Царьграда. А это значило, что и в Церкви, и в религии простого следования сложившемуся строю было *недостаточно*, требовалось *мистическое* оживление русской веры, эсхатологическое пробуждение мысли. Иными словам, от Московского царя требовалось не просто сохранение сакральности, но *новый виток сакрализации*. С другой стороны, новый статус правителя Руси требовал придания ему особых полномочий, все большее укрепление его статуса и соответственно существенных перемен в политико-социальной структуре всего общества. А это, в свою очередь, вело к реформам, новаторству и изменению баланса сил в политической элите. Так, все большим весом наделялись дворяне-помещики, которые были в отличие от родовой аристократии «княжат» и бояр, и особенно от их старших ветвей, совершенно новым классом общества, построенным целиком на принципе меритократии — то есть зависящим только от эффективности и преданности своего служения лично царю и не имевшим никаких родовых гарантий. Эта дворянская меритократия была полностью зависимой от царя, а сами поместья, выдаваемые дворянам за службу, в любой момент могли быть отобраны, и не принадлежали им целиком в противоположность княжеским и боярским вотчинам. Подъем дворянского класса и наступление на древние привилегии князей и бояр влекли за собой многие новаторские трансформации и вполне могли восприниматься аристократией как отступление от древних устоев. Отчасти это обосновывалось необходимостью построения идеального общества и новым статусом царя, но подчас помощники Ивана IV действовали своевольно, волюнтаристски и опрометчиво, не принимая слишком серьезно эсхатологические и апокалиптические горизонты мысли царя, митрополита Макария и сам иосифлянский Логос «Просветителя» и идеологии «Москва — Третий Рим».

В конце концов, Избранная Рада стала тяготить царя, которому приходилось отвечать за неизбежные эксцессы советников и который постепенно формулировал для себя собственный взгляд на свою миссию и на судьбу вверенного ему государства. Это привело к опале Адашева и Сильвестра, а также к бегству князя Андрея Курбского в Литву. Позднее Курбский станет главным идеологическим противником Ивана IV и в знаменитой эпистолярной полемике¹ сформулирует альтернативный

¹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М.: Наука, 1993.

позднему Грозному и особенно опричнине взгляд на структуру идеального государства.

Ангел смерти: раскаленная экзистенция конца

Роспуск Избранной Рады стал началом полностью независимого и единоличного правления Ивана IV, который из-за его жесткого стиля и масштабного насилия получил название «Грозный». «Грозным» в полном смысле слова Иван IV становится как раз после роспуска Избранной Рады.

Чтобы понять сложную фигуру Ивана IV, следует вновь вспомнить об амбивалентности русского апокалиптизма. Избранность Руси ставила ее лицом к лицу с Антихристом. Ни у русской Церкви, ни тем более у русского царя, ставшего мировым катехоном, больше не было возможности отослать для решения богословских, экклезиологических и эсхатологических вопросов к Византии, грекам и Константинопольскому патриархату. Русь осталась с Антихристом *один на один* и могла опираться только на Бога и на собственный выбор, который в эсхатологических условиях по определению является чрезвычайно трудным. Реформы общества и даже внешняя политика Московской Руси должны были ориентироваться на небесный идеал, и на практике за это отвечал лично русский самодержец. Именно он в духе православного учения об Империи и согласно идее, что *лишь* катехон, царь является преградой для прихода «сына погибели»¹, был последней инстанцией в совершении эсхатологического выбора. Поэтому любое действие царя измерялось дистанцией от близкого и постоянно приближающегося Антихриста. При этом царь не мог полностью полагаться ни на что и ни на кого — ни на традицию, ни на здравый смысл, ни на консервативные круги, ни на реформаторов. Все они были амбивалентны — могли находиться *по обе* стороны эсхатологической линии фронта. Это требовало от Ивана IV уникальных качеств: ведь именно он — и он один! — был ответственен *за судьбы всего человечества*, за судьбу мира перед лицом надвигавшегося конца. Это превращало Ивана IV в первого *русского субъекта*², наделенного абсолютной ответственностью и не способного переложить метафизическое и эсхатологическое решение на кого бы то ни было. По мере того как Иван IV осознавал это, накал его драматического экзистирования возрастал. Фактически именно в Иване Грозном русский государственный Логос соприкоснулся со своим экзистенциальным основанием — с Dasein'ом как таковым. Поэтому именно Ивана Грозного можно считать первым в истории правящим субъектом — в полном смысле понятия «субъект»³.

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

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

³ Там же.

Здесь сказалось и трудное детство Ивана IV, который пережил несколько стрессов, сопряженных с боярскими раздорами во время правления его матери — Елены Глинской (ок. 1508 — 1538). Травмы обострили экзистенциальное измерение в Иване IV, познакомив с ранним опытом чистого ужаса и острым переживанием смерти. Отношение к смерти и определяет Dasein как таковой, и Иван Грозный изначально был наделен высокой степени экзистенциальной алертностью. Дальнейшее усвоение идеологии «Москва — Третий Рим» и помазание на царство и параллельно с этим осознание своей миссии придавало экзистенциальности юного царя эсхатологическое и метафизическое измерение. Именно от него теперь зависело, сможет ли Русь противостоять Антихристу и создать «земский» образ «небесного царства» или ей суждено рухнуть в бездну, как это произошло с остальными народами и, в конце концов, с Византией. Сама доктрина «Москва — Третий Рим» угрожающе подчеркивала «четвертому не быть». Значит, у Ивана Грозного не было права на фундаментальную ошибку. Конечно, технически он мог сделать что-то не так, согрешить, выйти за рамки, и это было исправимо покаянием и искренним раскаянием (что, кстати, было отличительной чертой Грозного даже в самые жестокие периоды его правления). Более того, во всем была Божья воля. Но Решение в его абсолютном смысле (в духе хайдеггеровского *Entscheidung*¹) должен был принимать именно он и только он сам. Это преображало опыт смерти и ужаса в космическое вселенское явление, а любой противник Грозного — действительный или мнимый — легко обнаруживался как «сам Антихрист» или, как минимум, как часть его вселенской всепроникающей сети.

Само понятие «Грозный» — «царская гроза» — воспринималось Иваном IV не только как отличительный признак полноценного самодержавия и особого недоступного статуса вселенского правителя по отношению ко всем остальным слоям общества — включая высшую знать, князей и боярство. Такая «гроза» была свойственна изначально традиции Владимирских и Московских князей, предков Ивана IV, а также в еще большей степени политической онтологии Золотой Орды, продолжавшей традицию туранской Империи Чингисхана. У Ивана IV к этому добавлялось измерение *внутреннего ужаса* — не только внушаемого царем другим, но и охватывающего самого царя перед лицом бездны конца, переживаемой остро и тотально. «Гроза» как *стихия чистого ужаса*, сопряженная с глубинным основанием субъекта как такового, рассекала личность Ивана IV на две половины, противопоставленные друг другу. Он был грозен для других, но и сам непрерывно предстоял иному как концентрированному сгустку онтологической грозы.

Поэтому в 1573 году Иван IV под псевдонимом «Парфений Юродивый» составляет канон Ангелу Грозному². Хотя, возможно, он обращен

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

² Иван Грозный. Государь. М.: Институт русской цивилизации, 2010.

к архангелу Михаилу, предводителю ангельских сил в битве с дьяволом (явный небесный архетип самого Ивана IV), с первой песни становится ясно, что речь идет об Ангеле смерти.

Прежде страшного и грозного твоего, Ангеле, пришествия умоли о мне грешнем о рабе твоём (*имярек*). Возвести ми конец мой, да покаюся дел своих злых, да отрину от себе бремя греховное. Далече ми с тобою путешествовати. Страшный и грозный Ангеле, не утрати мене маломощного. Дай ми, Ангеле, смиренное свое пришествие и красное хождение, и велми ся тебе возрадую. Напой мя, Ангеле, чашею спасения¹.

Канон отличается тем, что вместе с употреблением классических формул русско-византийской гимнографии почти каждую строку понижывает ощущение прямого и чрезвычайно остро переданного *опыта смерти*. Текст пишется прямо перед лицом самой смерти. И поскольку смерть является главным событием (*Ereignis*'ом) и даже целью аристократического субъекта², то Ангел смерти, приходящий за душой царя (а также и всего человечества, живым архетипом которого является царь-катехон), — высший из ангелов, воевода. Он и есть архетип Грозы. И запев перед каждой песней повторяет:

Святой Ангеле, грозный воевода, моли Бога о нас³.

Сам Иван IV тоже выступает в роли грозного Ангела перед лицом человечества: он также карает и убивает, но лишь для того, чтобы вести души к свету — и души врагов в том числе. Не случайно Иван Грозный заносил имена своих жертв в поминальный синодик. Сам же канон — экзистенциальный *прорыв в сознание Ангела смерти*, шаг в саму смерть, ведь именно смерть и живет в личности Ивана Грозного, сквозь эту личность. Сам испытывая ужас перед концом, он внушает этот ужас всем остальным. В какой-то момент оба состояния сливаются в одно: так структурируется интегральная фигура царя-Ангела, жертвы, принесенной на алтарь последних времен, и одновременно жреца, эту жертву приносящего.

Так первый русский царь становится вместе с этим первым полноценно экзистенциальным субъектом, погруженным в опыт отношения к смерти, бездны и конца без каких-то опосредующих инстанций. *Иван Грозный — герой, поставленный перед лицом бездны*. Он вынужден взять на себя лично всю вертикаль русского царства как онтологического и эсхатологического явления. Он сам — дух Аполлона, но не триумфального и всепобеждающего, а проблематичного и раскалываемого, стоящего на последнем рубеже цивилизации Света перед лицом неуклонно наступающего мрака.

¹ *Иван Грозный*. Канон Ангелу Грозному, и воеводе, и хранителю всех человек, от Бога посланному по вся душа человеческая // Иван Грозный. Государь. С. 239.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ *Иван Грозный*. Канон Ангелу Грозному, и воеводе, и хранителю всех человек, от Бога посланному по вся душа человеческая. С. 239 и далее.

Спор «московских субъектов»: Грозный против Курбского

Уникальность формализации статуса всемирного монарха в русской истории в сочетании с драматическим экзистенциализмом Ивана Грозного с предельной силой выражает амбивалентность апокалиптичности, свойственной самой идеологии «Москва — Третий Рим». Эта амбивалентность и проявляется в амбивалентности самого Грозного — страдающего палача, жестокой жертвы, постоянно раздваивающегося и раздваивающего все вокруг себя. С этим связано и его отступление в Александровскую слободу, и учреждение опричнины, поделившей Русь на две социально-политические системы (опричнина и земщина), и провозглашение русским царем Симеона Бекбулатовича (? — 1616), «холопом» которого Грозный объявляет самого себя, и т. д. При этом на модели политического устройства это отражается в абсолютизации самодержавной власти. Прежде всего это касается отказа Ивана Грозного привлекать к управлению государством «лучших людей» в качестве советников. Именно это и ставит прежде всего в вину Грозному его оппонент Андрей Курбский. Бывший ближайшим соратником Грозного на раннем этапе реформ и в военных походах (в частности, при взятии Казани), князь Андрей Курбский становится жертвой нарастающего недоверия царя к своему окружению, что повлекло за собой разгон Избранный Рады и репрессии против ее членов. Курбский бежит в Литву, пользуясь древним русским обычаем законного отхода князей к новому сюзерену, который в новых обстоятельствах эсхатологической миссии Москвы в глазах Грозного уже ничем оправдан быть не может. Курбский, разделявший с ранним Иваном IV заботу о построении «идеального общества», считает, что Иван Грозный предал этот идеал, перейдя от государственной политики по строительству Святой Руси к личной диктатуре. В этом Курбский видит отступление от миссии и безрассудное «новаторство». В глазах же Грозного политическое предательство Курбского, перешедшего под власть врагов Руси, лишь подтверждает, что именно он и его бывшие единомышленники являются настоящими «агентами Антихриста», пытавшимися подчинить своему влиянию самого катехона и сорвать тем самым его эсхатологическую миссию. Если вынести за скобки полемические фигуры и частные претензии, то переписка Грозного с Курбским обнажает два подхода к проектам свято-русского эсхатологического державостроительства — умеренный и более рациональный (быть может, слишком рациональный и слишком консервативно-аристократический — вплоть до сближения с Волынской парадигмой¹) подход Курбского и пронзительный экзальтированно-экзистенциальный вплоть до паранойи подход Грозного. В обоих случаях можно вы-

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

делить сочетание консервативных и новаторских элементов, централизма и изменение статуса традиционных сословий (прежде всего князей и бояр, с одной стороны, и дворян и служилых людей в целом, с другой). Но главным является именно то, что Иван Грозный живет в опыте конца, не просто перед лицом смерти, но перед лицом глубокого осознания смерти, где — в его случае! — личное совпадает со вселенским, а судьба человека — с судьбой человечества. Грозный и Курбский — два полюса московской субъектности: радикально раскаленной и экзистенциально-экстатической у Грозного и взвешенно-сдержанной, логично-последовательной у Курбского. Грозный сжигает любую субъектность вокруг себя именно потому, что переживает ужас ее бремени. Курбский явно не понимает этого, а если замечает, то трактует как «одержимость» Грозного, настаивая на том, что субъектность правителя должна быть не столько эксклюзивной, сколько *инклюзивной*, включающей в себя православно-патриотические субъекты высших сословий — не «рабов» и «холопов», но «соратников» и «друзей». Для Грозного государство — это он сам, но не как индивидуум, а как Ангел, как смерть, просвечивающая сквозь Ангела. Для Курбского государство — продукт сотрудничества православной русской знати под началом разумного и исторически адекватного царя, способного трезво и справедливо оценивать достоинства и недостатки своих подданных.

Литературное и гимнографическое наследие Ивана Грозного имеет огромное значение для русского Логоса. Здесь русская государственная мысль выражается в уникальных исторических формах, где Логос Аполлона приобретает предельно насыщенные ужасом и эсхатологическим дуализмом черты. По аналогии с «черным двойником» Диониса, которого мы встречаем в самых разных цивилизациях, в Грозном можно распознать своего рода «двойника Аполлона», предвосхищающего в чем-то зловещие фигуры будущих русских царей-Антихристов¹ — Петра I и даже Сталина (1878–1953). Но та степень экзистенциального накала в сочетании с эсхатологической метафизикой, которые заключены в тексте и самой стилистике писаний Ивана Грозного, не встречается у русских правителей практически нигде. Как позднее — спустя столет — экзистенциальное измерение — отчасти в сходном историко-метафизическом контексте — заявит о себе в полный голос в «Житии протопопы Аввакума»², где пронзительно проявится русский *религиозный субъект*, тексты Грозного отражают образы мысли столь же экзистенциального, но *царского субъекта*.

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

² Протопоп Аввакум. Житие протопопы Аввакума, им самим написанное. М.: Терра-Книжный клуб, 2001.

Глава 7. Смутное время и начало Романовых: миссия народа

Плач о конце

После смерти Ивана Грозного престол перешел к его сыну Федору Иоанновичу (1557—1598). При этом значительная власть оказалась в руках видного деятеля опричнины Бориса Годунова (1552—1605), который выдал свою сестру за царя и стал фактическим правителем Руси. Младшему брату Федора Иоанновича, последнему потомку Ивана Грозного, малолетнему царевичу Димитрию (1582—1591) достался в родовое владение Углич. К периоду правления Федора Иоанновича и затем кратковременного царствования самого Бориса Годунова, ставшего первым правителем, не являющимся прямым наследником рода Рюрика, вплотную примыкает Смутное время. Смутное время по своей семантике прекрасно вписывается в амбивалентный апокалиптизм с акцентом на негативную сторону этого комплекса представлений. В глазах русских людей Смутное время было моментом апостасии и даже прихода Антихриста. Поэтому логично, что непосредственно предшествовавшие ему события также были окрашены в эти тревожные тона. Это предопределило восприятие образа самого Бориса Годунова в русских текстах XVII века, которые представляют его единодушно в облике злодея и убийцы царевича Димитрия, из-за которого во многом и начались события Смуты.

При Федоре Иоанновиче по инициативе Годунова в 1589 году в Москве было установлено Патриаршество, которое было официально признано прибывшим на Русь Константинопольским Патриархом Иеремией II Траносом (1530—1595). Тем самым Митрополит Московский и Всея Руси не только признавался главой автокефальной Русской Церкви, но и возводился в сан Патриарха. Первым русским Патриархом стал Иов (ок. 1525—1607). Тем самым идеология «Москва — Третий Рим» получила окончательное воплощение в полноценной симфонии властей, а идеал «Просветителя» нашел свое выражение в фигурах Федора Иоанновича и Патриарха Иова. Позднее Федор Иоаннович, отличавшийся крайне благочестивым образом жизни, был канонизирован русской Церковью, равно как и сам Патриарх Иов. Таким образом, обе исторические личности — царь и первый Патриарх — в системе русского историала стали земными выражениями небесного архетипического союза государства и Церкви.

Однако Годунов, который во многом поспособствовал и установлению патриаршества, и власти Федора Иоанновича, и укреплению державы, и преодолению разрушительных тенденций, накопившихся с эпохи Ивана Грозного, был обвинен в убийстве царевича Димитрия, и вошел

в сочинения XVII века именно в этом качестве. Смерть царевича Дмитрия, либо действительно убитого, либо погибшего в силу несчастного случая, означала конец прямой династии Рюриковичей на русском троне, а поскольку у Федора Иоанновича также не было наследника, то Русь столкнулась с самым серьезным кризисом в ее династической истории. Борис Годунов, обладавший в это время практически полной политической властью, был венчан на царство, но в глазах русского общества, несмотря на все его практические успехи, ему явно не хватало легитимности. В сочетании с широко распространенной версией о причастности его самого к убийству царевича Дмитрия это оказалось для него фатальным.

Прерывание династии снова выводило на первый план негативную сторону амбивалентной апокалиптичности, предопределяющей весь период Московского царства. На сей раз сразу после установления русского патриаршества наступила катастрофа. Причем в данном случае удар пришелся по катехонической функции всей структуры «Москва — Третий Рим». На основании прежних текстов и учений избранность Руси имела династическое измерение («Сказание о князьях владимирских»), которое было не менее важным, чем духовные и исторические формы *translatio Imperii*. Сбой династической преемственности наносил серьезный удар по мировоззренческой цельности всей Московской политической онтологии. В сочетании с гибелью царевича Дмитрия и предполагаемой ролью в его убийстве Бориса Годунова, что нашло отражение в некоторых текстах — например, в «Житии царевича Дмитрия Угличского», в текстах «Хронографа» за 1617 год, во «Временнике» Ивана Тимофеева¹ и т. д., — историческая атмосфера уже предполагала скорую реализацию негативного сценария. В полной мере этот сценарий реализовался во время прихода Самозванца Лжедмитрия (? — 1606) и после смерти Годунова.

Снова, как и в эпоху монгольского нашествия, над Русью начинает звучать плач. И снова приход Антихриста кажется не только близким, но уже наступившим. Так, в «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства», составленном в начале Смутного времени, о приходе Самозванца мы читаем:

Явился предтеча богоборного Антихриста, сын тьмы, родич погибели².

Воста предтеча богоборного Антихриста, сынъ тмы, сродникъ погибели.

Лжедмитрий еще не сам Антихрист, но его непосредственный предтеча. Его появление, однако, есть знак неумолимого конца Руси. Автор «Плача о пленении и о конечном разорении Московского государства»

¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12. М.: Наука, 2006.

² Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12. С. 186 — 187.

так описывает причины падения, однозначно интерпретируя их как неспособность правителей Руси соответствовать высокому идеалу богоизбранного царства «последних времен».

Вот отчего пала превысокая Россия и разрушился столь крепкий столп. Цари, в нем жившие, вместо к Богу возводящей лестницы спасительных слов, кои рождаются от содержащихся в книгах истин, приняли богоненавистные дары: бесовские козни, волшебство и чародейство. И вместо духовных людей и сынов света возлюбили детей сатаны, которые уводят от Бога и несомненного света во тьму. И не позволяли слуху разума своего воспринимать слова правдивые, однако, ненависти ради, клевету на знатных слышали ясно и кровь множества народа из-за нее, как реку, пролили. И вместо непобедимого скипетра богоподражательных кротости и правды возлюбили гордость и злобу, из-за которой и тот, что прежде был пресветел, как утренняя заря, с превысочайшего неба низвергся и ангельской светлости и славы лишился. К тому же от великих знатных людей, от премудрых и до простолюдинов, — и короче говоря, — от главы и до ног все неисцелимыми струпиями опоясались и Содомы и Гоморры и прочими бесовскими бесчисленными язвами покрылись. И за то вначале голодом, обуздания ради, были наказаны Богом — но нимало не обратились с пути погибели на путь спасения¹.

Сего ради падеся превысокая Россия, и разорися толикий твердый столпъ. Сущии в немъ живущии царие вмѣсто Лѣствицы къ Богу возводящей спасительныхъ словесъ, еже рождаются отъ книгородныхъ догматовъ, прияха богоненавистныя дары: бѣсовския козни, волшбу и чарование. И вмѣсто духовныхъ людей и сыновъ свѣта возлюбиша чадъ сатаниныхъ, иже отводятъ отъ Бога и отъ неблазненнаго свѣта во тьму. И не даша мѣста умному видѣти своему слуху словеси правдива, но клевету на благородныхъ ненависти ради ясно послушающе и крови многочисленнаго народа того ради, яко рѣка, излияха. И вмѣсто непобѣдимаго жезла богоподражательныя кротости и правды гордость и злобу возлюбиша, еяже ради, иже прежде бысть пресвѣтель, яко денница, съ превысочайшаго небеси спаде и аггельския свѣтлости и славы отпаде. Къ сему же отъ великихъ благородныхъ, отъ премудрыхъ и до простыхъ, и въкратцѣ реку, — отъ главы и до ногу вси неисцѣльными струпы обязашася и Содомы и Гоморы и прочихъ бесчисленныхъ бесовскихъ язвъ исполнишася. И того ради прежде голодомъ, встѣгновения ради, отъ Бога наказаны быша — и нимала въздоша отъ пути погибели на путь спасения.

При этом катастрофа считается автором «Плача» самой крупной за все время русской истории.

¹ Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства. С. 184 — 185.

После того такая кара и гнев такой воздвиглись, какие немало удивления, более того, и слез достойны. И ни одна ведь книга апостольская, ни жития святых, и ни философские, ни царственные книги, ни хронографы, ни летописи, и никакие другие книги не поведали нам о такой казни ни над одной монархией, ни над царством или княжеством, какая совершилась над превысочайшею Россиею!¹

Потомъ толикое наказание и гнѣвъ воздвигеся, еже немалому удивлению, паче же и слезамъ достойно. И ни едина жъ книга богословецъ, ниже жития святыхъ, и ни философския, ни царьственныя книги, ни гранографы, ни историки, ни прочия повѣстныхъ книги не произнесоша намъ такового наказания ни на едину монархию, ниже на царства и княжения, еже случися над превысочайшею Россиею!

Это вытекает из того, что предшествующие катастрофы были испытанием перед кульминацией русской истории в избранничестве ее для эсхатологического служения — XV—XVII века. Теперь же и этот отрезок священной истории был позади, и в действительности воплощалась самая темная сторона апокалиптического сценария.

Самозванцем считался монах-расстрига Григорий Отрепьев, поддержанный польскими властями для того, чтобы посеять Смуту на Руси. Но истинная причина состояла в том, что Бог разгневался на русских правителей — в том числе за предполагаемое убийство Годуновым царевича Димитрия — и решил покарать русскую землю, попустив приход «предтечи Антихриста». И на сей раз на пути Антихриста уже не было катехона из избранного рода Рюрика. Этим и объяснялись успехи Самозванца. Внешний враг был лишь отражением того, что дьявол проник в русское государство изнутри.

Соответственно, последующие события Смуты — зверства Самозванца и его армий, насилия польских войск, разрушение церквей и монастырей (в частности, осада Троице-Сергиевой лавры), преследование патриарха и предательство боярских партий — выглядели как череда событий «последних времен». Поэтому в «Плаче» говорится именно о «конечном» разорении Московского государства. Это не очередное испытание, это — конец.

Народное ополчение: народ учреждает Империю

Однако и в этой ситуации, когда легальная власть оказалась совершенно беспомощной перед навалившейся на Русь катастрофой, в русском обществе и особенно в русской Церкви — в лице монашества и двух патриархов Иова и Гермогена (ок. 1530—1612) — сохранялась вера в то, что и данные события все же, скорее, являются именно испытанием, а не необратимым концом. Автор «Плача о пленении и о конечном разорении Московского государства» так передает обращение патриарха Гермогена к русским людям:

¹ Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства. С. 185—186.

«Чада паствы моей, прислушайтесь к словам моим! Зачем понапрасну впадаете в смятение и вверяете свои души неверным полякам? Возможно ли для вас, разумных овец, приобщение к злохищным волкам: вы кротки во имя Христа, эти же дерзостны во имя сатаны. Сами ведь знаете, что издавна православная наша христианская вера греческого закона ненавистна иноплеменным странам! Как же мы можем примириться с иноплеменниками этими? Лучше бы вам о том подумать, как со слезами и с рыданием всенародно, с женами и детьми, прибегнуть к неотсекаемой надежде, ко всемилостивому в Троице славимому Богу и просить милости и щедрот у прещедрой Его десницы, да одарит вас разумом благим, чтобы получили пользу душам своим, а царствующему граду и окрестным городам принесли успокоение, а не мятеж!»¹

«Чада паствы моя, послушайте словесъ моихъ! Что всуе мятетесь и ввѣряете душа своя поганымъ полякомъ! Которое вамъ, словесним овцам, причастие со злохищными волки: вы кротцы о Христѣ, сии же дерзостни о сатанѣ. Вѣете сами, яко издавна православная наша христианская вѣра греческаго закона от иноплеменныхъ странъ ненавидима! Киими же нравы примиримся со иноплеменники сими? Лучше бы было вамъ изыскати, что со слезами и с рыданиемъ всенародно, зъ женами и съ чады, притещи къ неотсѣкаемой надежди, ко всемилостивому въ Троицы славимому Богу и просити милости и щедроть у богатоделательныя Его десницы, да подастъ вамъ разумъ благъ, еже творити душамъ своимъ полезная и царствующему граду и окрестнымъ градомъ благостройная, а не мятежная!»

Гермоген призывает обратиться к Богу, но что важнее всего — не смиряться с фактом «погибели русской земли». Да, прежде всего необходимо покаяться, смириться и осознать, что речь идет о наказании за грехи. Но дальше необходим следующий шаг: восстание против ига Антихристовой власти. Таким образом, хотя в Смутное время явно преобладала пессимистическая версия амбивалентного апокалиптизма, сохранялась и *воля к возрождению*. При этом в данном случае — и это стало уникальным событием в русской истории — главными носителями этой воли были не представители политической элиты, но сам русский народ, возбуждаемый к сопротивлению оккупантам и всеобщему распаду православной Церкви. «Предтеча Антихриста» занял Москву, ему поклонились в той или иной степени князья и бояре. Последний русский царь и последний Рюрикович (хотя и не по основной линии) Василий Шуйский (1552—1612) был в 1610 году низложен и жил в плену у поляков. Патриарх Гермоген также находился в заточении. Но несмотря на то, именно русский народ не смирился с ситуацией, не опустил руки, а взялся за формирование народного ополчения. Первое ополчение состояло из казаков и той части земского войска из окружения Лжедмит-

¹ Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства. С. 190—191.

рия I, которая не захотела напрямую подчиняться полякам после его гибели. Но их политическая и идеологическая программа была невнятной и ситуативной. Лишь второе ополчение, основанное в Нижнем Новгороде мясником Кузьмой Мининым (? — 1616) и поддержанное князем Дмитрием Пожарским (1578 — 1642), стало решающим фактором в освобождении Руси от интервентов и в восстановлении русской государственности в целом. В его среде и была сформулирована идеология нового витка русской истории, основанная на следующих принципах:

- преданность православной вере до последнего вздоха,
- воля к полному освобождению Руси от польско-литовских и шведских интервентов,
- возрождение легитимного монархического строя через созыв Земского собора,
- восстановление на Руси порядка и благочестия.

Для русского историала это был фундаментальный момент: государственность и присущий ему Логос Аполлона впервые утверждали не элиты, но сам народ, причем в основании этого процесса лежал тесный и глубинный союз простонародья с Церковью. Идеал Святой Руси в его московской версии, а равно как и в более глубинных и древних формулировках, на сей раз достиг самого *сердца народа*, который и выступил в этот момент главным *субъектом* русской истории. В казалось бы безнадежной тьме Антихриста второе народное ополчение волей и подвигом восстанавливало святорусский Логос.

Результатом этого стало освобождение Москвы от польского гарнизона в 1612 году и состоявшийся через год в 1613 году при активном участии того же Кузьмы Минина Земский собор, на котором был избран новый царь — Михаил Федорович Романов (1596 — 1645), сын патриарха Филарета (ок. 1553 — 1633), находившегося в то время в польском плену. Так были восстановлены свобода Руси, православие и монархия, которая после освобождения отца царя Михаила Романова из плена стала образцом симфонии властей между отцом-Патриархом и сыном-царем.

Святорусский порядок отныне получает новую легитимацию — не столько как продолжение древних обычаев или наследие по прямой династической линии, сколько как *волевой акт* всех сословий русского народа, утвердившего после победы в страшнейшем историческом испытании Смуты вечный идеал государства, отражающий неизменность небесного архетипа.

Народ, который не являлся в русской истории носителем Логоса Аполлона¹, в данном случае выступил в роли учредителя политико-религиозной вертикали, не просто поддержав новую династию, но воплотив в ней чаяния о том, что на сей раз она станет достойным выражением сути русской миссии и носителем эсхатологической избранности Руси.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

Второе ополчение, приведшее к победе и Земскому собору — это новый исторический субъект, вступивший в историю и проявивший в акте учреждения новой династии свою волю к Святой Руси.

Показательна и роль казачества в поддержке кандидатуры Михаила Романова. Она была столь значительной, что поляки уничижительно называли Михаила Романова «казацким царем».

В данном случае важно не то, как позднее сложился баланс народных чаяний и исторической действительности¹, а то, что Земский собор, учрежденный Избранной Радой в период реформ русской государственности в ключе «идеального царства» и «вселенской православной Империи», стал поворотным моментом всего Московского периода, отмечающим новый диалектический виток амбивалентного апокалиптизма: снова страдания и почти полный крах русской государственности оказались не необратимым концом, но лишь еще одним испытанием, из которого пробужденный увещеваниями верных Святой Руси православных иерархов и монашества русский народ вывел государство, удержав страну на самом краю, казалось бы, неминуемой гибели.

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

Глава 8. Раскол

Эсхатология Капитона: новый пессимизм

Окончание Смуты и избрание на Земском соборе царем первого представителя династии Романовых восстановили основные параметры московской идеологии. Снова Московская Русь воспринималась как образцовое и богоизбранное эсхатологическое царство, сумевшее преодолеть тяжелый кризис и несмотря ни на что сохранить свою независимость, свою религиозно-политическую идентичность, и следовательно, свои катехонические функции.

Однако амбивалентная апокалиптичность по-прежнему сохранялась, и наряду с оптимистической линией, выраженной в надеждах на успехи восстановленной царской династии в религиозных и политических областях, на противоположном полюсе копились тревожные ожидания приближающейся финальной катастрофы.

Здесь важную роль сыграло западнорусское православие. В конце XVI века на западнорусских землях, находившихся под властью Польши и отчасти Литвы, резко усилились антиправославные тенденции со стороны короля и католического духовенства. Собственно экспансия католицизма и стремление покончить с «восточными схизматиками» польского костела и были важнейшей частью программы Речи Посполитой в эпоху Смутного времени. Важным моментом стало провозглашение Брестской унии в 1596 году, когда западнорусскому православию фактически силой навязали необходимость признания главенства Папы Римского и всех основных католических догматов с позволением лишь сохранить православный обряд в богослужении. Целью унии было полное искоренение православия в Западной Руси (а если бы Польша добилась бы успехов в своем подчинении Московского царства, то и в Восточной Руси). Это вызвало обратную реакцию у западнорусских православных, которые восприняли Брестскую унию как явный признак приближающегося конца времен, увидев прямые параллели с Флорентийской унией, предшествовавшей падению Византии. Православные Западной Руси сплотились против унии, при этом их сопротивление окрасилось в апокалиптические тона.

Одним из ярчайших защитников православия был крупнейший писатель и полемист той эпохи Захария (Копыстенский) (? – 1627), автор таких знаменитых на Руси произведений, как «Книга о вере единственной»¹ и «Палинодия, или Книга обороны»². В этом же ряду стояли писания

¹ Захария (Копыстенский З.). Книга о вере единственной. М.: Типография В. П. Рябушинского, 1912.

² Копыстенский З. Палинодия, или Книга обороны // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб.: Типография А. Траншеля, 1878.

другого западнорусского борца за православие против католицизма и протестантизма Стефана Зизания (1550 — 1634), составившего «Кириллову книгу»¹, содержащую обширную подборку высказываний Святых Отцов о «последних временах». И Захария (Копыстенский), и Зизаний были сторонниками Московского царства и воссоединения всех православных Западной и Восточной Руси в единой державе, но при этом оба автора подчеркивали эсхатологическую природу современного им времени и соответственный символизм разворачивающихся в сфере религии и политики событий, недвусмысленно указывающих на близость прихода Антихриста. В 1491 году заканчивалось седьмое тысячелетие от Сотворения мира, на чем завершались расчеты Пасхалий. В восьмом тысячелетии ожидался приход Антихриста, а вслед за ним и Второе Пришествие Иисуса Христа. В «Кирилловой книге» утверждалось:

Христовъ приходъ възвѣщаемъ, не токмо первый, но и вторыи и перваго славнеѣши, иже имать быть во осмомъ вѣцѣ. Занеже свидѣлствуютъ все учителя святїи, яко Христосъ былъ на земли. Второе паки во осмыи вѣк с небесъ прїити имать. И будетъ приходъ Его вторыи на землю ставно, съсилою зѣло великою и страхомъ на противныхъ².

«Восьмой век» (если приравнять 100 «лет Бога» к тысяче «лет людей») начинался в XVI веке, что делало наступившее время эпохой конца. При этом на XVI век выпадала дата 1666 год, которая толковалась в этом контексте как указание на «число Зверя», о котором шла речь в Апокалипсисе. «Книга о вере» так описывала это:

Яко по тысящи лѣтъ от воплощения Божия Слова, Рим отпаде со всѣми западными странами от Восточная Церкви. В пятьсотное же девятыдесятъ пятое лѣто по тысящи, жителїе в Малой Русїи къ Римскому Костелу приступили, и на всей воли Римскаго Папы заручную грамоту дали ему. Се второе от рвание христіанъ от Восточныхъ Церкви. Оберегая же сие пишеть, егда исполниться 1666 лѣтъ, да нечтобы от преже бывшихъ винъ зло нѣкаково не пострадати и намъ, но покаяніемъ Бога умилостивити, и милость Его намъ к себѣ привлещи³.

И в другом месте:

По тысящѣномъ лѣтѣ, егда 595-е доходяше лѣто, явственное бысть отсупленіе и прельщение нарицающихся юнитов, от святыхъ Восточная Церкви къ западному Костелу. (...) А по исполненїи лѣтъ числа тысящи шести сотъ шестидесяте шести, не непотребно и намъ от сихъ винъ опасенїе имѣти да не ненѣкое бы что зло пострадати⁴.

¹ Зизаний С. Кириллова книга. М.: Печатный двор, 1644.

² Там же. С. 3.

³ Захария (Копыстенский З.). Книга о вере единой истиной православной. С. 272.

⁴ Там же. С. 271.

В целом западнорусские полемисты и борцы за православие возлагали надежду на Москву, но при этом подчеркивали неминуемо приближающийся конец, акцентируя тем самым и теневую сторону эсхатологических ожиданий. Широкое распространение их трудов в Московском царстве способствовало подъему аналогичных настроений. И хотя в Восточной Руси Смута была преодолена, и триумфальный Земский собор торжественно восстановил катехоническое измерение аполлонической вертикали, в Западной Руси гнет католичества и гонения на православных продолжались, что порождало среди них пессимистические ожидания, передававшиеся и на русский Восток. Кроме того, окончание седьмого тысячелетия от Сотворения мира или зловещее число «1666 год» касались всех православных, что пробуждало еще больший интерес к апокалиптическим мотивам, острее всего переживавшимся именно в Западной Руси.

Мы видим, что в XVII веке снова оживает та линия, которая была характерна для нестяжателей XV – XVI веков. Здесь снова акцентируется негативная сторона амбивалентного апокалиптизма, нарастает критика упадка Церкви, деградации священства и рост социальной несправедливости в обществе. Снова раздаются призывы к бегству в леса, жесточайшей аскезе и отходу от официальной Церкви, которая все более подпадает под влияние Антихриста.

Одним из первых ярких представителей этого направления в XVII веке становится старец Капитон (? – ок. 1660) и его последователи, ставшие известными как «лесные старцы». Оно возникло еще при царствовании Михаила Романова в 30-е годы XVII века. Крупнейший исследователь русского старообрядчества С. А. Зеньковский (1907 – 1990) писал о них:

Лесные старцы были пессимистами и готовились к первому акту эсхатологической драмы, предреченной в Откровении Св. Иоанна — к пришествию Антихриста как воплощения всего зла. Они мало полагались на добрую сторону человеческой природы и тем более — на человеческое общество или даже на Церковь. Все мирское в их глазах было безнадежно греховно, и только уход от мира и его соблазнов мог помочь православному человеку сохранить свою веру и спасти свою душу. Крайний аскетизм и максимальный отказ от соприкосновения с греховным миром стали основой их учения. Только умерщвление плоти, неустанная молитва и последовательный отказ от всяких контактов с еретическим и греховным обществом позволяют, полагали они, сохранить чистоту в опаснейшую эпоху последней измены и победы Антихриста. (...) Они постились по четыре дня в неделю, в другие дни вкушая лишь немного хлеба и овощей, а их вдохновитель, инок Капитон, подавал пример умерщвления плоти, нося по два тяжелых камня на груди и на спине и спя подвешенным на крюк.

Капитон и его последователи избегали даже заходить в церкви и причащаться, явно считая священников слишком греховными, а причастие, приготовленное их недостойными руками — безблагодатным¹.

Здесь мы видим характерный признак русских ересей² — донатизм, то есть утверждение, что действенность церковных таинств зависит от благочестия и чистоты христианской жизни самого священника. На сходство этих крайних представлений русских аскетов, склоняющихся к пессимистическому полюсу амбивалентной апокалиптичности, с древними ересями, включая богомилство, справедливо указывает Зеньковский.

Пессимистическая вера Капитона, по описаниям памятников, и наши представления о ней основаны только на ее обрядовой стороне — практической интерпретации учения самим Капитоном и его последователями. Зато не так трудно догадаться, каковы были корни его мрачного пессимистического, почти что даже дуалистического подхода к церкви и жизни. Настроения старца, несомненно, отражали мрачные рассуждения об Антихристе, которые стали так популярны сначала в Западной, а со второй четверти столетия и в Московской Руси. Собственно, разговоры об Антихристе не прекращались в Западной и Восточной Европе в течение всего Средневековья. Начиная от святых Иренея и Ипполита на Западе и Псевдомефодия на Востоке, все развитие средневековой религиозной мысли было неразрывно связано со спиритуалистическими рассуждениями об Антихристе. Уже в конце XV века, ожидая в 1492 году конца исторического периода, и русские люди начали толковать о грядущем появлении Антихриста. Проникновение протестантских писаний о папе-Антихристе отразилось в Западной Руси в уже упомянутых книгах: «Кирилловой книге» Стефана Зизания и «Палинодии» Захария Копыстенского. До появления этих книг в московской печати они были довольно широко известны уже в Московской Руси в рукописных сборниках. Не менее пессимистически была написана и другая широко распространенная в России книга эсхатологических теорий, так называемый «Орел от Эздриных книг»³, в которой доказывалось, что критический момент в истории православия наступит в 1666 году. Такие мрачные предсказания неизбежного прихода Антихриста могли привести к мнению, что даже священства и таинства не смогут остановить неизбежную опасность для душ христианских; только полный разрыв с обреченным на падение миром, отрыв от соблазняющих форм жития — пола, общества, семьи и даже пищи — может избавить верующего от полной гибели. Поэтому, может быть, будет наиболее правильным искать объ-

¹ Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: В 2 т. Т. 1. С. 45.

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

³ Щапов А. П. Сочинения: В 3 т. Т. 2. СПб.: М.В. Пирожков, 1906. С. 121. Прим. С.А. Зеньковского.

яснение изуверству и «ереси» Капитона в своеобразном преломлении восточного аскетизма через призму богомильских теорий о Сатанииле и средневековых теорий об Антихристе. В глазах этих крайних аскетов роль Христа состояла в том, что он указал «узкий путь» к Царствию Небесному, идущий только через девство, умерщвление плоти и презрение к миру, и научил людей достигать этим путем «ангелоподобия»¹.

Таким образом в русском обществе XVI века постепенно устойчиво складывается течение, которое ставит в центре внимания катастрофичность настоящего времени и не разделяет оптимизма относительно Святой Руси. Святая Русь, в том числе Московская Русь, сохранившая верность православию и катехоническую миссию уже после падения Царьграда, здесь полностью принадлежит *прошлому*. Это прошлое прекрасно и священно, но в настоящем государство и Церковь исчерпали свою эсхатологическую легитимацию и сами стали бастионами апостасии. Теперь у русского христианина остается только одно — бега, удаление в леса, пустыни и путь предельной радикальной аскезы. Неудивительно, что сам Капитон позднее становится на сторону старообрядцев и считается основоположником их наиболее радикального течения — беспоповцев. Здесь следует подчеркнуть, что эсхатологический пессимизм Капитона на несколько десятилетий предшествует событиям раскола, и он тем самым воплощает собой архетип «дораскольного старообрядца». В целом же его пример показывает намеченную траекторию перехода московского Логоса к радикально пессимистической фазе. Оппозиция между Святой Русью, стянувшейся к точке души русского подвижника, и распространяющимся «царством Антихриста» приобретает дуалистический характер, на что совершенно справедливо и указывает С.А. Зеньковский. В совершенно новых условиях и в самобытном идейном контексте второй половины Московского периода русского историала древний языческий (иранский) и гностический дуализм снова выходит на первый план.

Ревнителю благочестия: раскол Третьего Рима

На противоположном полюсе в то же самое время — в 40-е годы XVI века — начинает действовать кружок «ревнителей древлего благочестия»². Его вдохновителем был духовник царя Алексея Михайловича (1629—1676) влиятельный священник Стефан Вонифатьев (? — 1656). К нему принадлежали также главные лица раскола — будущий патриарх Никон (1605—1681), протопоп Аввакум (1620—1682), Иоанн Миронов (1591—1670), епископ Коломенский Павел (? — 1656) и ряд других влиятельных фигур того времени. «Ревнителю» в отличие от Капитона и его последователей придерживались оптимистического толкования амбивалентного апокалиптизма, вдохновляясь идеями «Просветителя»

¹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. Т. 1. С. 135.

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

и строго следуя логике концепции «Москва — Третий Рим». Однако именно горячая приверженность идеалу Святой Руси подтолкнула их к радикальным шагам, которые позднее привели к катастрофе.

Главная идея кружка «ревнителей древнего благочестия» состояла в следующем:

- Московскому царству суждено стать полноценной вселенской монархией, а для этого на первом этапе необходимо освободить от «папешников» Западную Русь, а на втором и сам Константинополь;
- для того чтобы соответствовать этой вселенской миссии, необходимо качественно улучшить состояние самой русской Церкви, искоренить недостатки, исправить нравственность, упорядочить обряды и систематизировать богослужебную практику и литературу.

Обе задачи — внутренняя и внешняя — были неразрывно связаны. Поэтому всячески поощряя царя в движении на Запад и присоединение к Москве все новых западнорусских территорий, отвоеванных у Литвы и Польши, «ревнители» одновременно начали реформы церковной жизни — в обрядовом и нравственном ключе. При этом на раннем этапе будущие противники — Никон и Аввакум — выступали единомышленниками: Аввакум также резко боролся против падения нравственного облика клира или накопившихся противоречий в богослужебных практиках, как и Никон. В целом этот кружок представлял собой «консервативных реформаторов».

Однако через некоторое время позиции членов кружка разошлись. Ставший патриархом Никон был более обеспокоен успехами русских завоеваний, которые выводили на первые позиции и главу русской Церкви. В этом Никон видел воплощение пророчеств о том, что «последние станут первыми». Русские приняли христианство позднее других народов, но именно им суждено было стать центром всей христианской истории. Именно так и произошло после падения Константинополя, и сейчас эта миссия приобретала зримый размах. Тем самым приближалась кульминация истории и, соответственно, Второе Пришествие. В предвосхищении развязки мировой истории Никон начинает строительство под Москвой Нового Иерусалима, которому суждено было, по его мнению, стать не просто новой резиденцией Московских патриархов, но истинным «центром мира».

Параллельно этому Никон был озабочен и систематизацией богослужебных практик с целью приведения их к единообразию. В его глазах русская Церковь должна была отныне быть универсальным образцом, и наличие разночтений и противоречий в местных традициях могло негативно сказаться на ее образе в глазах тех, кому суждено было войти под омофор русского патриарха. И здесь Никон решительно и резко делает ряд шагов, которые оказались фатальными и для него самого и для русской истории. Прежде всего речь идет о «книжной справе».

XVII век был веком начала книгопечатания, и поэтому со всей остротой вставал вопрос: какую редакцию текстов ранней рукописной лите-

ратуры, где были весьма распространены разночтения, принимать за образец. Так как книгопечатание появилось именно в Западной Руси, и там же некоторые богословские вопросы изучались более системно и рационально (под влиянием католической и отчасти протестантской мысли) — прежде всего в Киево-Могилянской академии, то начавшаяся еще до Никона в Москве редакция богослужебных книг была ориентирована на западнорусские традиции. Это подчас приводило к определенным коллизиям, в ходе чего приходилось обращаться к греческим текстам (чаще всего современным и отпечатанным с более древних образцов в Италии). Никон же придал «книжной справе» грандиозный размах, повелев переложить на западнорусский лад с отсылкой к новогреческим изданиям весь объем существовавшей на Руси богослужебной литературы — начиная с Библии и заканчивая трудами Святых Отцов и житиями святых. Это решение было явно опрометчивым, поскольку в Московской Руси того периода явно не хватало глубоких мыслителей, интеллектуалов и богословов, способных справиться с этой непомерной задачей — причем стремительно и незамедлительно, как того требовал Никон. Поэтому для осуществления замысла были приглашены украинцы и греки, которым были поставлены жесткие сроки.

Работа по «книжной справе» началась, при этом за образец была взята западнорусская версия церковно-славянского языка, претерпевшего за столетия существенные трансформации в ходе труда переписчиков, так или иначе вносивших локальные особенности в оригинал. Восточнорусская традиция в целом несколько отличалась от западнорусской, хотя при этом в обиходе восточнорусского церковного чтения и до sprawy были некоторые западнорусские элементы — например, фрикативное «г», отсутствовавшее в московской — шире, северорусской — речи. В целом же обе версии церковно-славянского языка — западная и восточная — были вполне равнозначны, и каждый случай следовало бы рассматривать отдельно.

К этому добавлялась более сложная проблема — проблема философской герменевтики, которая так или иначе присутствовала в религиозной литературе. Западнорусская мысль была затронута католичеством (а также униатством) и отчасти протестантизмом намного больше, чем архаичная московская. Кроме того, через Польшу и Литву, а подчас и напрямую из Европы, туда проникали тенденции модернизации и ранней секуляризации, предвосхищавшей Новое время. В какой-то мере это аффектировало и религиозную литературу. Поэтому в целом консервативные круги московского духовенства, и прежде всего член кружка «ревнителей древнего благочестия» протопоп Аввакум, выступили категорически против такого подхода, когда речь дошла до некоторых принципиальных моментов — написания имени «Исус» с двумя «и» («Иисус») на греческий и западнорусский манер, вопреки более привычному и древнему для русского православия обычаю с одним «и». «Книж-

ная справа» встретила с нарастающей оппозицией. Но так как Никон отличался властным и жестким характером, то вместо объяснений и полемики он обрушил на своих оппонентов волну репрессий.

Никон не ограничился этим и одним указом отменил устоявшееся в Древней Руси двуперстное крестное знамение, уходящее в глубь веков и заимствованное еще из Византии, в пользу троеперстия, которое было распространено у католиков, а позднее передалось и самим грекам. Кроме того, он ввел нововведения в богослужебный обиход, скопированные с западнорусских и греческих образцов — в частности, упразднив метания на Мариино стояние в пятую неделю Великого поста, направление обхода церкви и купели во время крестных ходов и обряда крещения и т. д. Никон полагал, что унификация крестного знамения и церковного ритуала облегчит собирание православных народов под властью русского царя и Московского патриарха, то есть приблизит вселенский триумф Руси. Не придавая большого значения деталям восточнорусской традиции, он видел в них скорее ограничение для мировой эсхатологической миссии Руси, досадную преграду провинциальных предрассудков, мешающих реализации Божественного плана. Так он обвинил своих противников в ереси.

На это они ответили столь же жестко. Во главе старообрядцев встал влиятельный и известный на всей Руси протопоп Аввакум, выразивший основные тезисы противоположной Никону «партии». С точки зрения Аввакума, Москва стала Третьим Римом как раз потому, что придерживалась древних устоев и не следовала за греками. Поэтому московская старина — включая текст Библии и литургической литературы, церковные обычаи, двуперстие и обрядовые устои — является неотъемлемой частью эсхатологической избранности русских. Отказ от этого, да еще в пользу современных западнорусских, оказавшихся под сильным влиянием католицизма и протестантизма, и новогреческих источников, равносителен отступничеству от самой главной стороны русской церковно-государственной идентичности. Следовательно, воплощать такие шаги по обновлению церковной традиции с заменой московской версии на новую искусственно созданную на основе новогреческих и западнорусских образцов, может только дьявол, слуга Антихриста или даже сам Антихрист. В глазах старообрядцев именно об этом предупреждали сборники эсхатологических пророчеств — такие как «Кириллова книга», «Книга о вере» или «Палинодия».

Аввакум обладал столь же решительным и резким характером, что и Никон, и обрушился на «книжную справу» и никоновские реформы со всей яростью. Его сторону заняли многие выдающиеся церковные деятели того времени — в частности, епископ Павел Коломенский.

В ответ на это Никон, пользуясь своим влиянием на царя, развернул масштабные репрессии против своих бывших единомышленников по кружку «ревнителей древнего благочестия». Аввакум был схвачен

и отправлен в ссылку в Забайкалье. Епископ Павел Коломенский был лишен сана в обход церковных правил Никоном единолично и сослан в Новгород.

Это стало началом церковного раскола всей русской Церкви. Важно заметить, что в отличие от эсхатологического пессимиста Капитона Аввакум был выходцем из кругов сторонников оптимистической версии «Москва — Третий Рим» и стоял на строго иосифлянских позициях. Аввакум защищал и государство, и церковную иерархию, и священный быт. Для него ситуация накануне начала никоновских реформ представлялась вполне благополучной, он призывал лишь к укреплению русской святости и твердому следованию древним традициям. Именно в Никоне и его инициативах Аввакум распознал признаки Антихриста, которые были направлены для того, чтобы воспрепятствовать расцвету Третьего Рима, сбить с его богоизбранной траектории.

Но по мере ожесточения противостояния никониан и старообрядцев ситуация приобретала все более зловещий оборот, что аффектировало взгляды сторонников Аввакума: гонения, казни, пытки со стороны властей показывали, что на сторону Никона перешла основная часть епископов (после низвержения из сана Павла Коломенского у самих старообрядцев епископов не осталось) и даже царь. В отступление царя Аввакум отказывался верить до последнего, считая, что он просто обманут Никоном. Разочаровался в царе он лишь в самое последнее время, находясь в последней Пустозерской ссылке. Это показательно: *Аввакум допускает отступления церковной иерархии, но не может признать падение царя, то есть государства*. Государство и есть «Москва — Третий Рим», на который Аввакум возлагает надежды даже в эпоху торжества Никона. Таким образом, никоновские реформы стали еще одним водоразделом в амбивалентном апокалиптизме идеологии Московской Руси: никониане утвердили строго оптимистическую версию, в которой по контрасту с их противниками старообрядцами тема «конца времен» уходила на задний план или вообще исчезала, тяготея все более к модели оптимистического «национализма», а староверы, напротив, интерпретировали все происходящее в России второй половины XVII века как последнюю апостасию и прелюдию к близкому и неминуемому приходу Антихриста, постепенно сомкнувшись с еще более древней традицией Капитона, нестяжателей и заволжских старцев Нила Сорского. Но все же различия в идеологии крайних пессимистов и более умеренных кругов сохранились в самом старообрядчестве в ходе его деления на две половины — поповцев и беспоповцев. В основании их мировоззрений можно увидеть *две различные идеологии*: именно беспоповцы были прямыми наследниками Капитона и нестяжателей, тогда как поповцы в большинстве своем были, как и Аввакум, иосифлянами, но оказавшимися при этом в таком положении, когда их идеальная Русь — Третий Рим, «Просветитель» — пала, и на ее месте воцарился Новый Вавилон.

Собор 1666–1667 годов: анафематствование Москвы

Финал драматической эпохи раскола подвел черту под всем Московским периодом. Поворотным моментом стала ссора Никона с царем Алексеем Михайловичем, в результате чего патриарх потерял поддержку государства и в конце концов был низложен. Этому предшествовало возвращение протопопа Аввакума из ссылки в Москву и последняя попытка старообрядцев сблизиться с царем и в силу опалы Никона вернуться к прежним традициям. Но и эта попытка не удалась.

На тревожную дату 1666 год, которая в эсхатологической литературе Московской Руси XVII века играла важную символическую роль, пришелся созванный царем церковный собор, продолживший свою работу и в 1667 году. В ходе этого собора был окончательно низвержен Никон, но и старообрядцы во главе с Аввакумом были повторно осуждены, что привело к новой волне казней и гонений. Новым патриархом был избран Иоасаф II (? — 1672), полностью лояльный царю и не имевший собственного видения судьбы Третьего Рима. Легитимность этого собора, на котором было необходимо сместить русского патриарха, обеспечивалась наличием представительных греческих делегаций — Александрийского патриарха Паисия (ок. 1610 — 1678), представителей патриархов Константинопольского и Иерусалимского и Антиохийского патриарха Макария III (? — 1675), этнического араба. Судьба русской Церкви в лице ее двух главных направлений — Никона и Аввакума — была вручена царем грекам, а роль русского епископата в данном случае была чисто технической и пассивной. В целом же смысл собора сводился к утверждению главенствующей роли русского царя в основных вопросах церковной политики. Но при этом Алексей Михайлович опирался при принятии ключевых решений именно на представительную делегацию поствизантийских греков. Греки и вынесли, в конечном счете, окончательное суждение о самых острых вопросах русского раскола.

Это суждение сводилось к *резкому и откровенному отвержению претензии Московской Руси на роль Третьего Рима и вселенской монархии*. Таким образом, была упразднена сама «московская идеология», складывавшаяся с эпохи Флорентийского собора и предопределившая русский государственный Логос на два столетия.

Греческие архиереи воспользовались кризисом церковной политики в Московском царстве для того, чтобы нанести сокрушительный удар по претензиям Москвы на вступление в полноту византийской миссии. Греки убедили царя в том, что Русь является лишь частью общеправославного мира, где определяющей инстанцией остаются Константинопольский патриархат и другие греческие патриархи, и что претензии русского православия на вселенскую миссию являются своего рода «националистической ересью». При этом они выразили свою лояльность лично Алексею Михайловичу, придав его главенствующему положению в религиозной политике Руси обоснование в виде поддержки греческих Церквей. На со-

боре 1666 — 1667 годов была по сути анафематствована вся церковно-государственная идеология Московской Руси — включая положения собора 1551 года, признанные «не соответствующими православию».

В отношении никониан и старообрядцев греки заняли следующие позиции. Прежде всего они добились жестокого осуждения Аввакума и его последователей, признанных еретиками. Тем самым все реформы Никона отныне считались легитимными, и это было логично, поскольку ориентиром для Никона служили как раз новогреческие обычаи и редакции богослужебных текстов. Старообрядцы объявлялись вне закона, и все их положения, включая саму Московскую традицию, на которой они основывались и которую стремились защитить и сохранить во всей полноте, категорически отвергались. Аввакум видел в сохранении русскими древних устоев прямое продолжение той непримиримой позиции, которую русская Церковь заняла в вопросе отвержения Флорентийской унии. Это же было основанием избранничества русского государства и основой «Просветителя» и Третьего Рима. Греческие иерархи отвергали не просто неповиновение старообрядцев реформе, то есть царю и патриарху, но именно саму *русско-московскую эсхатологию*. Поэтому в отношении старообрядцев, чьи аргументы вообще в расчет не принимались, собор вынес самые суровые решения. Это стало началом следующей волны массовых репрессий, затравивавших прежде всего мелкое сельское духовенство и крестьянские слои. Лишь некоторые аристократы — такие как боярыня Феодосия Морозова (1632 — 1675), духовная дочь протопопа Аввакума, — последовали за старообрядцами на мученическую кончину.

Но поддержав никоновские реформы в вопросе «книжной sprawy» и приведения русских обрядов к греческому образцу, представители Константинополя и архиереи Восточных Церквей вместе с тем отвергли другую сторону идеологии Никона, искренне верившего в то, что в «конце времен» будет полностью воплощен в жизнь идеал «Москва — Третий Рим», московское государство соберет под своим началом все православные народы (включая греков), а сам русский патриарх по своему статусу станет в некотором роде «вселенским». Эта оптимистическая версия амбивалентного эсхатологизма также совершенно не устраивала греков, что и предопределило окончательно судьбу самого Никона, который был низложен и отправлен в ссылку.

После собора 1666 — 1667 годов возобладали не идеи Никона, но нечто другое. По сути, собор отверг московскую идеологию и заложил основы секулярного абсолютизма, где Церковь оказывалась в подчинении царю, а само государство утрачивало сакрально-эсхатологическую миссию. Эпоха же, когда эта миссия стояла во главе угла, признавалась «заблуждением», а двумя ощутимыми следами этого заблуждения были признаны старообрядцы, с одной стороны, и сам Никон и его мировоззрение, с другой. Так и символическое возведение Нового Иерусалима,

любимого детища Никона, утратило всякий смысл, а Никон был сослан вначале в Ферапонтов, а позднее в Кирилло-Белозерский монастырь. В самые последние дни жизни Алексей Михайлович, вероятно, рассказав в том, как поступил с Никоном, во всяком случае он просил у него прощения в своем предсмертном завещании, а сменивший его на престоле молодой и болезненный Федор III Алексеевич (1661 – 1682) даже пригласил Никона вернуться в Москву (Никон умер по пути из ссылки). Но решения собора 1666 – 1667 годов и новая идеология, утвержденная на нем при активном участии греческих архиереев, оказала на русскую Церковь и на русскую политику в целом необратимое и решающее влияние. Московский Логос был низринут и заменен на совершенно иную политико-религиозную модель.

Особенность этой модели состояла в следующих положениях:

- русская держава признавалась обычным христианским государством, не наделенным никакой особой миссией;
- эсхатологическая тематика снималась и переставала быть чем-то первостепенным и определяющим, а на первый план выходили более конкретные и даже технические вопросы организации государства и Церкви;
- роль царя в вопросах церковной политики становилась центральной и определяющей;
- политико-религиозная организация общества больше соответствовала отныне католическим или англиканским европейским державам того времени;
- образцом для богословия и религиозной практики признавались новогреческие и западнорусские традиции (что привело к наплыву западнорусских иереев и к занятию практически всех архиерейских кафедр выходцами из Западной Руси);
- древнерусские церковные устои и весь Московский период был переосмыслен в негативном ключе — как эпоха «заблуждений и ересей», что во многом сказалось и на последующем отношении к Ивану Грозному и его демонизации);
- все сторонники русской старины квалифицировались как старообрядцы и потенциальные раскольники.

Так, именно собор 1666 – 1667 годов заложил основы будущей Петровской Руси XVIII века¹. Собственно реформы Петра I (1672 – 1725) лишь довели эти уже четко обозначенные тенденции до логического конца. Это стало поворотной точкой в смене идеологической парадигмы — от Московской к Санкт-Петербургской, уже предвосхищенной в основных чертах выводами и решениями собора. Показательно, что в это время прекращается обычай созыва и Земских соборов, последний из которых состоялся в 1682 году. Относительно того, был ли Земским

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

собор 1698 года, на котором была низложена царица Софья Алексеевна (1657 — 1704), до сих пор ясности нет. В любом случае к концу XVII века *московская идея была полностью упразднена*.

Раскол и Ноомахия

Именно в этот период начинается еще более масштабное и глубинное явление — *демонтаж самого аполлонического Логоса в русском историале*. То, что государственность, частью которой были славяне (в том числе восточные славяне), имела аполлоническую структуру еще до Рюрика в составе более ранних туранских, скифско-сарматских, германских или иных политий, вытекает из этносоциологической структуры славянского общества. Рюрик и его первые потомки привнесли в это устойчивый династический фактор и централизацию, а начиная с Владимира Великого и стройно выраженную идеологию — вначале (на короткий срок) политеистическую, позднее (и надолго) христианскую. Так аполлонический Логос постепенно приобрел отчетливые формы *русско-православного Логоса*, определявшего весь русский историал вплоть до окончания Московского периода. Мы видели, что этот аполлонический Логос отчасти менял свои структуры, постепенно все более и более акцентируя фактор линейного времени. Государство-время становилось *временем* все больше и больше¹. Соответственно и сам Логос Аполлона менялся в сторону дуализма, историчности и той эквиполентной оппозиции, которая отличала прежде всего иранскую метафизику². В Московской Руси государственное время предельно обостряет эсхатологическое измерение — тематика скорого «конца времен», которому суждено наступить в восьмом тысячелетии, стала преобладающей и аффектировала важнейшие политико-религиозные процессы. Катастрофической кульминацией этого «последнего времени» и стал русский раскол, пик которого пришелся как раз на символическую дату 1666 — 1667 годов. Здесь впервые в русской политической и церковной элите начинаются процессы, уже выходящие за рамки Логоса Аполлона, включая все его предыдущие или только возможные версии. С этого момента государство-время начинает утрачивать вертикальность своей структуры, отложив раскаленный эсхатологизм идеологии «Москва — Третий Рим». Теперь государство становится *временем, лишенным цели*, то есть длительностью как таковой. Политический строй утрачивает миссию, а следовательно, смысл. Это и подразумевает собой такое явление, как «русский абсолютизм», в полной мере раскрывшийся при Петре I, но намеченный уже при Алексее Михайловиче.

В абсолютизме же, воспроизводящем политико-религиозные системы государств Западной Европы начала Нового времени, мы имеем

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

дело уже не с Логосом Аполлона, но с Логосом Кибелы¹, с материальным и имманентным титаническим началом, с «Левиафаном» Т. Гоббса² (1588 — 1679). Именно это и провозглашали в экстремальной форме сторонники старообрядчества: в их глазах никоновские реформы и то, что за ними последовало, означали падение Святой Руси и воцарение вместо нее «русского Антихриста». Его черты проступали уже в Никоне и даже в Алексее Михайловиче, но ярче всего воплотились в Петре I³. Русь после собора 1666 — 1667 годов была уже качественно — онтологически — другой. В ней произошла «великая подмена». И отныне вместо аполлонической оси, воплощенной в святорусской Церкви и православном светлом царе, на Руси укрепились диктатура подземных могуществ. Отныне «Титин⁴ потрясал вельми»⁵, а на месте России как Нового Иерусалима утвердился Новый Вавилон.

Крайняя точка зрения старообрядцев — особенно беспоповцев, работавших учение об «умном Антихристе», пришествие которого уже состоялось в духе — фиксировала эту смену Логосов как нечто необратимое и непоправимое. Поповцы придерживались в этом вопросе несколько смягченной, но все же довольно близкой позиции. В 1666 году катастрофа действительно состоялась, затронув не только форму или московскую версию аполлонического Логоса, но природу этого Логоса в целом. Отныне государство приобретает несомненные «левиафанические» черты, а государственное время теряет осознанную и утвержденную структуру, а следовательно, цель и смысл.

Здесь мы видим оживление древних дуалистических традиций, спроецированных на сей раз на исторический контекст, но обнаруживающих удивительное сходство с древнерусскими политеистическими или еретическими воззрениями. Эту линию в своих работах внимательно исследовал историк русского раскола и одновременно сторонник возрождения земства А. П. Щапов (1831 — 1876). Так, в частности, он замечает:

Где не послушайте, почти везде некнижный народ скажет вам подобные космогонические предания. В некоторых местах можно услышать даже чисто гностико-богомильское понятие о Боге Саваофе, как старшем Боге, и об Иисусе Христе как молодом Боге. Наконец, заметим, что гностико-богомильский дуализм так глубоко вкоренился в народные понятия, что донныне составляет даже нравственно-догматическую основу мировоззрения некоторых раскольнических сект. Например, секта бе-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

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

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

⁴ Слово «Титин» — славянское искажение греческого слова τίτanos — в славянской цифровой системе («твердо иже твердо иже наш») соответствовало числу 666 (300 + 8 + 300 + 8 + 50).

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

гунов или странников, возникшая около половины XVIII века, весь мир разделяет на два царства: Божие и сатанино. В «Разглагольствии тюменского странника», сочиненном бегуном Василием Москвиным (около 20-х годов нынешнего столетия), так изображаются эти два царства:

в мире Божиим:

1. Бог истинный, творец всея твари, зиждитель, пастырь, руководитель и всему миру хранитель и спаситель.

2. Дух святой, истинный и животворящий.

3. Град небесный, Сион, вышний Иерусалим, и райские обители в нем и проч.

в мире сатанином:

1. Противник Божии, антихрист, дьявол, сын погибельный, седмглавый змий, древний клеветник, судия сатанин, титан, преисподний бес.

2. Дух ложный, противный, погибельный и убивательный.

3. Великий град адский, темный вавилон и адовы темницы в нем и проч.¹

В таком противопоставлении, с одной стороны, мы видим прямое выражение световой вертикали, соответствующей Святой Руси и Логосу Аполлона, а с другой, напротив, *перевернутый мир* Антихриста, где святой град превращается в Новый Вавилон, где торжествуют мрак и Логос Кибелы, соответствующий сути послераскольного русского государства.

То, что мы знаем о последующих этапах русского историала, показывает, что смена Логоса Аполлона на Логос Кибелы в русской истории не было одноактным событием. Отдаленные аналоги этого мы видим в некоторых сторонах княжеской раздробленности, в опричнине Грозного или в Смутном времени. Но всякий раз русский историал следовал осциллятивной траектории, то отступая от классического аполлонизма, то возвращаясь в нему. В следующие века мы также видим эти осцилляции — XIX век явно представлял собой аполлоническую коррекцию титанического XVIII, а советский период привнес столь радикальный материалистический кибелизм, что по сравнению с ним Петр I или Екатерина II, «цари-антихристы» в глазах староверов XVIII века, могут показаться «солнечной вертикалью».

Поэтому ноологический анализ государственного Логоса должен учитывать тонкие фазовые переходы, коррекции и колебания. И все же именно эпоха раскола стала переломным моментом, где Логос Кибелы дал о себе знать настолько ярко, как никогда ранее. Едва ли сами греческие архиереи, которые играли ключевую роль на самом соборе 1666 — 1667 годов, были сознательными носителями титанического начала. Правда, полемические сочинения старообрядцев рисуют их именно такими, всячески принижая их легитимность и акцентируя сомнительные детали биографии. Так, один из главных деятелей «книжной sprawy» Арсений Грек (ок. 1610 — после 1666) оказался авантюристом,

¹ Щапов А. П. Сочинения: В 3 т. Т. 1. С. 40.

поменявшим ранее и причем неоднократно несколько конфессий — католичество, ислам и т. д. Сомнительной в определенных вопросах была и биография газского митрополита Паисия Лигарида (1610—1678), сыгравшего важнейшую роль на соборе 1666—1667 годов, лишенного сана за «папешскую ересь» и промышлявшего торговлей. Но в целом греческие архиереи не были представителями западноевропейского Модерна. В контексте греческой православной ойкумены, оказавшейся встроенной в систему Османской Империи под началом турецких султанов, они отстаивали ту систему православных взглядов, которая отражала положение греческой идентичности в поствизантийских условиях. Содействуя демонтажу московского Логоса, они не поступались своими собственными принципами, которые отражали интерпретацию христианской истории в глазах греков. Многие греки и ранее не соглашались с московскими претензиями на универсальную монархию — такой точки зрения придерживался, к примеру, Максим Грек (1470—1556), признанный Русской Церковью святым, за что, видимо, он и попал в опалу. Но результат греческого вмешательства в церковную жизнь Руси объективно оказался разрушительным как для московской идеологии, так и для аполлонического Логоса в целом, открыв путь для экспансии западных идей, затронутых в тот период уже не просто католичеством и протестантизмом, но и становящихся все более активной идеологией Нового времени, построенной на основе Логоса Кибелы.

Несмотря на то что шаг в сторону Логоса Кибелы в конце XVII века был сделан решительный, все же он еще не был необратимым. В русском государстве и в Церкви сохранилось еще аполлоническое световое измерение, что создало сложную герменевтику русского *археомодерна*¹, берущего свое начало как раз в эту эпоху. Отныне в саму структуру русской государственности — в политической и религиозной элите, бывших до этого момента исключительно аполлоническими — проникают новые тенденции, свидетельствующие об инородном Логосе, и прочно утверждаются там. Вопреки безапелляционным старообрядцам это еще не значит, что эти тенденции отныне полностью доминируют и являются определяющими и главенствующими. Староверы правы, и их оценка точна лишь отчасти. Но, однако, точнее было бы признать комплексность и парадоксальность *археомодернистской структуры*, где с этого времени Логос Аполлона оказывается существенно потесненным, смещенным и искаженным, но не упраздненным окончательно. Московская идеология была низвергнута и отменена полностью. На ее место вступила совершенно иная — Петровская, Санкт-Петербургская — модель, имеющая уже совершенно иную и далеко не столь очевидно аполлоническую структуру, но все же аполлонизм из русской государственности был изгнан не полностью. Он перестал быть доминирующим и эксплицитно

¹ Дугин А. Г. Археомодерн.

выраженным в образах государственной мысли. Эта мысль отныне стала приобретать все более искаженные формы, поскольку археомодерн диктовал *двойную герменевтику*, в которой разные уровни интерпретации накладывались друг на друга нелинейно и подчас весьма причудливо. Но нечто аполлоническое в политической и церковной элите все еще сохранялось, хотя уже не преобладало и, главное, не имело ясного и стройного выражения, даже отдаленно сопоставимого со всеми предыдущими периодами — от пантеона Владимира через Крещение и идеологию митрополита Иллариона, онтологию вечной Руси «Слова о полку Игореве» до московского эсхатологизма во всех его версиях (как оптимистической, так и пессимистической).

Учитывая существенную поправку археомодерна, можно утверждать, что церковный раскол и примыкающие к нему логически события русской истории означал грандиозную *аполлоническую катастрофу*. Это была ноологическая атака титанов на русский государственный Олимп, которая была эффективной и привела к колоссальным потерям в лагере светлого Логоса.

Аввакум: сумерки аполлонического Дазайна

В контексте старообрядчества мы можем проследить целый ряд важнейших моментов, связанных с глубинным кризисом Логоса Аполлона в русском историале. Хотя сам Аввакум — женатый сельский священник и сын сельского же священника, то есть интегральная часть народного мира — выступает в истории раскола как *несгибаемый носитель аполлонической вертикали*. Такой тип совсем не характерен для более гибкого — дионисийского — русского крестьянства, тяготеющего к эвфемизации и к стихии «драматического ноктюрна»¹. Само явление Аввакума показывает, насколько глубоко к концу Московской эпохи православное богословие проникло в народную среду. Решившийся бросить вызов и патриарху Никону, то есть практически всему священноначалию, и даже самому царю с опорой на свое личное понимание традиции и истинности Аввакум совершенно нетипичен для русской крестьянской среды и для кругов сельского священства. Он опирается на концентрированную и пронзительно выраженную субъектность, что является редчайшим исключением в русской народной культуре. Все это отчетливо видно в его «Житии» и в его посланиях, которые представляют собой не только богословский и исторический памятник, но величайшее произведение русской экзистенциальной литературы. Если Иван Грозный был первым царем, писания которого пронизаны экзистенциальным началом, то есть обостренным и ясно рефлекслируемым отношением к смерти (по Хайдеггеру, именно бытие-к смерти, *Sein-zum-Tode* явля-

¹ Дугин А. Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

ется самым основополагающим экзистенциалом Dasein¹), то Аввакум был первым священником и одновременно первым выходцем из народной среды, который также передал в своих текстах напряженное интенсивное и предельно достоверное чувство *смерти*. Первое столкновение со смертью, во многом предопределившее его жизненный настрой, сам Аввакум описывает так:

Аз же нѣкогда видѣвъ у сосѣда скотину умѣршу, и той нощи, восставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть; и с тѣхъ мест обыкох по вся нощи молитися².

С самого начала «Жития», написанного самим протопопом Аввакумом, что также было беспрецедентным явлением в русской житийной литературе, мы видим уникальный стиль и настрой, отличающийся от всех прежних памятников русской письменности. Оригинальность и уникальность «Жития Аввакума» столь бросалась в глаза, что позднее историки признали именно Аввакума основоположником всей русской литературы. Самым необычным и радикальным здесь было безусловное и повсеместное наличие *субъекта*, который мыслит, страдает, созерцает, гневается, проклинает, иронизирует, учит и кричит от боли. Классические богословские тропы и приемы официального письма, безусловно знакомые Аввакуму и время от времени искусно им используемые, лишь оттеняют новаторство «Жития» в целом. После текстов Ивана Грозного это второй в истории русской литературы живой и конкретной человек. Аввакум не прячется за словами, он полностью обнажен. Он обращается не к людям, а к ангелам, взвешивающим его душу на Страшном суде. Поэтому он не просто не стремится себя оправдать или приукрасить, он сам смотрит на себя глазами беспристрастного ангела смерти — Грозного ангела.

Для обычного русского крестьянского мальчика картина умершей скотины является настолько привычной и само собой разумеющейся, что по определению сильных эмоций вызвать не может. Это часть жизненного цикла, прозрачного и всецело знакомого. Ничего не предполагает того глубинного аффекта, который испытывает юноша Аввакум. Смерть соседской скотины становится для него эпифанией его собственной смерти, то есть пронзительным и глубинно преображающим опытом *конечности жизни перед лицом фундаментальности бездны*. Привычка молиться ночью есть ответ на опыт смерти, повторяющийся каждый раз, когда наступает ночь.

Отныне смерть сопровождает Аввакума повсюду. Он не просто бежит от нее, но вступает с ней в долгий — длиною в жизнь — диалог. Так Аввакум с самого начала служения начинает ожесточенную борьбу против несправедливости, бросая вызов всем, несмотря на положение в об-

¹ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

² Житие Аввакума/Пустозерский сборник. Ленинград: Наука, 1975. С. 17.

ществе и чины. За это он многократно подвергается насилию и избиению. Иногда ему кажется, что он мертв.

У вдовы начальник отнял дочь, и аз молих его, да же сиротину возвратит к матери. И онъ, презрѣвъ моление наше, и воздвиг на мя бурю, и у церкви, пришед сонмом, до смерти меня задавили. И аз лежал мертв полчася и больши, и паки оживе божииим мановением¹.

Но это не останавливает Аввакума, и он снова и снова встает и продолжает вести битву за истину, опираясь только на самого себя и на свое глубинное слияние с вертикалью православной этики, основанной на непоколебимой и одновременно наивной вере, которая отныне неотделима от самого Аввакума. Борьба за истину и побои продолжают, когда Аввакум приходит в Москву, знакомится с кружком «ревнителей древлего благочестия», и о его непреклонности сообщают царю.

Аз же сволокся к Москвѣ, и божиею волею государь меня велѣл поставить въ Юрьевецъ Повольской в протопопы. И тут пожил немного, — только осмъ нед в протопопы ль: дьяволъ научил попов, и мужиков, и бабъ, — пришли к патриархову приказу, где в протопопы я духовныя дѣла дѣлал, и, вытаща меня ис приказу собранием, — человекъ съ тысящу и с полторы их было, — среди улицы били батожемъ и топтали. И бабы были с рычагами. Грѣх ради моих, замертва убили и бросили под избной угол².

Смерть неразрывно связывается в сознании Аввакума с дьяволом, а тот — с Антихристом. Личная судьба мыслится как таинство христианского бытия, протекающего перед лицом бездны. Для Аввакума враги веры или вообще все отступающие от возвышенных норм православия — его личные враги. Но и наоборот, тот, кто проявляет враждебность к самому Аввакуму, вероятно «подвигается на это дьяволом». При этом Аввакум строго следует православным установкам: людей, пусть заблуждающихся и ставших жертвой дьявола, надо искренне прощать, а с дьяволом вести беспощадную борьбу. Так Аввакум в каком-то смысле начинает осознавать свою катехоническую функцию — он есть тонкий луч Света перед лицом зияющей бездны дьявола и смерти. И он со всей решимостью готов вынести эту миссию до конца. Аввакум в соответствии с идеалами живой православной традиции Святой Руси исправляет мир вокруг себя и — в первую очередь — самого себя. Это характерно для русского благочестия в целом. Новым является тот истовый экзистенциальный и субъективистский *радикализм*, с которым Аввакум это делает. Он снова и снова поднимается внутренней силой после каждого избиения, после каждых страданий и мук. Он неукротим. Традиция

¹ Житие Аввакума. С. 19.

² Там же. С. 21 — 22.

в нем приобретает характер не инерции, но *революции*. Это не просто консерватизм, это *героическое восстание*.

В скором времени в Москве Аввакум сталкивается с по-настоящему масштабным вызовом — «книжной справой» и с богослужебными реформами своего бывшего единомышленника по кружку «ревнителей древнего благочестия», ставшего новым патриархом — Никона. Аввакум говорит все, что думает о новинах и о самом Никоне с той же прямо-той, с которой он защищал дочь вдовы или бился со скomoroxами. Для него нет ни малейших сомнений — отказ от древних московских традиций дело рук Антихриста. Дьявол вошел в Никона и подтолкнул его к апостасии. И снова на пути дьявола, как и во всех предыдущих случаях, стоит Аввакум — *русский православный субъект*. Аввакум начинает обличительную проповедь, взывает к пастве, духовным чадам, священству и царю: сквозь Никона действует дух Антихриста.

Никон закономерно обрушивает на Аввакума и его сторонников жесточайшие репрессии. Сам Аввакум с семьей отправлен в ссылку в Забайкалье. Здесь он снова претерпевает немыслимые страдания, подвергается избиениям, пыткам, мучениям, но ни на мгновение не отступает от своей борьбы, не прекращает проповедь против Никоновых новин — троеперстия, изменения книг и обрядов.

Описание испытаний на каторге полны предельно контрастными зарисовками, которых никогда не было в житиях святых. В сочетании с повествованием от первого лица это создает удивительный и совершенно неожиданный для старорусской литературы эффект:

Сидѣл до Филиппова поста в студеной башне. Там зима в тѣ поры живет, да бог грѣл и без платья всяко. Что собачка, в соломе лежу на брюхе: на спинѣ-то нельзя было. Коли накормят, коли нѣтъ. (...) Щелька на стѣне была, — собачка ко мне по вся дни приходила, да поглядит на меня. Яко Лазаря во гною у вратѣхъ богатаго, *пси облизаху гной его*, отраду ему чинили, тако и я со своей собачкою поговаривал¹.

Аввакум пишет о себе самом, брошенном в ледяном помещении, сравнивая с «собачкой» — не с «собакой» или высокаторжественным «псом», но именно с уменьшительно-ласкательной по-деревенски или по-детски «собачкой». В сочетании с евангельским сюжетом о нищем Лазаре это создает удивительное ощущение экзистенциального взрыва, когда возвышенно религиозное, отвлеченное — трансцендентное — напрямую как короткое замыкание обрушивается в обстановку быта и плоти. Бог греет свернувшегося, как собачка, брошенного и униженного человека — это не метафора, это перестановка полюсов — смерть меняется местами с жизнью, они сливаются воедино. И далее снова появляется собачка — именно собачка! — на сей раз

¹ Житие Аввакума. С. 31.

она приходит к щели со стороны улицы, утешая покинутого всеми человеческого субъекта, у которого плоть пребывает в предельном умалении, но в измученном сознании горит негасимый огонь истины. Тут мы видим анатомию русской простонародной святости — не отвлеченной и возвышенно официальной, а пронзительно наглядной и поэтому невероятно трогательной.

Также внимательно и нежно относится Аввакум и к случайно задавленной в очередном невыносимо тяжелом переходе курочке в другом эпизоде «Жития»:

Курочка у нас была черненька; по два яйца на всяк день приносила. Бог такъ строил робяти на пищу. По грѣхом в то время везучи на нартѣ удали. Ни курочка, ништо чудо была: по два яйца на день давала¹.

Одним из самых выразительных эпизодов, ставшим излюбленным тропом старообрядческой культуры, является сцена, когда силы жены Аввакумы заканчиваются, и она в отчаянии обращается к нему с полувопросом-полуукором.

Таже с Неръчи-реки паки назад возвратилися к Русѣ. Пять недѣль по льду голому ехали на нартах. Мнѣ под робять и под рухлишко дал двѣ клячки, а сам и протопопица брели пѣши, убивающесе о лед. Страна варваръская, иноземцы немирные; отстать от лошадей не смѣем, а за лошадьми итти не поспѣем, голодные и томные люди. В ыную пору протопопица, бѣдная, брела, брела, да и повалилась, и встать не сможет. А иной томной же тут же взвалился: оба карамкаются, а встать не смогут. Опослѣ на меня, бедная, пѣняет: «Долго ль-де, протопоп, сего мучения будет?» И я ей сказал: «Марковна, до самыя до смерти!» Она же противъ тово: «Добро, Петрович, и мы еще побредем вперед»².

Аввакум идет к смерти как к цели — от страдания к страданию, от боли к боли. Он ничего не приукрашивает и не упускает вплоть до малоприятных плотских деталей. Он кается тогда, когда ему случается оступиться, но он снова — через силу — встает и идет дальше, к мученическому венцу.

Экзистенциальность Аввакума является введением в русскую литературу, которая достигнет аналогичной концентрации только в XIX веке — с Пушкиным (1799 — 1837), Гоголем (1809 — 1852) и Достоевским (1821 — 1881). Они позднее введут аналогичного отчаянно мыслящего и напряженно страдающего субъекта, брошенного в обескровленный мир побеждающего (или уже победившего) Антихриста. Но именно в Аввакуме мы можем увидеть две онтологические плиты русского историа, находящие друг на друга — это закат Святой Руси и начало русской ночи, восхождение Вавилона. Аввакум стоит на границе миров,

¹ Житие Аввакума. С. 37.

² Там же. С. 36.

отмечая последний взрыв русского аполлонизма, свет «Просветителя» и одновременно составляя экзистенциальную карту черного русского будущего, подчиненного отчуждению и съевшегося в несчастное сознание жалкой и беспомощной субъектности.

Проклятие Палеостровской гари

У других старообрядцев, чаще всего лишенных утонченного и пронзительного экзистенциального обаяния Аввакума, эсхатологическое отчаяние приобретает совсем радикальные формы. Другой вождь староверов Игнатий Соловецкий (? — 1687) после падения Соловецкого монастыря, последнего оплота старообрядчества, осознает, что отныне надежда окончательно потеряна и начинает проповедь самосожжения. В своем последнем тексте «Исповедание», составленном накануне одного из самых крупных самосожжений старообрядцев в Палеостровском монастыре, Игнатий провозглашает страшные слова — как завещание гибнущего в огне русского Аполлона московской эпохи:

Скончайте скорые всех нас о истинне Христове! У кого с кем твердо совет пребывает, аще инок, аще мирянин, аще женеск пол, или девицы, каков умыслише конец сотворити нам, скончайте скорее, а не вымучивайте повинных!¹

Героическое подвижничество Аввакума, пронизанное болью, гневом и нежностью, у Игнатия Соловецкого превращается в почти нечленораздельный вопль, обращенный к государству, ставшему Вавилоном — «убейте же нас как можно скорее!».

Акт волевого вступления в смерть от руки слуг Антихриста Игнатий мыслит ритуально — весь остаток Святой Руси собирается в *одно* место — в Палеостровский монастырь — и *одновременно* гибнет в очистительном огне, повторяя и библейский подвиг трех юношей древнего Вавилона, и мучения Соловецких страдальцев.

Аще ли же нас скончаеете неразлучно во едином месте, и за то буди вам милость Господня, и да просветит душа и сердца ваша своим присносущным светом и приведет в познание истинного благочестия. Не желаем при вашем царствии живота себе, но желаем смерти, паче еретической прелести сущаго дивота. И полезнее пельнь или желчь свиная ясти, неже вашу сладсть змиеву возлюбити. И вы нас скончайте всех во едином месте, а не вымучивайте повинных!²

Это не призыв для того, чтобы оказать последнюю милость, но проклятие. «Исповедание» кончается страшными словами, в которых русская боль и «Каиново отчаяние» достигают вселенских пропорций и превра-

¹ Игнатий Соловецкий. Исповедание // Памятники старообрядческой письменности. СПб.: РХГИ, 1998.

² Там же. С. 134.

щаются в жестокий приговор, отзвук которого распространяется на последующие столетия сложной и драматической русской истории:

А донележе дух в теле нашем пребывает, не престанем вам проклинати и суда грознова, и меча вострова на вас просити, а житие нам при вас надокучило¹.

¹ Игнатий Соловецкий. Исповедание. С. 135.

Глава 9. Исихазм: философия молчания

Славянская «протофилософия» — герменевтика языка

В русской истории собственно философия как отдельная самостоятельная дисциплина появляется довольно поздно. На древнейших этапах ее роль выполняли индоевропейские структуры организации общества, отраженные в политических представлениях, жреческих комплексах, социальной системе и культурных особенностях. Эта «предфилософия», основанная на трехфункциональных моделях интерпретации общества, мира, религии и быта, была организована вокруг вертикальной оси и отражала в целом Логос Аполлона как в его туранской версии (скифы, сарматы и т. д.), так и в германской (готы, норманны и т. д.). Сам славянский язык, относящийся к индоевропейской семье, играл здесь важнейшую роль, поскольку его строение и изначальная семантика заключали в себе имплицитные отсылки к солярному патриархальному мировоззрению, общему для всех индоевропейских народов. Поэтому основы этой славянской «протофилософии» следует искать в языке, его структурах и особенностях. Для изучения этого пласта славянских представлений важнейшее значение имеют исследования выдающихся русских лингвистов и филологов Вяч.Вс. Иванова¹ (1929–2017) и В.Н. Топорова² (1928–2005). Программные работы эти авторы публиковали как совместные монографии. Главными из них можно считать два фундаментальных исследования — «Славянские языковые моделирующие семиотические системы»³ и «Исследования в области славянских древностей»⁴, являющиеся методологической концептуальной осью, вокруг которой строится обширный массив статей, текстов, более узких и прикладных исследований в области лингвистики, филологии и культурологии. Целью Иванова и Топорова было воссоздание основ славянской «протофилософии», отраженной в языке и древнейших представлениях о мире, человеке, духе и мысли. Фактически эти авторы предлагают гипотезу глубинной парадигмы изначального русского самосознания, составляющего фундамент дальнейших этапов становления русской мысли. Для понимания русской философии и исследования русской идентичности

¹ Иванов Вяч. Вс. Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков. Т. 1. Индоевропейские корни в хеттском языке. М.: ЯСК-Знак, 2007; Он же. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы: сравнительно-типологические очерки. М.: Наука, 1965; Он же. От буквы и слога к иероглифу: системы письма в пространстве и времени. М.: Языки славянской культуры, 2013.

² Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

³ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период).

⁴ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей (Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов). М.: Наука, 1974.

работы этих авторов, а также целой школы их учеников и последователей, имеют принципиальное значение.

Согласно реконструкции Иванова/Топорова, древнее славянское мышление было чрезвычайно близко к древнебалтийскому и, вероятно, до какого-то времени существовала единая *балто-славянская общность*¹. Географическое местоположение славян и балтов приходилось на периферию индоевропейского мира — как самого Турана, матрицы индоевропейской цивилизации, так и Европы, Средиземноморья или иранской Центральной Азии. Этим отчасти был обусловлен архаизм славянских мифологических представлений и сам строй языка, сохранившие многие древнейшие черты корневого индоевропейского мировоззрения, у других народов подвергшегося существенным трансформациям. В этом контексте славянская мысль и славянский язык представляют собой важнейшее звено индоевропейских исследований. И наоборот, многие черты древнеславянского мировоззрения, не сохранившиеся в памятниках, могут быть более или менее надежно реконструированы с опорой на общее знание индоевропейских структур. Поэтому, несмотря на то что о древних славянах и их образе мысли, об их «протофилософии» мы знаем ничтожно мало, важнейшие стороны этого комплекса можно воссоздать, отталкиваясь от фундаментальных описаний индоевропейского мировоззрения на основе компаративистских, лингвистических и этимологических исследований.

Среди множества работ в этой области следует особенно выделить школу Жоржа Дюмезиля² (1898 — 1986) и развившего многие его идеи филолога Эмиля Бенвениста³ (1902 — 1976), поскольку именно эти авторы смогли наиболее убедительно реконструировать основные семантические и синтаксические оси не просто индоевропейской лингвистики, но и самого мировоззрения. К этому типу парадигмальных исследований примыкает и выпущенный Вяч. Вс. Ивановым совместно с грузинским лингвистом Т.В. Гамкрелидзе фундаментальный труд по индоевропейской этимологии, соотнесенной с мировоззрением древних индоевропейских культур⁴.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта.

² Dumézil G. L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958; *Idem*. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968; *Idem*. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. P.: Gallimard, 1971; *Idem*. Histoires romaines. P.: Gallimard, 1973; *Idem*. Les Dieux souverains des Indo-Européens. P.: Gallimard, 1977; *Idem*. Apollon sonore et autres essais. P.: Gallimard, 1982; *Idem*. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941; *Idem*. Naissance de Rom. P.: Gallimard, 1944; *Idem*. Naissance d'archanges — Essai sur la formation de la religion zoroastrienne. P.: Gallimard, 1945; *Idem*. Explication de textes indiens et latins. P.: Gallimard, 1948; *Idem*. L'Héritage indo-européen à Rome. P.: Gallimard, 1949.

³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.

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

В сходном ключе с акцентом как раз на герменевтические коды, но на сей раз в мифологических представлениях древних славян, исследовал «протофилософию» выдающийся русский историк религий и археолог Б.А. Рыбаков¹ (1908 – 2001). Труды Рыбакова также имеют принципиальное значение для полноценной герменевтики образа мысли Древней Руси.

Полностью на древнерусской философии, отраженной в языке и слове, сосредоточены исследования еще одного выдающегося русского филолога В. В. Колесова. В серии своих работах «Древняя Русь: наследие в слове»² он дает подробное и детальное описание процесса формирования основных языковых концептов, ставших позднее основанием русской философии, причем он прослеживает историю основных понятий — Бог, сущность, мысль, человек, мир, власть, семья, труд, жизнь, смерть, свет, благо, зло и т. д. — вплоть до их этимологических истоков и вдоль сложной траектории семантических сдвигов, предопределенных разными фазами русского историала.

Полноценное изложение истории русской философии, первые признаки которой появились лишь в XVIII веке под прямым влиянием Западной Европы и которая так и не сложилась до настоящего времени в нечто цельное и законченное, должно тем не менее начинаться именно с *тщательного исследования языка*, славянской этимологии и детального семантического анализа становления основных понятий на разных фазах русского историала. Без этой предварительной и подчас кропотливой работы браться за разбор русской философии совершенно бессмысленно. Русский Логос строится на основании индоевропейской структуры, которая определяет основные черты славянского мышления — по меньшей мере, в том, что касается Логоса Аполлона, поскольку именно этот Логос однозначно доминирует во всех индоевропейских языках и обществах. При этом позднее появление первых попыток построить философскую систему показывает, что большого внимания детальному осмыслению самого процесса мышления и его закономерностей русская культура не уделяла, а следовательно, индоевропейский интеллектуальный аполлонизм, предопределявший основные структуры самого языка и древнейшего индоевропейского мировоззрения, оставался в им-

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Академический проект; Культура, 2015; Он же. Язычество древней Руси. М.: Академический проект, 2013; Он же. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. Происхождение Руси и становление ее государственности. М.: Академический проект, 2013.

² Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000; Он же. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 2. Добро и зло. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001; Он же. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 3. Бытие и быт. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004; Он же. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 4. Мудрость слова. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011; Он же. Русская ментальность в языке и тексте. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007; Он же. Слово и дело. Из истории русских слов. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.

плицитном состоянии вплоть до последних столетий, но и в эти поздние эпохи, когда русская философская мысль делала первые шаги, он не стал стилистической доминантой. Отчасти это объясняется контекстом русского историала, в котором проходило становления первых русских философов — это был одновременно археомодерн¹ и эпоха подъема разнотчинской культуры, где важнейшей составляющей были отголоски народной (то есть крестьянской) культуры мысли², основанной, как мы видели, на совершенно отличном Логосе — на Логосе Диониса³. Поэтому русская философия, несмотря на аполлонический по своим основным параметрам строй русского языка и индоевропейскую патриархальность и вертикальность древнерусских представлений, не следовала Логосу Аполлона, изначально представляя собой совершенно особое явление, ноологический характер которого становится понятным из корректного анализа русского историала XIX века⁴, когда появились первые (более или менее) систематические труды русских философов — Н.Ф. Федорова (1829 — 1903) и В. С. Соловьева (1853 — 1900), отмеченные сложным сочетанием и наложением разных Логосов.

Но тем не менее имплицитный аполлонизм самого славянского языка и древнеславянских представлений при рассмотрении русской философии учитывать необходимо.

Греко-византийская традиция и великий перевод

Следующим фундаментальным пластом, без учета которого русская философия будет совершенно непонятной, является *православная традиция*, которая представляла собой греко-византийскую религиозную (но отчасти и политическую, и научную) культуру, пришедшую на Русь вместе с христианством и церковно-славянским языком, ставшим новым лингвистическим полем, разработанным специально для рецепции православия и византизма в более широком смысле. С этим языком и написанными на нем текстами — прежде всего богослужебными и относящимися к сфере религии — связан сам процесс становления русской письменности. Эта письменность, хотя и представляла собой сближение церковно-славянского языка с тем языком, на котором говорили русские X — XI веков и который существенно отличался от церковно-славянского уже тем, что относился к восточнославянским языкам, тогда как церковно-славянский был разработан на основании языка южных славян, отражала ряд характерных черт, свойственных именно русскому началу и русской идентичности. Здесь можно при желании увидеть прообразы позднейшей философии и подготовку ряда концептов, терминов и семантических комплексов, которые получили развитие в будущем.

¹ Дугин А. Г. Археомодерн.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

⁴ Там же.

Прежде всего древнерусская письменность складывалась через летописи и написание *житийной литературы* о русских святых. Здесь заимствования и кальки с переводных греческих оригиналов сочетались с оригинальными формами высказывания, постепенно способствуя становлению собственно русской литературной традиции.

Вместе с письменностью и религией на Русь была принесена — по меньшей мере в ее основополагающих моментах — и византийская интеллектуальная традиция, продолжающая и собственно *греческую*¹ и, в еще большей степени, ее *эллинистическую* версию². Таким образом, восточные славяне оказывались под влиянием не только *византизма* в его сложившейся к X веку форме, но и косвенно *эллинизма*, составлявшего его имплицитную основу. Бессистемность и фрагментарность эллинистических вкраплений не должны нас сбивать с толку: приняв православие, русское государство — в лице политической и религиозной элиты — заимствовало все основные ключевые моменты византизма, которые касались не только церковных догматов, но и более широкого спектра представлений о мире, истории, человеке, жизни, природе, обществе, праве и т. д. Собственно богословие опиралось в византизме на солидное основание эллинистической философии, сочетающей в себе неоплатонизм и учение Аристотеля. Не выделяя философию в отдельное и самозначимое направление, как это произошло в западной схоластике³, византизм оперировал с ним по умолчанию как с естественной и включенной в саму структуру греческого образования интеллектуальной традицией. Христианская мысль сама по себе строилась на Платоне и Аристотеле, причем сплошь и рядом не подчеркивая это эксплицитно и даже ритуально опровергая те стороны их учения, которые прямо противоречили христианским догматам (политеизм, предсуществование душ, циклическое время, вечность мира и т. д.).

В православном контексте наиболее подробно аристотелевская версия эллинизма представлена в трудах Иоанна Дамаскина⁴ (ок. 675 — ок. 753), этнического араба, сформировавшегося, как и многие представители семитских культур⁵, под определяющим влиянием эллинизма. Но распространение среди русского общества основ эллинской философии в ее византийской редакции проходило не только в тех случаях, когда мы имеем дело с систематическим изложением философских понятий и систем как в «Философских главах» или «Точном изложении православной веры»⁶ Иоанна Дамаскина, но и гораздо шире — каждое утверждение христианской традиции о Боге, Святой Троице, Боговопло-

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

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

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

⁴ Иоанн Дамаскин. Творения. Источник знания. М.: Индрик, 2002.

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

⁶ Иоанн Дамаскин. Творения. Источник знания.

щении, Сыне, воскресении, святости, душе, царстве небесном, конце времен, а также об устройстве мира (ад, земля и небо), человека, времени, стихий и вещей, содержащееся в церковных текстах, было частью непрерывной и стройной византийско-эллинистической структуры, наделенной вполне определенными семантическими осями и связями. Поэтому для полноценного понимания православия — особенно на первых этапах — знание греческого языка было принципиальным условием. *Вместе с греческим языком русские постигали основы греческой философии.* Эта философия, в свою очередь, основывалась на индоевропейском наследии, но в греческом обществе это наследие приобрело уникальные и самобытные черты, ярчайшим памятником чего являются труды и школы Платона и Аристотеля¹. Эллинский Логос (и эллинизм) был определяющим и для Западной Европы, но в латинском контексте эта традиция получила, в свою очередь, особое направление, в какой-то момент довольно далеко отклонившись от греко-византийской (шире, восточнохристианской) традиции. Русское же общество оставалось исключительно под влиянием именно Византии и византийского Логоса, который заложил основание для русской церковной мысли. Собственно «русскими» в этом контексте были лишь «акциденции», тогда как сущность (эссенция) оставалась греческой.

Так постепенно в течение нескольких столетий формировался второй пласт русского Логоса — на подоснову индоевропейской «протофилософии», отражавшей глубинные представления еще балто-славянской эпохи, накладывался новый слой «переведенного византизма», причем сам процесс *перевода* был одновременно:

- обучением русских основам греко-византийской культуры во всем богатстве ее парадигмального содержания;
- становлением церковно-славянской богословской терминологии, начало созданию которой положила школа первых славянских учителей Кирилла (827 — 869) и Мефодия (815 — 885);
- привнесением в церковно-славянскую стихию языка элементов древнерусского (восточнославянского) с соответствующими семантическими сдвигами;
- отражением в текстах событий и — главное! — смыслов русской истории, описанной в летописях и интегрируемой в общеправославный мировоззренческий контекст;
- проникновением в высокую литературу политико-церковных и монашеских элит народных представлений и интерпретаций.

Все уровни этого «великого перевода», за исключением последнего, находились в зоне Логоса Аполлона, поскольку и индоевропейские структуры, и греческая традиция, и собственно православное христианство в своих основах относятся именно к этой ноологической парадиг-

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

ме. И тем не менее сочетание «протофилософии» со складывающейся в ходе «великого перевода» развитой структурой православной мысли представляет собой масштабное и глубинное явление, требующее самого серьезного и детального осмысления. Если у древних славян аполлонический Логос не стал объектом эксклюзивного интереса и предметом особой культивации (по крайней мере, никаких следов древнеславянской философии не сохранилось), то византийский Логос был эксплицитным и основанным на четко выраженных определениях, понятиях, формулах и теоретических системах, представляющих собой грандиозную надстройку на платоно-аристотелевском фундаменте. Поэтому по мере христианизации русская элита познакомилась с Логосом Аполлона в более концентрированной и контрастной форме. При этом православная мысль (богословская и церковная в первую очередь, политическая — во вторую и научная — в третью) стала монументальной структурой, определяющей образ мысли политической элиты. Чтение и осмысление любого текста из круга православной традиции или даже из летописных сводов представляли собой упражнение в философии, требующее особых интеллектуальных качеств, а также соответствующего образования, подготовки и принадлежности к развитой культурной среде. Любой фрагмент молитвы или даже исторический эпизод предполагал знание контекста, без которого они становились бессмысленными, а это, в свою очередь, влекло за собой потребность в широком распространении образования.

Православное образование — не только обучение грамоте (чтению и письму), но и сопутствующая ему герменевтика при работе с текстом, словом, высказыванием — было масштабным движением русской мысли, дополняющим процесс «великого перевода» и создающим для этого процесса необходимый интеллектуальный контекст. Это образование проходило на разных уровнях — от специально учрежденных школ для детей знати, что началось еще при Владимире Великом и продолжилось при Ярославе Мудром (ок. 978—1054), и монастырей до естественно образующихся кружков вокруг сельских священников и их семей, где грамотность передавалась по наследству вместе с принадлежностью к клиру и, шире, причту.

Так практически вся русская литература — церковная и летописная — представляла собой *естественное поле философии*, содержащее основные моменты греко-византийской интеллектуальной традиции, постепенно адаптируемой к русским условиям. «Великий перевод» и русское образование по своему содержанию были формами распространения лучей Логоса Аполлона, делая «протофилософские» структуры восточнославянского языка и древнерусских представлений более отточенными, контрастными и облаченными в совершенно новые формы.

Такие произведения, как «Слово о полку Игореве», о котором уже была речь, представляли собой уникальное исключение, когда древне-

русский аполлонизм государства и княжеской элиты нашел свое отражение в письме, само происхождение которого было связано с «великим переводом» и православным образованием, но при этом был изложен без прямых отсылок к православному и византийскому контексту, как подавляющее большинство (практически все остальные!) тексты Древней Руси. Поэтому само существование этого текста является *философской загадкой*, позволяющей предположить более устойчивое присутствие в Древней Руси *системного княжеского мировоззрения*, сохранявшегося параллельно всеохватывающему распространению христианства вплоть до XII века. Концепты и понятия «Слова» отражают отголоски индоевропейских и собственно восточнославянских представлений, не зависящих от византизма и даже эллинизма. Но в общем объеме древнерусских текстов случай «Слова о полку Игореве» представляет собой нечто столь необычное, что не укладывается в общую картину, где безусловно преобладает византийская парадигма и «великий перевод».

Философское слушание славян

Обычно мы понимаем под «философией» наличие оригинальных и более или менее системно изложенных философских текстов, теорий и учений, или как минимум развернутых комментариев на те или иные философские труды других авторов. Признаков такой работы мысли в русской истории мы не видим вплоть до XIX века, что заставляет нас сделать вывод о том, что русские — включая политико-церковную элиту — к занятиям философией вообще большой склонности не имеют. Отчасти это так, и поэтому наше внимание в поисках истоков русской философской мысли обращается поневоле к «протофилософии» (исключительным вторжением которой в русскую словесность является все то же «Слово о полку Игореве») или к контексту православной книжности, то есть к интеллектуальному фону. Но эта особенность русской культуры и русского историала заставляет остановиться на двух сторонах философского процесса: активном и творческом *создании* оригинальной системы и корректной *интерпретации* систем, созданных другими или переданных по традиции. Философом считается тот, кто пишет философское произведение или произносит речи философского характера. Но ставя акцент исключительно на «активной» стороне философии, мы подчас упускаем из виду активность иного рода и качества, но также явно относящуюся к философии и интеллектуальному измерению жизни — *процесс понимания*, осмысления и ассимиляции (интериоризации) философской мысли. Философ не только тот, кто говорит и пишет, но и тот, кто *слушает* и *читает*. Между ними и создается поле мысли, в котором оба полюса имеют принципиальное значение. Если русские до XIX века не создали почти никаких философских творений, которые заслуживали бы интереса и представляли бы нечто оригинальное, это не значит, что до этого они не уделяли философской мысли никакого вни-

мания и ничего в этом направлении не делали. Русские *гумали* на протяжении всей своей истории. Они читали и слушали философские высказывания постоянно и непрерывно в течение долгих веков, и следовательно, они так или иначе соучаствовали в философском процессе. Если бы у книг не было бы читателей, а у проповедников слушателей, то на Руси не было бы ни книг, ни церквей. Славяне *слушали*, то есть являлись философскими слушателями, «акузматиками», по терминологии Пифагора (570 — 490 до Р.Х.), и, возможно, не случайно само название «славяне» этимологически восходит именно к этому качеству — «слуху», «слушанию» (от индоевропейской основы *k'leu-). К этому же корню восходит «слово». «Слово» для славян — это прежде всего то, что мы слышим, а не то, что мы говорим (это — «речь»). Возможно, эта глубинная черта славянской мысли отражена и в самом переводе богословского термина Логос, λόγος, в значении Второго Лица Троицы, Бога Сына — именно как Слово, а не как, например, «глагол», «речь», как на латыни Verbum. Греческое λόγος можно понять и как мысль, и как высказывание, и как речь, но славяне выбрали иное значение — нечто *услышанное*, воспринятое, прочитанное, понятное.

Тот, кто внимает философии, тот, кто слышит, соучаствует в ней, также является в определенном смысле философом; тот философствует. Понимание речи, текста, слова требует огромного духовного усилия. И так как мы встречаем на Руси с эпохи становления письменной традиции тексты, наделенные несомненным философским содержанием, — а таковы практически все религиозные тексты, а также большинство летописей, — то мы можем твердо заключить, что работа *философского чтения*, постижения, осмысления не прерывалась на Руси в той мере, в которой продолжалась и развивалась традиция русской книжности.

Второй полюс философии, представленный архетипом слушателя или подчас того, кто задает вопросы и просит сделать уточнения и пояснения, играет важную роль в диалогах Платона, которые являются диалогами как раз в той мере, в какой в них обязательно присутствует *слушатель*. Эти диалоги очень редко и даже почти никогда не представляют собой спора носителей различных взглядов, учений и идей. Большинство из них — это речь того, кто излагает истину или просто определенные соображения, кто «творит философию», обращенную к тому, кто следует за мыслью, соглашается, реагирует, задает вопросы, то есть кто *слушает*. Слушающий необходим не из простой формальности, он размечает философское поле, заключенное между говорящим и внимающим, но внимающим таким образом, что речь говорящего понимается, и тем самым завершается *крутоворот смысла*. Говорящий, философствующий хочет выразить определенную истину, но это удастся ему в полной мере только тогда, когда слушающий может *понять* сказанное, возвратив истину, облеченную в речь, к ней самой — как мысли, идеи. Таким образом происходит полный оборот истины: она становится явной

через того, кто ее открывает, достигает того, кто ее слушает и постигает, и через акт постижения возвращается к самой себе. Без учеников философии нет учителей философии. Без юношей, увлеченных мудростью Сократа, нет самого Сократа.

Диалоги Платона, с одной стороны, закрепляют эту интеллектуальную традицию, подчеркивая «посвятительный» характер философии, предполагающий «посвящающего» и «посвящаемого», а с другой стороны, продолжают древнейшую традицию, лежащую в основе архаических форм поэзии и сакральных праздников. По этой традиции, существующей у самых архаичных народов, все мировоззрение строится на акте обмена или дара и отдаривания. Антропология М. Мосса¹ (1872 — 1950) и К. Леви-Стросса² (1908 — 2009) детально показывает, что в самых простых обществах субъектами обмена являются две экзогамные фратрии, а предметами обмена прежде всего невесты, но также и множество иных объектов, включая слова. Отсюда вытекает ритуальный обмен сакральными формулами — словами и фразами, которые почти всегда структурированы по модели вопрос/ответ. Ритмичность таких — часто пропеваемых вопросов/ответов — в ходе ритуальных встреч представителей двух экзогамных фратрий, праздников и танцев и лежит в основе поэзии. Поэтому и философский метод Сократа, систематически описанный в диалогах Платона, воспроизводит этот фундаментальный ритуал обмена словами, причем в аполлонической топике этот обмен имеет более контрастную асимметричность — говорящий/внимающий, которая в архаических (чаще всего дионисийских) обществах лишь намечена определенным неравенством фратрий³.

В случае ранних этапов русской философской традиции русские выступали почти исключительно молчаливыми слушателями, которые, однако, активно соучаствовали в осмыслении философской речи, многообразно представленной в византийской религиозной традиции, основанной на греческой интеллектуальной культуре. Русские вслушивались в эту культуру, вчитывались в нее, век от века не просто копируя, воспроизводя и переводя заново византийские образцы, но и — самое главное — понимая их, извлекая из слов и формул живую мысль, которая становилась достоянием уже русской культуры — русской духовной традиции. Вежду Византией и Русью на протяжении столетий шел именно философский диалог, где Византия говорила, а Русь внимала, при этом даже после падения Константинополя Русь продолжала внимать византийской речи, все более и более открывая содержащиеся в ней смыслы и все полнее применяя их к себе. Сам пересказ митрополита Илариона Киевского на заре русской христианской истории основ православного

¹ Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996.

² Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001.

³ Леви-Стросс К. Мифологии: В 4 т. М.; СПб.: Университетская книга, 1999 — 2000.

мировоззрения и его исторической структуры свидетельствовал о том, что с самого начала русская политическая и религиозная элита прекрасно *поняла* силовые линии христианского учения и извлекла истину из новых и необычных слов, фраз, терминов, теорий и догматов. И это понимание только углублялось и крепло в течение долгих столетий. Русские слушали философию и старались в ней по-настоящему разобраться, но процесс этого вслушивания существенно отличался от аналогичных процессов в других обществах и культурах. Русские не столько комментировали то, что узнали и поняли, и еще меньше тяготели к построению собственных учений и систем, но молчаливо осмыслили прочитанное, переводя слова в насыщенное мыслью молчание, в сосредоточенное размышление, в созерцание. Можно увидеть в этом *естественный исихазм* русской культуры, проявившийся еще до распространения на Руси собственно исихастской традиции. Исихастские практики основаны на тонком процессе перемещения ума — как центра экзистенции — из головы в сердце. Символически это и есть процесс понимания как прямого интеллектуального созерцания или видения «сердечными очами». Мысль в голове есть отражение действительности. Мысль в сердце — *сама* эта действительность. Эта схема может быть описана как три уровня действия сознания.

Первый уровень — сознание как непосредственное восприятие окружающей действительности есть прямое схватывание или интуиция; это действие сердца, но не ума, спонтанной фиксации внешнего.

Второй уровень — опосредование результатов восприятия, рассудок, осмысление того, что схвачено интуицией в сложном аналитическом действии; это действия ума, локализуемого в голове.

Этими двумя уровнями ограничивается обычная гносеология как в традиционном обществе, так с определенными поправками и в современном. Но мистическая традиция, платонизм и православный исихазм основаны на том, что утверждают *третий уровень* — прямое схватывание сердцем, но не внешних чувственных объектов, а световых идей (или эйдосов), которые и есть духовные *онтологические истоки и смыслы вещей*. Это и есть созерцание, и в данном случае его символическим «органом» является не просто голова или сердце, но их синтез — *умное сердце* или *сердечный ум*, где мысль и действительность более не различаются, но синтезируются в одно неразрывное целое.

Если применить этот исихастский метод к русскому слушанию философии, можно сказать, что русская интеллектуальная традиция прежде всего мистична: она состоит как раз в погружении мыслительных структур — догм, высказываний, размышлений — в стихию *созерцающей сердечности*, где они перестают быть абстракциями и становятся действительными сущностями, воспринимаемыми непосредственно и прямо. Так в тишине в тайной области русского сердца много веков велась великая работа *философского делания*. Но сама природа такого слушающего,

постигающего, понимающего философствования предполагает молчание, «исихию» (ἡσυχία). Мы можем судить о ней только по косвенным признакам — по количеству переписанных или заново переведенных текстов. Читателей этих текстов, а главное инстанции, освобождающей содержащиеся в них смыслы, мы не знаем. Лишь время от времени и то чрезвычайно редко появляются оригинальные произведения, письма или отрывки, свидетельствующие о колоссальной работе мысли, ведущейся незаметно и даже тайно. Вплоть до XIX века эта работа оставалась преимущественно незаметной и неизвестной, но при этом нет сомнений, что она велась и фундаментально влияла на саму русскую идентичность.

Чтение «Ареопагитик» как кульминация русской философии

Чуткий к философской стороне русской словесности филолог В.В. Колесов заметил, что на русскую интеллектуальную культуру огромное влияние оказали переводы «Ареопагитик», сделанные в XIV веке на Афоне сербским монахом Исайей. И снова мы не встречаем комментариев и оригинальных замечаний, посвященных этому выдающемуся образцу развитой и уточненной неоплатонической мысли. Однако, согласно В.В. Колесову, отныне существенно изменился словарь русских книжников, а образы, выражения и сам стиль «Ареопагитик» отныне обнаруживались в самых разных областях русской литературной традиции — вплоть до обеих церковных партий XVII века — никониан и старообрядцев, обильно цитировавших «Ареопагитики» для подтверждения своих (подчас прямо противоположных) взглядов. Колесов считает, что вместе с «Ареопагитиками» в русскую интеллектуальную культуру вошла особая семантическая волна, которую он, вслед за выдающимся русским лингвистом Н.С. Трубецким (1890—1938), определяет как «градуальную оппозицию»¹, постепенно сменившую собой более архаичную — «эквиполентную». С точки зрения ноологического анализа, «градуальная оппозиция» в полной мере соответствует Логосу Диониса, преобладавшему в русском народе (крестьянстве), и едва ли XIV век можно считать эпохой проникновения народного духа в культуру русской политико-религиозной элиты (с нашей точки зрения это произошло гораздо позднее — лишь в XIX веке). Более того, при всей «градуальности» («зло есть лишь умаление добра») «Ареопагитики» с традицией вертикальных иерархий и световой онтологии представляют собой именно классический аполлонизм и ярчайшую форму индоевропейского солярного патриархата мысли. Но в любом случае замечание Колесова о колоссальном влиянии «Ареопагитик» на русское общество — прежде всего на монашество — само по себе верно и ценно. В определенном приближении

¹ Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

также есть апофатическое¹ Единство (Ἕν), непостижимое и невидимое. От этого трансцендентного небесного Первоначала исходит Свет. Этот Свет и есть Вселенная, структура иерархии. Основа иерархии, «священноначалие» состоит как раз в ее священном характере, определяющемся тем, что вершиной иерархии и одновременно ее истоком является Бог. А сама иерархия есть его манифестация через слои светового творения. Творение — это «светоявление» (φωτοφάνεια). Не просто явление на свет, становление видимым, но *конденсация света*, его сгущение. Это «светоявление» «отцедвижно» (πατροκινήτου), то есть оно происходит не само по себе, но движимо Отцом, как трансцендентным (апофатическим, «отреченным») могуществом, остающимся всегда за границами всего явления, в сфере «невыразимого», «превосходящем речь», а значит, в сфере высшего молчания, исихии. То, что являет явленное, само по себе остается неявленным. То, что выражает себя, повествует о молчании. То, что дает всему движущемуся движение, неподвижно.

В этой же фразе указан и адресат творения — это человек, тот, кому предназначается все светоявление. В мире есть много существ, которые соучаствуют в явлении и выступают как часть явления, но лишь человеку явление (Вселенная) дана как *светоявление*, то есть нагруженное духовным смыслом откровение. Поэтому светоявление «приходит» в нас (людей). Мы сами — полюс такого светоявления, чьим актом мы (благодатно) конституированы. Это главная идея неоплатонизма: мир и человек являются результатами исхождения, прихождения, выхода световой полноты Первоначала за свои границы. По-гречески это *пробос*, фундаментальный термин для пояснения самой структуры бытия в вертикальной топологии. Мир есть «прихождение». Он не сам по себе явился и существует, мир — это процесс движения света, светоявление и одновременно результат такого движения. «Прихождение», *пробос* представляет собой первую половину онтологической картины.

Вторая половина выражается столь же емким неоплатоническим термином *эпистрофэ*, который мы также встречаем в этой формуле «Ареопагитик» и который на русский переводится как «обращение», то есть «возвращение», «поворот вспять». Та же сила, которая нас конституирует через нисхождение света, через светоявление, пределом которого и являемся мы сами, когда нижний предел нашего наличия достигнут, заставляет нас пройти этот путь в *обратном направлении*, то есть вернуться на Небо, к Отцу и изначальной световой родине. Свет в нас это

¹ Термин «апофатическое богословие» у Исаии переводится как «отреченная богословия», а «катафатическое» — «наньреченная богословия». Это точно соответствует структуре соответствующих греческих слов: *ἀποφατικός*, от *ἀπο* (из-, от-) и *φῆμι* (говорю, реку) и *καταφατικός*, от *κατα-* (под-) и *φῆμι* (говорю, реку). Показательно, что основа *φῆμι* (говорить, изрекать) происходит от индоевропейского корня **bʰeh₂-*, от которого берет начало и другое значение — сиять, святить, являться, отраженное в другом важнейшем греческом термине с огромной философской нагрузкой — *φαῖνω*, откуда *φαῖνόμενον* — явление, феномен.

и есть мы сами, и он зовет нас к самим себе. «Обращением» («возвращением») определяется второй такт онтологии. Человек есть сгущенная мысль, которой суждено снова стать тонкой, прозрачной и способной ко взлету. Лучи светоявления рассеиваются, но лишь для того, чтобы снова собраться, чтобы вернуться к единству. Это единство «просто», так как не знает множественности, и «боготворно» (θεοποίη), так как ведет людей к обожению в бездне высшего света. Все исходит от Бога, и все к Нему же возвращается.

Уже в этом коротком параграфе трактата «О небесной иерархии» емко изложена вся сущность неоплатонической философии: мир и человек исходят от Бога, чтобы к нему же вернуться. Так прочерчивается фундаментальная ось онтологии и гносеологии. Мысль становится телом, чтобы тело стало мыслью.

При этом двухтактный процесс «прихождения»/«обращения» никак не аффектирует неизменности самой божественной сущности, которая остается одновременно и по ту сторону этого цикла, и пронизывает его структуру. Это — третий термин неоплатонической триады — μονή, «постоянство», «нахождение на месте». Об этом третьем члене речь идет в следующем параграфе трактата:

Ибо [этот свет] ни- Ибо ни же сѣа коли Καὶ γὰρ οὐδέ αὐτὴ πώ-
 когда не оскудевает своего единствнаго въ- поте τῆς οικείας ἐνικῆς ἐν-
 в своем внутреннем нятрънства оскѣдѣвает. δότητος ἀπολείπεται, πρὸς
 (сокровенном) един- Къ възвождению же ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνο-
 стве. И хотя он, чтобы и единотворному про- ποίον των προνοουμένων
 [привести] к возводя- мышлѣмых растворе- σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς
 щему и единотворному нию благолѣпнѣ множа- πληθυνομένη καὶ προῖοῦ-
 соединению управле- щися и происходящи. σα μένει τε ἐνδόν ἑαυτῆς
 мых Промыслом, благо- Прѣбываетъ вънѣтрѣ ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταύ-
 лепно сорастворяется себе тврѣдоснѣ въ не- τότῃ μονίμως πεπηγυῖα
 (раздробляется) и мно- движимомъ тождествѣ καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θε-
 жится, сам же в себе прѣбывателнѣ въдру- μιτόν ἀνανεύοντας ἀναλό-
 пребывает в недвижи- женна. И и же на тя. γως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ
 мом и постоянном тож- Якож праведно есть въ- ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλῶτι-
 дестве и тем кто, как зимающеися. По мѣрѣ κῆν αὐτῆς ἐνωσιν³.
 подобает, обращается тѣмъ вѣсѣаваеъ и еди-
 взором к нему по мере нотворить по пристнѣм
 [сил], открывается и со- единѣствѣ².
 единяет с собою (еди-
 нотворит) в простом
 единстве¹.

¹ Древнерусские ареопагитики. С. 225.

² Там же. С. 85—86.

³ Там же. С. 334.

Здесь греческий термин *μονή* (в тексте «μένει τε ἑνὸν ἑαυτῆς ἀραρότως» — «остаётся в самом себе неколебимым») передается русским «пребывает» («прѣбываетъ вънѣтрѣ себе тврѣдоснѣ»). Здесь же мы видим и еще один фундаментальный термин — «единотворение», греческое «ἐνοποιεῖσις», как версия «ἐνοσις», то есть «единение». Поскольку в неоплатонизме Единое (Ἦν) строго трансцендентно и превосходит бытие, то ничто из сущего не может с ним слиться¹. Поэтому в полном смысле слова единство не достижимо, но возможно как процесс — по причастности. Отсюда различие между монадами, *μόνας* (позитивными единицами, сущими) и генадами, *ἑνας*, представляющими открытый процесс «единения» (*ἐνοσις*). Термин *ἐνοποιεῖσις* подчеркивает непреодолимую незавершенность генады, которая всегда есть *движение* к Единому, но никогда не полное и совершенное слияние с ним. Точно так же мыслит нетварную природу Бога православное богословие. Обожение, то есть максимальное приближение к Богу, не способно отменить глубинный онтологический зазор между тварью и Творцом, а значит, это всегда открытый и незавершенный — «единотворный» — процесс.

Здесь мы видим полное изложение базовой неоплатонической топологии с точной передачей основных терминов — «прихождение», «обращение», «пребывание», «единотворение». Усвоив эти начала, далее можно свободно действовать в контексте неоплатонической мысли в самых разных направлениях. Корректно осмыслив — прочитав, услышав, уяснив, усвоив — эти положения, мы открываем простор для философского созерцания, для умного делания, для внутреннего преобразования и для активной сердечной практики.

Далее эта намеченная с первых строк картина описывается более детально. «Прихождение», *πρόδος* прежде, чем достичь телесного человека, находящегося на самом дне творения (светоявления), образует небесный мир, который представляет собой три триадические ступени, соответствующие умам или ангельским чинам. Эти триады соответствуют трем моментам посвянительной мистерии (соответствующей в христианстве таинству крещения) — очищению, просвещению и совершению. Деление ангелов на 9 чинов в «Ареопагитиках» соответствует трем уровням Ума (*Νοῦς*) в неоплатонизме. Первая триада — это престолы, херувимы и серафимы — это «созерцаемые» или «умозримые» сущности, *νοητά*, *intelligibilia*. Вторая — господства, силы, власти — *νοητά/ νοερά* — созерцаемые/созерцающие (умозримые/умозрящие). Третья — начала, архангелы, ангелы — *νοερά*, *intellectivi*, умозрящие, созерцающие.

«Территория» Ума (*Νοῦς*) состоит из трех вертикально расположенных слоев — идеи, как объекты созерцания находятся на самом верху (первая триада ангелов), умы — как субъекты созерцания пребывают внизу (третья триада ангелов), а между ними — промежуточные формы,

¹ Дугин А. Г. В поисках темного Логоса; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

имеющие признаки обоих интеллектуальных полюсов. Структура ума и есть структура бытия, онтология. Это прямо утверждает Максим Ис-поведник (580 — 662) в комментариях на «Таинственное богословие»:

В собственном смы- Истѣише убо сѣща Κυρίως μὲν οὖν ὄντα
сле слова сущее есть яже умнаа, вѣжпоимен- τά νοητά, ὁμωνύμως δὲ τὰ
умное, а чувственное нѣ же, чювствѣнаа, сѣ- αἰσθητά.
сущим называется омо- щаа глаголятся².
нимически, не в собст-
венном смысле¹.

Таким образом, иерархия ангелов — умных сил — есть чисто онто-логическая структура, являющаяся самым общим бытийным основани-ем для всех чувственных областей — существ и вещей, которые суть «омонимы» небесного царства и в каком-то смысле не-сущие или менее сущие, нежели умы.

При этом верхние идеи (престолы, херувимы и серафимы «Ареопаги-тик») соответствуют неподвижности (и очищению), промежуточный класс (господства, силы, власти) — исхождению (освящению), а низший слой (начала, архангелы, ангелы) — обращению, возвращению и совер-шенствованию. Эти три термина — очищение (очищеніе), просвещение (просвѣщеніе) и совершение (вѣврѣшеніе) — также являются важней-шими в неоплатонической традиции — по-гречески κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις. Следует обратить внимание на то, что термин τελείωσις, пере-водимый как «совершение» («сѣврѣшеніе» или «вѣврѣшеніе»), означал в языке мистерий посвящение, доведенное до своего логического конца. Отсюда вытекает «инициатический», «посвятительный» характер хри-стианского таинства крещения.

Так, структура световых небес и населяющих их умных сущностей представляет собой завершенную и совершенную модель бытия — здесь полностью осуществляется весь цикл нисхождения и возврата, «свето-явления» и «единотворения». Это и есть прообраз мира, его парадигма.

Триадическая структура неба отражает триадическую структуру всего. Вся Вселенная (естество, чувственный мир) есть образ, символ небесного порядка. Ему подражают светила, стихии, звери, растения, минералы, но более всего люди, а среди людей — христиане, основыва-ющие свою церковную иерархию как осознанное и прямое воспроиз-ведение световой плеромы ангелов. Но ангелы это умы — созерцающие и созерцаемые (то есть мысли, идеи). Поэтому и люди основывают свои священные иерархии, подражая ангелам, вокруг божественной оси, основанной Боговоплощением — «прихождением» Сына Божьего, Вто-рого Лица Пресвятой Троицы в мир. Бог приходит на землю, чтобы люди взошли на небо. Человек — это момент возврата, обращения. Он сам

¹ Древнерусские ареопагитики. С. 289.

² Там же. С. 205.

оказался на дне творения только для того, чтобы проследовать по тому же самому пути в обратном направлении — к вершинам мира. И подобно тому, как ангелы (третьей триады) созерцают высшие уровни ангелического мира, то и человеческий ум должен смотреть вверх, идя по пути «хеносиса» (ἕνωσις), «единотворения», завещанного Отцом светов, Богом. Через Церковь и ее иерархический — единотворный — порядок происходит завершение цикла. И через человека на Небо возвращается не только световая ангелическая часть, но и преображенная телесность, весь мир целиком, просветляемый созерцающей и устремленной к Единому мыслью.

Прочтение «Ареопагитик» и есть полноценная и самая активная, которую только можно себе представить, философия. Двигаясь по точно передающим византийскую мысль фразам, сознание русского книжника, монаха, мистика, соучаствует в самой действенной из философий, а опорой для такого восхождения служит вся полнота православной культуры, церковные таинства, догматы, литургические молитвы, жития святых. Так мистическое богословие становится вершиной всего того грандиозного многовекового процесса, который мы назвали «великим переводом». Переводом «Ареопагитик» этот процесс завершается, поскольку достигает философской и богословской кульминации. Русская философия — прежде всего философия слушания, славянская философия — готовилась с первых этапов становления церковно-славянского языка и распространения грамотности, что шло рука об руку с православием, но достигла своей кульминации в чтении «Ареопагитик». Для православного сознания философия никогда не была делом индивидуальных рационалистических построений. Гносеология всегда была неразрывно связана с онтологией, поэтому истиной было само бытие, а бытие мыслилось как процесс «светоявления». Философствовать значит активно и деятельно двигаться в этом светоявлении — причем в направлении, противоположном от его «естественного» течения — к его истоку. Поэтому философия возможна только как возврат, как сотериология и эсхатология, причем всегда наделенная главным свойством — соборностью, всеобщностью, тотальностью. И чем более чистым становился мистико-интеллектуальный опыт молчаливого русского отшельника, тем более всеобщей была открываемая им истина.

Физика ангелов

В «Ареопагитиках» преимущественно описаны небесные световые миры — нозтическое пространство мысли. Но символическое единство мира предполагает, что это небесное пространство отражено и в телесном мире. Если церковная иерархия максимально приближена к ангельской, то телесный космос также иерархичен и тоже — только в своем особом преломлении — воспроизводит универсальную структуру. Так, от небесной метафизики можно перейти к физике, понятой в платони-

ческой интерпретации. Здесь мы подходим к научным представлениям древнерусской культуры, которые можно назвать «сакральной физикой».

Здесь ангелология выступает как первое разъяснение самого Божественного Промысла, организующего все слои мироздания. В духе аристотелевской картины мира в каждой вещи выделяется сущность (в «Ареопагитиках» «сщ̑ство» — οὐσία), сила (δύναμις) и действие («дѣйство» — ἐνέργεια). Эта триада также иерархична, поскольку сущности соответствует высший чин ангелов, силе — средний, а действию — низший.

Таким образом, ангельская структура определяет устройство вещей, которые воспроизводят в самих себе и в своем отношении с другими вещами нозтическое пространство. Сущность вещи ближе всего находится к небесному измерению, представляя собой символ, то есть эйдос, εἶδος. Каждая вещь прообразует собой элемент духовной плеромы, и в этом и заключается ее сущность. Поэтому само творение, мир как таковой часто называется «художеством», как дословно переводится греческое κόσμος. Вещь в своей последней глубине есть знак какой-то небесной инстанции, то есть ангела, а сами ангельские чины, в свою очередь, не что иное, как символы божественных имен. Каждое же божественное имя одновременно и открывает, и скрывает Бога. Открывает тем, что называет одно из его качеств, а скрывает потому, что Бог выше каждого из этих качеств и всех их вместе, оставаясь всегда непознаваемым и скрытым.

Таким образом, ангельская физика строится на *открытой герменевтике*: сущность вещи это ее эйдос, то есть ее знаковость, указывающая на момент световой плеромы, а значит, в сердце каждой вещи скрыт ангел или как минимум его отражение, его луч. Поднимаясь по этому лучу к архетипу, созерцатель, философ достигает небесной иерархии, которая сама по себе есть структурная совокупность нозтических символов, где отражаются имена Бога — тайные сущности самих ангелов. А имена Бога указывают на самого Бога, который является их недоступной сущностью. Так, сущность любой вещи — одушевленной или неодушевленной — есть в последнем счете *божественная искра*. Так как ангелы суть умы, умные сущности, то и вещи осенены умом, включены в единотворящую структуру Божественного Промысла. Отсюда вытекает духовная космология — мир следует познавать как художество, обнаруживая его символическую природу.

Переходя к телесной вещи или к какому-то космическому существу, мы должны также выявить в них три уровня — сущность, силу и действие. Если иерархия в самой вещи установлена правильно, то ее сущность обращена к небесному образцу и стремится к единению с ним. В этом случае ее сила одновременно наделяет ее наличием семантическим светом и вовлекает в возвратное движение — по направлению к сущно-

сти — все второстепенные компоненты. Сила переходит в действие, как аналог священнодействия — умного возвращения (обращения) третьей триады ангелов.

Это соответствует основополагающей теории физики Аристотеля¹ о том, что каждая вещь стремится к своему «месту», τόπος (естественному месту), и это место является одновременно и ее целью (τέλος), и ее сущностью (οὐσία). При этом влечение вещи к самой себе (к своей сущности) есть сила (δύναμις), объясняющая движение (κίνησις). И такая сила есть энтелехия, ἐντελέχεια, поскольку она проистекает не извне вещи, а из ее сущности, притягивающей вещь к себе как к своей цели и своему естественному месту. Влияние силы приводит вещь в движение (κίνησις), которое и есть действие по преимуществу, то есть энергия (ἐνέργεια). И уже далее, по Аристотелю, из процесса движения конституируется как место, τόπος (то пространство, которое вещь занимает в ходе движения к самой себе, к своей цели/сущности), так и время, χρόνος — как мера движения.

Неоплатонизм совмещает платоническое учение об идеях с аристотелевским объяснением устройства вещей имманентного мира, не противопоставляя их, но объединяя в единую интегральную картину. Это характерно и для православной философии, которая интегрирует телеологию аристотелевской физики с платонической топикой небесных архетипов, закладывая основу физики ангелов. Вещь тяготеет к своему ангелу, который есть образец, отражающийся в ее сущности. Божий Промысел, действующий в мире, влечет вещь к этому ангелу, что обосновывает ее движение. Поэтому мир также построен по принципу иерархии — низшее движется к вышнему, а все явленное стремится к возврату. Но в отличие от небесной иерархии в космосе далеко не всегда царит гармония. Не все силы обращены к сущности или верно передают ее сияние на уровень действия. Подчас порядок нарушается, и тогда вещи сходят со своих онтологических траекторий; их энтелехия слабнет и замутняется. Сходя с иерархической орбиты, вещи начинают мешать другим вещам. Это приводит к нарушению иерархии; вещи толкуются, отклоняются от Божественного Промысла; их силы утрачивают ориентацию, а действия становятся хаотичными. Вот здесь-то и открывается роль человека философствующего.

Эта роль состоит в том, чтобы *восстановить иерархию* — в самом себе и вокруг себя, в обществе, мире, мысли и бытии. Человек призван вернуться к своей сущности, к своему ангелическому началу, к своей небесной родине, к своему «естественному месту». Это императив спасения, святости и обожения. Человек есть результат «прихождения», и он должен «вернуться», «обратиться», «возвратиться». Но возвращаясь к самому себе, он ориентирует силы к сущности, откуда следуют соответ-

¹ Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981.

ствующие действия. Человек утверждает иерархию, создавая в соответствии с ангелической парадигмой самого себя, государство и Церковь. Но параллельно этому он воссоздает иерархию и в окружающем мире. Задача человека — восстановить иерархию в естестве, вернуть вещи на пути Промысла, реорганизовать их структуру, упорядочив ее в соответствии с ангельским планом. Если Бог создает космос как художество, человек созерцает это художество, исправляя неясные или испортившиеся места актом своего понимания, прочтения мира, его слышания. Если вещь отходит от своей сущности, сбивается с пути, задача человека помочь ей обрести себя, вернуть ее на стезю антропоцентричного свершения. В этом и состоит задача науки о мире, активной философии — *вещи должны быть спасены вслед за спасением человека*. Именно так расшифровывали православные богословы место из послания святого апостола Павла «К Римлянам»:

Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих ¹ .	Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чает.	ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.
---	---	--

Вещи жаждут получить от «сынов Божиих», людей-христиан Откровение, которое они сами получили от Бога. В этом сущность *православной физики*. Ее цель не понять и исследовать то, как вещи мира есть, но сделать их такими, какими они *должны* быть. Даже если художество творения стерлось и исказилось, человек должен воссоздать его своим сотворчеством с Богом, увидев и восстановив священную иерархию в окружающем мире, вернув тем самым вещи на их предначертанные пути. Поэтому православная мысль не просто понимает мир как иерархию, но стремится увидеть его таким, сделать его таким. Отсюда ее сотериологический характер.

Если теперь обратиться к естественно-научным представлениям древнерусских людей, то мы лучше поймем, как была организована их картина мира. За основание ее брались представления, стройно описанные Аристотелем и обобщенно воспроизведенные в трудах некоторых святоотеческих авторов — прежде всего у Иоанна Дамаскина в «Богословских главах» и т. д.

Мир представлял собой иерархические уровни, расположенные по нисходящей от Неба к Земле. Линия этого нисхождения определяла ось мира и центр каждого уровня, самое главное «естественное место». Но эти естественные места каждого слоя космоса также представляли собой иерархию.

Семь небесных сфер составляли семь уровней, где планеты очерчивали границы удаления от центра, через которой проходила ось мира.

¹ Послание святого апостола Павла к Римлянам. Гл. 8: 19.

Этот центр был сущностью каждой из планет. Сила, заключенная в ней, одновременно притягивала ее к центру, не позволяя удалиться слишком далеко, но и отталкивала, не позволяя слиться, что привело бы к концу одного из звездных миров. Отсюда вытекало действие — то есть движение планеты по окружности. Кроме семи планетарных небес существовала сфера созвездий и еще область темного неба, которая соответствовала местопребыванию престола Бога, соучаствуя своей темнотой в его апофатической непознаваемости. Таким образом, планетарные небеса соответствовали трем ангельским триадам, сами же ангелы могли отождествляться с полюсами каждого из этих небес.

В подлунном мире начиналась область стихий, снова выстроенных в иерархию — огонь, воздух, вода и земля. Люди находятся на земле, отмечая собой низшую границу светового нисхождения и точку «обращения», с которой начинается великий возврат. Иерархия стихий такова, что воздух и особенно огонь тяготеют к верху, а вода и земля — к низу. В центре подлунного земного мира находится его абсолютный полюс — алтарь мира, Иерусалим, Царьград, а для русских XV — XVII веков — Москва. Это место, где небесная вертикаль, пронизывающая миры, достигает своей нижней точки.

Дуалистические мотивы падения ангелов продлевают эту ось еще ниже уровня земли, создавая — внутри земли — гипохтоническую область перевернутых стихий, ад. Верхней стихией ада является земля, непроницаемый и запертый купол ада. Далее следует вода, затем воздух и, наконец, адский огонь, находящийся в центре. В этой подтелесной действительности все пропорции перевернуты, и вещи окончательно сбились с пути Промысла. Их действия противоречат их сущности; они оторваны от того, что призваны символизировать; они движутся извращенными силами в направлении, обратном тому, какому должны были следовать в соответствии со своей энтелехией. Таким образом, физика ангелов вполне применима и в отношении ада, где действительность и ее процессы определяются извращенной природой падших духов.

Соответственно земной мир есть наложение проекций этих архетипических структур: звездные миры являются отражениями невидимых ангельских световых зон бытия, а подземные духи, постоянно врывающиеся в области земного (подлунного) мира, напротив, стремятся исказить траектории вещей, сбить их с орбиты, отвлечь от энтелехийной ориентации. Так, внутри всех вещей и существ идет непрекращающийся процесс ангеломании, войны ангелов. Именно этой войной и объясняются «физические» явления и законы мира.

При этом человек как философ, взаимодействующий с окружающим миром, планом естества, призван не только прочесть этот мир как иерархию, утвердив именно такую карту космологии, но своим мышлением, бытием, поведением, действием, выбором, молитвой и созерцанием исправить художество Творца там, где оно отклонилось по той

или иной причине от замысла, сохраняющегося неизменным в вечности световых ангелических небес. Поэтому «физик» призван соучаствовать в ангеломахии на стороне ангелов Света, священной иерархии. Карта мира не нейтральна, наука — поле битвы антагонистических онтологий и гносеологий. Для православного человека мир таков потому, что *должен быть* таким, и в таком должном мире динамика и активность сводятся к освобождению и прояснению сущности всех вещей, то есть к деятельному вскрытию ангеломорфоза реальности. Отсюда сотериологическая природа православной физики, столь отчетливо представленная у апостола Павла («чаяние бо твари откровения сынов Божиих чае»). В другом месте тот же апостола Павел провозглашает:

Наша брань не	Яко несть наша брань	ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ
против крови и плоти,	к [противу] крови и плоти	πάλῃ πρὸς αἷμα καὶ σάρκα,
но против начальств,	ти, но к началом,	и ко ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς
против властей,	про- влаstem (и) къ миродер-	τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κο-
тив мироправителей	жителем тмы века сего,	σμοκράτορας τοῦ σκότους
тмы века сего,	против к духовомъ злобы подне-	τούτου, πρὸς τὰ πνευμα-
духов злобы поднебес-	бесным.	τικά τῆς πονηρίας ἐν τοῖς
ной ¹ .		ἐπουρανίοις.

Перечисляемые апостолом Павлом иерархии падших духов — «начала», «власти», «мироправители» сходны или тождественны с чинами небесной ангельской иерархии — «начала», «силы», «власти» и т. д. Но здесь они связаны с областью поднебесной — то есть с зоной, находящейся *ниже* сферы Луны. Эти «духи злобы» пребывают в их естественном месте под землей, в аду, но вырываются оттуда, чтобы исказить иерархию подлунного мира, нарушать его пропорции, сбивать с путей Промысла людей, народы, державы и природные процессы. Именно с ними сражаются христиане, верные «священноначалию» и световому вертикальному порядку. Познание мира есть борьба с падшими духами, поскольку познать вещи в их сущности уже означает исправить их пути, возвратить их на свои естественные траектории, отразить искажающие силы и воздействия, помочь встать на стезю обращения, возврата.

Именно в таком мире жили, мыслили и действовали русские люди традиционного общества. Такой режим интерпретации действительности, калибровки потока восприятия и построение стратегии активных действий представлял собой самую настоящую и полноценную философию, строго соответствующую Логосу Аполлона. И в этом случае метафизика созерцания ангельских миров, высшего света не противоречила физике как полю окружающего телесного мира. Этот мир мыслился как момент ангеломахии, где промыслительные пути вещей и стихий атакывались падшими духами. Очищение сердца и души постом, молитвой, со-

¹ Послание святого апостола Павла к Ефесеям. Гл. 6: 12.

зерцанием и чтением православных текстов проецировалось в активное отношение к миру, воссоздаваемому в его замысле, как совершенное художество, где все вещи суть символы, ведущие сознание к небесным ангельским триадам и сквозь них к божественным именам и самому Богу. В «Ареопагитиках» и в трудах Иоанна Дамаскина, а также в многочисленных писаниях других христианских авторов мы видим систематизированную картину *физики ангелов*. Впрочем, представление о ней можно составить и из отдельных фрагментов Священного Писания, молитв и богослужебных текстов. Этому же способствовали многочисленные комментарии, поучения, толкования, а также само церковное искусство — прежде всего иконы и росписи храмов, сообщавшие важнейшие сведения о структуре онтологии.

Физика Антихриста

Представления о мире на основании «физики ангелов» и соответствующая аполлоническая надстройка созерцательной православной философии составляли основу мировоззрения русского образованного класса вплоть до начала XVIII века. Это была *русская философия молчания*, продолжающаяся в чтении и восприятии, во вдумчивом проникновении в сокровища православно-византийской мысли, ставшей за семь столетий *естественной интеллектуальной средой* русских книжников — монахов, отчасти священников и образованной государственной элиты. Это была философия Слова — и в значении Второго Лица Троицы, являвшегося центром духовного внимания всей русской жизни, и в семантике восприятия, слуха, представляющегося гораздо более важным, чем собственно речь.

Так дело обстояло вплоть до эпохи раскола, когда произошло крушение этого цельного *святорусского мировоззрения*. Очевидно, что сам строй иерархической световой созерцательности способствовал тому, что церковный раскол — прежде всего старообрядцами, наиболее последовательными и убежденными носителями древнерусского образа мысли — воспринимался не только как религиозно-политическая, но и как *космическая* вселенская катастрофа. Цельность онто-гносеологической модели, основанной на световой иерархии и физике ангеломании, не позволяла вынести драматические события, связанные с противостоянием религиозных взглядов, в автономную сферу. Раскол проходил не только по территории Церкви и русского православного мировоззрения, но и по обществу и по пространству мира в целом. Церковная иерархия нарушалась. Вместе с этим подтачивалась вера в легитимность царской власти. И сама русская природа оказывалась вовлеченной в этот процесс. Апостасия затрагивала не только людей, но и стихии.

Ярче всего это проявилось в некоторых крайних течениях старообрядцев-беспоповцев — таких как титловщина и бегунство. Так, один из старообрядческих лидеров Игнатий Соловецкий провозгласил, что

надпись на распятии «Исус Назарянин Царь Иудейский» (ИНЦИ) носит кощунственный характер, так как она была нанесена иудеями в насмешку над Христом, и следовательно, поклонение таким крестам не позволительно. Лишь надпись «Исус Христос Царь Славы» считалась легитимной. Здесь, как и в защите старообрядцами неизменности лингвистических формул старых текстов и церковных обрядов, ставился вопрос об *онтологии символа*. Старообрядцы были убеждены, что изменение вещи, символизирующей ту или иную священную небесную реальность, делает эту вещь непригодной, десакрализует ее. В контексте физической ангеломании можно сказать, что такая вещь сбилась со своей траектории и оказалась под властью падших духов, став территорией под властью онтологического врага — дьявола. Это касалось не только постановки титула ИНЦИ над крестом, но поклонения четырехконечному кресту (крыжу) вместо традиционного восьмиконечного и в еще большей степени двуперстия и написания имени «Исус» в форме «Исус». «Крыж» (или крест с надписью ИНЦИ в титуловщине) считался недействительным, равно как крестное знамение «щепотью» считалось богохульным, а неправильно написанное имя «Исус» указывало его антагониста — Антихриста (старообрядцы расшифровывали это как «Ин Исус», «дословно «Другой Исус», его черный дубль).

В одном из направлений титуловщины — в согласии рябиновцев — вопрос о подмене вещей зашел еще дальше. Сторонники этого толка, развивая представление, что крест, на котором был распят Христос, состоял из кипариса, певга (сосны) и кедра, отождествили эти деревья с рябиной и провозгласили, что только вырезанное из рябины распятие является аутентичным. Здесь мы видим, как сакральная физика дает о себе знать в моменты перелома, когда религиозная катастрофа отражается на уровне природных тел и материалов. Защита рябинового креста стала знаменем защиты священного космоса Святой Руси, безвозвратно утраченного вместе с никоновскими новинами, которые представляли собой процесс глубинной онтологической и космологической десакрализации.

Другое направление — дырники или дырмоляи (ответвление нетовцев) — отказались по сходным соображениям от икон, которые после того, как истинное священство иссякло (это общее место всех беспоповских согласов), некому было полноценно освятить, а без освящения (акт священной физики, восстанавливающий световую иерархию в вещах) иконы были «недействительны». Дырники молились на восток или на специально просверленные в стене дыры.

Но дальше всего тема десакрализации стихий зашла у одного из направлений бегунов-безденежников, известных как члены «лесопустынного согласия»¹. Их идеологи (Иван Федоров, Иван Петров, Михаил Кувшинов и т. д.) объявили, что царствующий Антихрист отравил реки и ко-

¹ Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996.

лодцы, и поэтому креститься можно отныне лишь накопившейся в ямах дождевою водою. Дождь как вода, падающая с небес, еще был вне власти Антихриста. О вере старообрядцев в то, что Антихрист проник во все стихии, замечает Щапов:

В XVIII веке, суеверное, мистико-апокалиптическое ожидание конца мира дошло до ужасных суеверных проявлений: живые ложились в гробы и со дня на день ждали кончины мира. Суеверы фанатически верили, что пришел уже разрушитель мира — антихрист и проник не только в гражданский, но и в физический мир, в стихии, огонь, воду, воздух и землю¹.

В некоторых старообрядческих стихах важную роль играет «огненная река», упоминаемая также в древнерусских сказаниях. Она соотносится со старообрядческими горящими крестами как с одной из форм казни преступников, распространенной на Руси в XVII веке и активно применявшейся к старообрядцам, считавшимся еретиками и государственными преступниками, и одновременно истолковывается как способ жертвенного «огненного крещения», на которое в определенных чрезвычайных случаях староверы шли добровольно, чтобы принять мученический венец от рук Антихриста. О трансформации стихий в последние времена повествует духовный стих из Соловецкого сборника, приводимый Щаповым:

Подымутся съ неба волменскій гром (молнія и громъ)²,
Волменскій ветры громъ трикающій (молнія, вѣтры).
Приразитъ народу много грѣшнаго ко сырой землѣ,
Расшибетъ мать сыру землю на двѣ полосы.
Раступится мать сыра земля на четыре четверти,
Протечетъ грѣшнымъ рабамъ река огненна
Отъ востоку солнца до запада,
Пламя пышетъ от земли и до небеси.
Съ небесъ сойдутъ на землю святы ангелы,
Погонять грѣшныхъ рабовъ в рѣку огненну³.

Здесь мы видим все четыре стихии, захваченные апокалиптически-ми трансформациями — мать сыра земля, река, ветер и огонь соединены в общем процессе фундаментальных потрясений.

Во всех этих примерах мы видим глубину онтологических трансформаций русской православной философии в условиях раскола, когда официальная Церковь стала постепенно смещаться в сторону западно-европейского рационализма, а само общество в ходе реформ образования в духе материалистической науки Нового времени еще более радикально порывало с прошлым. Верные святорусской философии в ее

¹ Щапов А. П. Сочинения: В 3 т. Т. 1. С. 115.

² Сохранена орфография оригинала.

³ Щапов А. П. Сочинения: В 3 т. Т. 1. С. 111.

экстремальных формах староверы видели в изменении доминирующего мировоззрения не просто эпистемологическую или гносеологическую, но *онтологическую* катастрофу — «падшие духи» распространили свою власть не только на Церковь и государство, но и на космос, обезобразив сами вещи, изменив их внутреннюю природу.

Из этих представлений постепенно складывалось учение о Граде Китеже, согласно которому, древнерусский город Юрьев, чудесным образом скрывшийся на дне озера Светлояр в момент прихода на Русь монгольских орд, сохраняется в особом измерении — так, что в определенные моменты — прежде всего в день летнего празднования иконы Владимирской Божией Матери — можно услышать звон подводных колоколов. В область потенциального, тайного, незримого удалилась Святая Русь, замещенная Новым Вавилоном, который представлял собой начало новой — безблагодатной, и поэтому сатанинской — физики, где вместо световой иерархии доминировали хаотические темные и угнетающие стихии *подземного бытия*, отравляющего землю, воду, воздух и огни некогда Святой Руси.

Так, русская философия сакрального мира давала о себе знать и в тот период, когда процессы модернизации радикально меняли параметры доминирующего государственного мировоззрения. При этом именно в среде русских старообрядцев мы видим наиболее резкие и смелые формулировки этого остаточного *древнерусского образа мысли*, где верность аполлонической вертикали изложена в форме тотального и необратимого отчаяния.

Глава 10. XVIII век: десакрализация государства и исихастский Ренессанс

Петр Первый: ликвидация Логоса Аполлона

Мышление политической элиты радикально меняется в XVIII веке, начиная с эпохи Петра. Петровские реформы представляли собой последовательную ликвидацию древнерусского мировоззрения со всеми его имплицитно философскими основаниями. Во время его царствования начинается фундаментальный *ноологический сдвиг*. По мере принятия парадигм западноевропейской культуры, науки и философии Нового времени традиционный для Руси Логос Аполлона — как в его московской версии, так и в более глубинных русско-византийских и даже дохристианских основаниях — подвергается целенаправленному демонтажу и искоренению. Русская мысль в ее православно-мистическом и мессиански-эсхатологическом измерении осмеивается и отвергается. Петр последовательно и жестко меняет русский образ мысли в сторону европейского Модерна. Это затрагивает:

- церковную мысль, где вместо византизма начинают преобладать *католические и протестантские* мотивы и толкования, заимствованные либо напрямую, либо при посредстве западнорусской интеллектуальной среды;
- государство, которое отныне мыслится как *секулярная* держава, в которой единственной безусловной властной инстанцией является царь (параллельно упраздняется патриаршество, вводится возглавляемый светским чиновником Синод, отменяется Земский собор, поражается в правах княжеская аристократия и традиционное боярство);
- представления о физике ангелов и вертикально организованном космосе, которые отбрасываются в пользу западноевропейской *материалистическо-механицистской картины мира*, основанной на радикальном отрицании Аристотеля и атомистской физике Демокрита и Эпикура;
- русский историал, получающий новую редакцию *в духе западноевропейских представлений о происхождении народов и наций*.

По сути, общество, государство, культура, мировоззрение, официальная идеология меняются самым радикальным образом. При этом характер практически всех изменений затрагивает *ноологический фундамент* русского самосознания — отныне государство больше не представляет собой отражения вертикальной аполлонической оси, уходящей в небесные ангелические сферы, но превращается в имманентного *Левиафана*, лишённого цели или миссии и навязывающего свою железную

волю с опорой на прямое насилие. Чем бессмысленнее власть, тем агрессивнее становятся ее методы. Россия Петра и его наследников становится титаническим механизмом, в котором начинает преобладать Логос Кибелы. Обоснованием власти становится сам факт ее наличия, что соответствует западноевропейским представлениям о природе суверенитета, окончательно утвердившегося в Европе после окончания Тридцатилетней войны в 1648 году. С некоторым опозданием Петр стремится догнать Европу и превратить Россию в *национальное государство*, подобное остальным европейским державам. Это затрагивает все уровни государственной идеологии, ведет к секуляризации, разрыву с культурной и интеллектуальной традицией Руси, глубокой реформе православия в католико-протестантском ключе.

В силу ноологической специфики Петровских реформ и общего настроения XVIII века образы мысли этого периода русского историала либо должны быть отнесены к разделу, где мы рассматриваем Логос Кибелы и его проявления в русской культуре, либо вообще упущены из виду в силу их имитационной, вторичной и археомодернистской природы.

Исключением из этой ноологической картины являются два культурных явления:

- попытка создания националистической историографии, копирующей немецкие образцы, которые — хотя и в особом контексте, но отражали аполлоническую культуру, свойственную германскому Логосу как таковому¹, и
- возрождение во второй половине XVIII века исихастской традиции в среде русского монашества, что хотя и начиналось как периферийный феномен, позднее существенно повлияло на мировоззрение и интеллектуальную культуру XIX века.

Секулярная версия русской истории: норманнские и славянские теории

В эпоху Петра, подражая западноевропейским национальным государствам, — прежде всего протестантским, — в российском обществе начинается процесс создания новой версии русского историала, на сей раз светского, построенного по западным стандартам и претендующего на то, чтобы заменить собой эсхатологически заостренную православную традицию, преобладавшую ранее. В процессе этого происходит критическая ревизия и систематизация русских летописных сводов, подвергающихся рационализации и даже определенной редакции. А также по модели европейских стандартов выстраивается довольно искусственный нарратив об истории русских как *европейской нации*. Светское аб-

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

солютистское государство нуждается в новой модели времени и в качестве образца берет германскую историческую школу.

Русский историк, яркий представитель евразийского направления Георгий Вернадский (1887 – 1973) так описывает начало русской исторической школы.

Трое выдающихся ученых, выписанных из Германии, положили начало русской исторической науке в современном смысле этого слова — Готлиб-Зигфрид Байер (1694 – 1738), Герард-Фридрих (Федор Иванович) Миллер (1705 – 1783) и Август-Людвиг Шлецер (1735 – 1809).

Байер был в составе первого призыва иностранных ученых, приглашенных стать членами Петербургской академии наук. Он окончил Кенигсбергский университет и еще со студенческой поры начал изучать восточные языки — китайский и семитские. Русского языка он не знал и даже не старался ему научиться. Русскими летописями он пользовался в латинском переводе. Но он хорошо знал византийские и скандинавские источники. Байер занимался только древнейшим периодом русской истории — до IX века включительно. Он написал серьезное исследование о варягах и начале Руси и о первом походе руссов на Константинополь. (...) Этими трудами Байера потом пользовались и Шлецер, и русский историк Татищев. Байер может считаться основателем скандинавской (норманнской) теории о происхождении русского государства¹.

То обстоятельство, что теория норманнского происхождения Рюрика была выдвинута и подхвачена немцами, порождало определенные сомнения в ней уже в XVIII веке — у русских ученых Татищева (1686 – 1750) и Ломоносова (1711 – 1765), но она была вполне достоверной с точки зрения этносоциологической структуры восточнославянского общества² и основывалась на объективном анализе летописей. Поэтому она и была принята в целом. Германское происхождение древнерусской политической элиты хорошо укладывалось в общую модель соотношения аполлонической вертикали воинственных жестко патриархальных агрессивных групп, основывавших различные типы политий на всем протяжении истории Турана и особенно в зонах, где кочевое пространство Степи граничило с оседлыми земледельческими обществами, к которым относились и древние славяне.

Миллер, как и Байер, был выписан в Петербург в 1725 году, но не как профессор академического университета, а как студент (ему было в это время двадцать лет). В противоположность Байеру Миллер сразу начал

¹ Вернадский Г.В. Русская историография. М.: Аграф, 2000. С. 48 – 49.

² Дугин А. Г. Этносоциология.

учиться русскому языку. Первые годы по приезду Миллер преподавал латинский язык, историю и географию в академической гимназии¹.

Позднее, в 1748 году, Миллер получил поручение сочинить «генеральную российскую историю»². Однако эту задачу он выполнить не смог, оставив после себя лишь отдельные подготовительные материалы и значительный массив сведений, собранных им в Сибири. Дело написания «генеральной русской истории» продолжил другой немец Август Шлецер. Г.В. Вернадский писал о нем:

Шлецер сосредоточился на изучении русских летописей. Тауберт передал ему рукописный немецкий перевод начальной летописи, сделанный монахом Александро-Невской лавры Адамом Селлием, датчанином по происхождению.

Шлецер сделал себе конспект перевода, а затем научился читать «Повесть временных лет» в оригинале, сравнивая несколько списков (в числе их некоторые — в составе поздних летописных сводов). Шлецер сразу же заметил зависимость начальной летописи от византийских источников. Тут Шлецер создал свою гипотезу, что разночтения в летописных списках произошли главным образом из-за ошибок невежественных переписчиков. На этой гипотезе он и основал дальнейшую свою работу над критикой летописного текста. Цель, которую он себе поставил, — восстановить первоначальный текст «очищенного Нестора»³.

Таким образом, у истоков новой российской исторической науки стояли три немца, довольно плохо знавшие русский язык и не имевшие ничего общего ни с русским народом, ни с государственным мировоззрением предшествующих эпох. В их версии Россия представлялась периферийной европейской державой, созданной викингами и оказавшейся в положении культурного вассала Византии, с отсталым — отчасти азиатским — населением. Приблизительно так себе представлял русскую историю петровский европеизированный правящий класс, в котором иностранцы играли значительную роль. В такой реконструкции почти полностью игнорировались особенности русской идентичности, а русское мессианство рассматривалось как «темные предрассудки» и «вздор», и в целом общая картина была выдержана в духе светского национализма протестантского толка, воспроизводя аналогичные реконструкции историалов западноевропейских народов. Хотя государство лишалось своей сакральной миссии, но определенная вертикальность государства сохранялась, обосновывая абсолютизм и «естественные» права дворян.

Против немецкого прочтения русского историала выступили русские ученые, сформировавшиеся, однако, в той же западноевропейской парадигме, что и немцы — В.Н. Татищев и М.В. Ломоносов.

¹ Вернадский Г.В. Русская историография. С. 49.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 52 — 53.

Татищев написал свой труд «История Российская»¹, где предложил свое прочтение, несколько отличающееся от реконструкции историков-немцев. Татищев строит свой историал в духе *российского национализма*, всячески подчеркивая доблесть и смелость русских князей. Он отвергает и норманнскую теорию, приводя данные о том, что Рюрик имел западно-славянское происхождение (был князем полабских славян) и был приглашен на княжение в Новгород еще одним славянским князем — Гостомыслом. При этом для доказательства своих взглядов Татищев ссылаясь на текст «Иоакимовской летописи» и ряд других источников, которые не были известны его современникам, не сохранились и подчас считаются продуктом мистификации самого Татищева, стремившегося любой ценой придать славянам героический облик вопреки некоторому скепсису немецких ученых. Кроме того, Татищев поставил своей задачей превратить русскую историю в нечто цельное, объясняя поведение тех или иных князей и ярких исторических фигур в рациональном ключе, снова ссылаясь для этого на источники, которые вызвали сомнения, а также на свои собственные интерпретации.

При всем расхождении реконструкции Татищева с версией Байера, Миллера и Шлецера его версия русского историала также основана на западноевропейском секулярном подходе, рационализме и прагматизме при объяснении мотивов и поступков главных исторических фигур, но только эта светская секвенция фактов и смыслов выдержана в целом в духе прославления восточных славян. Метафизическая составляющая Древней Руси, эсхатология и мессианский русский византизм также чужды Татищеву, как и остальным основоположникам русской исторической науки XVIII века. Национализм Татищева остается столь же европоцентричным, как и труды немецких историков.

В таком же — националистическом — ключе были выдержаны и исторические труды Ломоносова². Ломоносов в духе хорватских славянофилов, таких как Мавро Орбини (1550 – 1614) или Юрий Кржанич (ок. 1618 – 1683)³, прославлял древних славян, отодвигая их историю на несколько тысячелетий в прошлое, считал их одним народом с сарматами (что отчасти подтверждается наличием антов — сарматско-славянского племени) и отождествлял варягов с западными славянами, относя к славянам также и балтийские народы (что в упрощенном виде предвосхищало гипотезу о балто-славянском родстве⁴). Как и Татищев, Ломоносов предложил оптимистическую версию славянской истории, всячески

¹ Татищев В.Н. История Российская: В 3 т. М.: АСТ, 2005 – 2009.

² Ломоносов М.В. Древняя Российская история от начала Российского народа до кончины великого князя Ярослава I // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 6. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952.

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

⁴ Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике: В 4 т. Т. 4. Кн. 1 – 2. М.: Языки славянских культур; Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

подчеркивая древность и героизм славян, но при этом он проецировал на славян тот комплекс идей и представлений, которые преобладали в западноевропейской науке того времени, под чьим влиянием и сформировалось его мировоззрение. И Татищев, и Ломоносов основывались на рационально-прагматистском подходе к истории в духе европейской (прежде всего германской) науки Нового времени, и от немецких реконструкций их отличал — подчас довольно наивный и волюнтаристский — национализм.

В целом же историческая наука была институционализована в России в XVIII веке в контексте решительной и стремительной *десакрализации*, и ее отличие от остальных аспектов становления научного мировоззрения с очевидным преобладанием Логоса Кибелы заключалось в том, что — хотя и в секулярной версии — здесь с опорой на своеобразное и во многом цензурированное в рационалистическом ключе прочтении русской истории утверждалась *политическая вертикаль* русского государства — как в норманнской (более достоверной этносоциологически), так и в националистическо-славянской версии.

В любом случае российская историография XVIII века предлагала совершенно отличную от предшествующей модель государства-времени, с новой интерпретацией прошлого и горизонтом будущего. Россия здесь представлялась как *европейская держава*, которая в силу своего периферийного положения и особенностей исторического процесса несколько отстала от остальных европейских наций и призвана это отставание наверстать. Такой подход закладывал основания для мировоззрения русских западников и в XVIII веке от Петра I до Екатерины II (1729 — 1796) оставался доминирующим, оказав решающее влияние и на последующие эпохи русской истории.

Возрождение исихазма Паисием Величковским

Совершенно иной по влиянию и качеству была возрожденная на периферии русского общества иноком Паисием (Величковским) (1722 — 1794), признанным русской Церковью святым, традиция исихазма. Паисий (Величковский) был родом из Западной Руси, принял монашество и стал путешествовать по православным монастырям Украины, Молдовы, Валахии и Греции. Некоторое время Паисий провел на Афоне. В своих странствиях он тщательно изучал исихастскую традицию «умного делания». Так, он сделал, в частности, новый перевод «Ареопагитик». Но главным его трудом стала публикация «Добротолюбия»¹ — сборника исихастских текстов, включающих в себя труды основателя исихастской философии святого Григория Паламы (1296 — 1359). Этот сборник был обнаружен в Ватапедском монастыре и опубликован в Венеции греческим монахом Святой Горы Никодимом (1749 — 1809), одним из пред-

¹ Добротолюбие: В 5 т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992 — 1993.

водителей движения колливадов, ставившего своей целью возрождение исихазма и древних монашеских устоев, постепенно забывавшихся среди греков и даже на Афоне. Паисий (Величковский) стал активным участником этого движения, называемого иногда «филокалистским возрождением» (от греческого «Φιλοκαλῶ» — «Добротолюбие»).

Деятельность Паисия (Величковского) проходила в полном диссонансе по отношению к преобладающей линии официального русского православия XVIII века, в котором преобладали рационалистические и секулярные тенденции. Мистическая сторона христианства была почти отвергнута, монашеское созерцание считалось историческим пережитком, и Церковь постепенно превращалась в одно из государственных учреждений, надзирающее за нравственным состоянием общества. Епископат состоял почти исключительно из западнорусских архиереев, продолжавших традиции Киево-Могилянской Академии и подчас находившихся под существенным влиянием униатских (или прямо католических) идей. При Екатерине II стали вводиться новые законы и для монастырей, предполагающие формальное учреждение монастырских штатов, что окончательно подчиняло монастырскую жизнь секулярному государственному регламенту. Поэтому «филокалистское возрождение» проходило снизу, захватывая рядовое монашество, а его центрами стали юго-восточные области России, а также территории Молдовы и Восточной Валахии, органически связанные с Афоном и греческим монашеством, откуда это течение и началось. Эти земли не подчинялись российской бюрократии, и поэтому в монастырях древние традиции и устои сохранялись в большем объеме и в большей сохранности.

Новая волна русского исихазма восстанавливала созерцательные традиции древнего русского монашества, детально описывая практики «умного делания», основанного на многократном повторении Иисусовой молитвы в сочетании с особыми методами дыхания и сосредоточения. Вместе с тем тексты «Добротолюбия» возрождали интерес к самым различным сторонам православной аскетики — от исихастской метафизики самого Григория Паламы и световых созерцаний «Ареопагитик» или Симеона Нового Богослова (949–1022) до детальной антропологии и психологии монашеского пути, подробно описывающих стадии борьбы с «падшими духами», «страстными помыслами» и начальными стадиями формирования темных влечений души, заканчивающихся грехом и падением (прилогами). «Добротолюбие» призывало к восстановлению вертикального стояния души, к новому утверждению аполлонической оси, которой был призван стать монах, рвущийся к высшим регионам мира — к ангелической плероме и выходя даже за ее верхние пределы — к озарению нетварным Фаворским светом. Деятели «филокалистского возрождения» не просто продолжали традиции мистического богословия, но давали им новое дыхание. Таким образом, на периферии русского общества при полном отсутствии интереса со стороны официального

православия в круте последователей Паисия (Величковского) героически восстанавливалась греко-византийская метафизика *радикальной вертикали*. А вместе с этим оживали неоплатонические и сакрально-аристотелианские мотивы и теории, находящиеся в полном противоречии с преобладавшими в российском обществе XVIII века тенденциями — модернизации, секуляризации, утилитаризма, европеизма или поверхностного национализма. В русском исихазме снова давала о себе знать *глубинная идеология русского православия* в его мистическом и созерцательном, метафизическом измерении. При этом в отличие от старообрядцев, выступавших носителями трагической памяти о Святой Руси и жесткими — хотя и гонимыми — оппонентами новообрядной русской Церкви и десаκραлизированной русской государственности, русские исихасты не ставили в центре внимания вопросы священной истории, эkkлeзиологии или эсхатологии, не вынося относительно официального русского православия никаких суждений, воздерживаясь от критики, предпочитая сосредоточение на вопросах спасения и монашеской аскетики без какой бы то ни было отсылки к положению во «внешней Церкви», которой они сохраняли формально полную лояльность.

В центре возрожденного исихазма стояла фигура *старца*. Этим термином изначально назывались монахи и подвижники, которые по мере своего аскетического пути сподобились получить особые дары — прозорливости, постижения глубинных движений человеческой души, способность изгонять бесов, исцелять и руководить внутренней жизнью тех, кто им исповедовался и кто избирал их в качестве своих духовных отцов и наставников. Это постепенно привело к возникновению феномена *старчества*. До «филокалистского возрождения» понятие о старце было более широким и менее определенным. Отныне оно начинает приобретать новое значение: старец — это исихаст, достигший на пути «умного делания» высоких ступеней и способный выступать учителем и наставником для тех, кто встал на этот самый путь. Изначально старчество распространялось исключительно в монастырях, и сам Паисий (Величковский) считал, что творение молитвы Иисусовой и остальные исихастские практики должны быть ограничены только средой монашества и не выходить за ее пределы. Но постепенно это представление было пересмотрено, и к движению стали примыкать миряне, перенимавшие от монахов некоторые принципы и методы умной молитвы, и — главное — избиравшие своими духовными отцами, наставниками и учителями тех или иных старцев.

Первое поколение учеников Паисия (Величковского) стало ядром русского старчества. От них пошла линия передачи искусства «умного делания» и светового созерцания к Серафиму Саровскому (1754 — 1833) и к выдающимся деятелям Оптиной пустыни, превратившейся из маленького и заброшенного еще в XVIII веке монастыря, расположенного недалеко от города Козельска, в главный центр «Филокалистско-

го возрождения» в России. Старчество в Оптину пустынь принес Лев Оптинский (1772—1841), ученик ближайших сподвижников Паисия (Величковского). У другого прямого последователя Паисия в монахи был пострижен еще один выдающийся старец этой обители — Моисей Оптинский (1782—1862). У Льва Оптинского учился, в свою очередь, и другой великий русский старец Амвросий Оптинский (1812—1891). От Льва Оптинского эту традицию унаследовал выдающийся деятель русского православия XIX века епископ Игнатий (Брянчанинов) (1807—1867). В этот же период традицию «умного делания» воспринял и другой выдающийся русский епископ Феофан Затворник (1815—1894), издатель русского перевода «Добротолюбия». Но истоки русского старчества, которое в XIX веке широко распространилось в русском обществе, захватив даже отчасти церковную и интеллектуальную элиту, уходят именно в XVIII век и молдово-влашские земли, где в Нямецком монастыре и провел свою жизнь старец Паисий.

Глава 11. XIX век: консервативный поворот

Археомодерн XIX века и усиление консервативной составляющей

XIX век русского историала представлял собой консервативный поворот по сравнению с XVIII¹. Однако трансформации русского общества, — как государства, так и народа, — совершившиеся с эпохи раскола и достигшие апогея в эпоху Петра и его наследников, были столь глубоки и необратимы, что этот поворот представлял собой комплексное и двусмысленное явление, развертывающееся в контексте археомодерна. На одном уровне, начиная с недолгого, но принципиально важного правления Императора Павла I (1754 — 1801), русская государственность стала постепенно возвращаться к аполлонической вертикали, полноценному православию и исторической идентичности, но на другом уровне процессы модернизации и вестернизации продолжались и, в свою очередь, расширяли свое влияние как на политическую элиту, так и на общество в целом. К этому добавлялся подъем *разночинской культуры*, что обуславливало рост влияния собственно *народного* фактора, ранее остававшегося в тени и только теперь получавшего в какой-то мере право голоса². С ноологической точки зрения, влияния, пришедшие из Западной Европы того времени, представляли собой вторжение Логоса Кибелы, а крестьянская глубинная идентичность русского народа находилась под определяющим влиянием Логоса Диониса³. Эти факторы делали культуру XIX века чрезвычайно комплексным явлением, так как в русском обществе одновременно активно проявлялись сразу три Логоса, предопределяя чрезвычайно сложный узор русской Ноомахии. Условия же археомодерна приводили к смешению этих Логосов в такой пропорции, параметры и нюансы которой чрезвычайно трудно определить. Поэтому если на уровне государственной идеологии мы видим безусловный поворот к консерватизму, особенно если сравнивать ситуацию с XVIII веком, то вместе с тем следует признать, что модернизация продолжалась, а следовательно, материалистические, рационалистические и механицистские тенденции (Логос Кибелы) продолжали оказывать влияние и даже усиливали его. Подъем народного самосознания можно считать также «консервативным» фактором, и он таким на самом деле являлся, но в данном случае это был *качественно иной консерватизм*, причем в некоторых аспектах даже антагонистический в отношении государственного Логоса. Этот народный проект можно назвать мечтой

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

² Там же.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

о Царстве Земли¹, что представляло собой особую эсхатологическую проекцию Логоса Диониса или историческую кульминацию мистерии зерна (Элевсинского сценария²).

Все эти уровни и составляли контекст археомодерна XIX века, который требует детального и тонкого анализа, учитывающего все уровни ноологических оппозиций, семантических сдвигов и диалектических секвенций. В этом контексте и происходит появление первых русских философов, начинающих предлагать синтетические теории, направленные прежде всего на утверждение русской идентичности и ее места в человечестве. Вся русская философия и культура XIX века строилась вокруг этого принципиального вопроса — *Россия и человечество*. От того, как русские мыслители, представляющие государство и народ, интерпретировали русскую идентичность и как они понимали человечество и прежде всего западноевропейскую цивилизацию эпохи Модерна, а именно она и выступала для них главной референтной инстанцией, зависели конкретные формы и образы русской мысли, типы русского Логоса, предлагавшиеся различными философскими и общественно-политическими течениями.

Комплексность и многоуровневая структура русского археомодерна XIX века, а также наличие в ней всех трех Логосов, затрудняет задачу выявления самостоятельного Логоса государства, как это можно было — относительно легко — проделать в период Древней и Московской Руси. В XVIII веке государственный Логос Аполлона в целом рушится. На уровне политической элиты от него остаются искаженные осколки в виде абсолютизма (в котором уже преобладают титанические черты) и наивного национализма, а также на периферии религиозной жизни возрожденные традиции мистической и созерцательной традиции исихазма. И то и другое в полной мере входит в культурный контекст XIX века и получает в нем дальнейшее развитие, но уже в сочетании с многочисленными разнородными ноологическими элементами, что не позволяет говорить в полном смысле слова об аполлоническом Логосе. Этот Логос, существовавший в разных формах с древнейших времен восточного славянства, рушится к концу XVII века. В этом смысле крайний пессимизм верного московской идеологии русского старообрядчества выглядит вполне оправданным: на смену небесной солярной вертикали, воплощенной в государстве, неразрывно связанном с Церковью и православной традицией (в ее византийской версии), приходит *русский Левиафан*, скопированный с секулярных западноевропейских держав Нового времени. Эти державы отражали титаническое начало, подъем влияния *городской буржуазии* и укреплялись параллельно научному мировоззрению, основанному на *антихристианских материалистических* принципах. Поэтому с Петра — и быть может, уже несколько раньше — русский государст-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

венный Логос перестал быть строго аполлоническим, каким он оставался на всех предыдущих этапах русской истории. В полном смысле слова Логос Аполлона как солярная трансцендентная вертикаль, служащая основой для политической организации и легитимации высшего положения воинственной и религиозной элиты над основным — преимущественно крестьянским — народом, рухнул, уступив место более сложной и противоречивой конструкции, где отзвуки прежней системы отчасти сохранялись, а отчасти заменялись не просто новой формой того же Логоса (это неоднократно происходило и ранее), но сильными и подчас решающими влияниями других Логосов — прежде всего европейского Логоса Кибелы. Консервативный поворот XIX века несколько изменил это положение и вернул государству и политической элите определенные моменты утраченного аполлонизма, но такая реставрация была далеко не полной, сочетаясь с сохранявшимся западничеством, ставшим в XIX веке еще более материалистическим и титаническим, нежели ранее, и с постепенным вторжением еще одного — на сей раз народного — Логоса, отчасти гармонизировавшего с древней идеологией Святой Руси и «Москва — Третий Рим», но отчасти от нее существенно отличавшегося и в некоторых аспектах — в своих наиболее архаических доиндоевропейских слоях — резонировавшего с влияниями Логоса Кибелы, приходящими вместе с вестернизацией и модернизацией. Поэтому, строго говоря, история Логоса Аполлона как *безусловной доминанты* русской государственности завершается в XVIII веке, а в дальнейшем аполлонические тенденции выступают уже в более сложном контексте непрекращающейся и чрезвычайно интенсивной Ноомахии, развертывавшейся в России в последние столетия.

Уже в XVIII веке Логос Аполлона присутствует в государстве лишь частично и по остаточному принципу, и вместе с тем его проявления, напротив, находят поддержку у довольно маргинальных кругов — отчаянно ожидающих конца времен старообрядцев, чей аполлонизм состоит прежде всего в том, что они отвергают новообрядную синодальную Церковь и само российское государство как *погделку*, отказываясь признавать их духовную и историческую легитимность (что напрямую вытекает из факта сохранения полного доверия к той идеологии, которая преобладала на Руси вплоть до Собора 1666 — 1667 годов и Петровских реформ), и в среде русского старчества, на первом этапе представлявшего собой довольно узкое и маловлиятельное явление. В XIX веке значение аполлонических элементов по сравнению с XVIII веком резко возрастает, но все же никогда не достигает той степени концентрации, как в допетровское и дораскольное время. Поэтому при всей значимости консервативного поворота *решающего восстановления политико-религиозного Логоса Аполлона так и не произошло*. Из этого следует, что дальнейший обзор проявлений русского Логоса Аполлона требуется проводить в более ньюансированной системе координат. Он перестает быть синонимом госу-

дарственно-религиозной идеологии и становится лишь одной из мировоззренческих тенденций среди других, причем как на уровне государства и политической элиты (состав которой, в свою очередь, в XIX веке начинает существенно — причем ноологически! — меняться за счет большого прилива выходцев из простого народа), так и на уровне различных направлений общественной мысли¹. Следовательно, *меняется топология аполлонического Логоса*, который отныне оказывается чаще всего одной из составляющих более сложных и подчас парадоксальных и двусмысленных мировоззренческих комплексов. По сути, это и есть одна из характерных черт *археомодерна*²: в такой системе эпистемы или идеологические структуры, которые теоретически должны были бы сменять друг друга последовательно (по принципу или/или), продолжают существовать параллельно и синхронно, создавая причудливую дуальную (а подчас еще более сложную) герменевтику, требующую весьма комплексных методов анализа³. Археомодерн всегда сообщает о самом себе *искаженные* сведения. Не просто потому, что, как любая идеология, он старается утвердить свои принципы и исказить альтернативные ему мировоззренческие формы, но еще и потому, что *сам глубоко (и отчасти искренне) заблуждается* относительно своей собственной природы, не будучи в состоянии честно и взвешенно столкнуться со своими внутренними противоречиями и конфликтами интерпретаций. Поэтому археомодерн это всегда *болезнь*, и действие любого Логоса в такой системе сопряжено с искажениями, умолчаниями, отклонениями и преградами, заложенными в самой структуре археомодерна. Археомодерн исключает *гармонизацию* Логосов или даже *открытую оппозицию* между ними. Он называет все явления заведомо неверными или двусмысленными словами и понятиями, лишь усугубляющими болезненность заложенных в них семантических конфликтов, будучи не способным не только их разрешить, но и даже признать их наличие.

Русская философия появляется в эпоху археомодерна, и уже поэтому мы не можем заведомо отнести ее в целом и ее отдельные направления к какому-то одному Логосу. Чаще всего здесь все *смешано*, и поэтому она не вызвала большого интереса ни на Западе, ни на Востоке, считаясь вторичным, провинциальным и не особенно убедительным явлением. С этим приходится согласиться, поскольку сам момент ее явления совпадает с той фазой русского историзма, в которой преобладает археомодерн со всей его двусмысленностью и заведомой семантической неясностью. Поэтому обзор русской философии должен помещаться не в разделе того или иного Логоса, но *на границе* между ними. Большинство русских философских школ находятся в области ноологической амбивалентности: частично в них можно различить отблески Логоса

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

² Дугин А.Г. Археомодерн.

³ Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества.

Аполлона, частично — влияние Логоса Диониса, а в некоторых случаях (русский космизм, материализм, эволюционизм и т. д.) и Логоса Кибелы. Поэтому в данном разделе мы коснемся некоторых авторов и течений, где Логос Аполлона явно наличествует, но при этом практически никогда не является строго преобладающим или тем более единственным. Поэтому к одному и тому же автору, явлению философской или общественно-политической мысли или писателю и поэту мы будем обращаться неоднократно в разных разделах этого тома «Ноомахии», поскольку более точной ноологической классификации проделать невозможно. Археомодерн ее исключает.

«Второй перевод» учреждает язык русского Модерна: вторжение Кибелы

Становление русской философии в XVIII веке начиналось как бы с чистого листа. Православная традиция и утонченные системы монашеского созерцания (в частности, наследие «Ареопагитик») в этот период были заброшены и забыты, и внимание интеллектуальной элиты было направлено лишь на переводы западноевропейских философов, излагавших представления Нового времени. И хотя значительный пласт философской терминологии содержался в религиозной и богослужбной литературе, философский язык России XIX века создавался заново, на сей раз копируя термины, концепты и теории западноевропейских авторов — творцов научной картины мира и Просвещения. Подчас эти западноевропейские авторы сами перетолковывали средневековые или античные понятия, придавая им совершенно новое содержание, часто фундаментально изменяя его. Так произошло, например, с понятиями «природы», «вещи», «субъекта», «объекта», «идеи», «мышления», «протяженности», «силы», «бесконечности», «концепта» и т. д. Семантическая топология средневековой и античной философии искажалась до неузнаваемости, и старые понятия начинали обозначать нечто совершенно новое и даже неожиданное.

Первые переводы западноевропейских философских текстов на русский язык начались в XVIII веке, и в ходе этого стала складываться специфическая философская терминология, где в качестве образца выступали термины и теории философов эпохи Модерна. Если церковно-славянский язык и весь процесс «великого перевода» представляли собой переложение на славянский масштабных структур византийского философско-религиозного интеллектуализма, то теперь создавался новый язык, представлявший собой сочетание официального «высокого стиля» политической элиты с вновь заимствованными из западноевропейского контекста терминами и кальками.

Показательно, что такие принципиальные философские термины, как «идея», «понятие», «начало», «естество» (в смысле «природа»), «вещество» (в смысле «материя»), были введены в русский язык Антиохом

Кантемиром (1708 — 1744) в комментариях к переводу трактата поверхностного картезианца Бернара де Фонтенеля (1657 — 1757) «Рассуждения о множественности миров»¹. Очевидно, что сами эти понятия несли на себе отпечаток тех смыслов, которые были заложены в них творцами научной картины мира, к числу наиболее влиятельных представителей которых относился и учитель Фонтенеля Рене Декарт² (1596 — 1650). Именно Декарт ввел современное определение субъекта как носителя мыслящего начала, противостоящего объекту, сводимому Декартом к протяженности. Под «идеями» понимался теперь — особенно после Джона Локка (1632 — 1704) — продукт *рассудочной деятельности субъекта*, а не высший уровень *онтологических* сущностей, которые являлись предметами созерцания в платонической философии. Так, «идея» в новом толковании радикально отличалась от определения, которое мы встречали в русских «Ареопагитиках» — сущее есть умное (убо с̑ща яже умнаа, б̑вта т̑а νοητά³). Теперь это понималось как субъективное представление, составленное на основании наблюдений за внешним миром с опорой на человеческий рассудок. Новое значение в сравнении с платоновским, аристотелевским и православно-византийским толкованием получали и остальные понятия — природа, сущность, вещество и т. д., и вместе с этими основополагающими терминами с необходимостью в русский философский язык, создававшийся теперь на основе западноевропейской эпистемы Просвещения, привносилась семантическая структура научной — материалистической, механицистской и атомистской — картины мира. А эта картина, в свою очередь, представлял собой новую редакцию Логоса Кибелы, в древности уже пытавшегося обрести философское выражение в мистическом титанизме финикийской традиции⁴ и в субстанциалистских учениях некоторых досократиков — прежде всего Демокрита (ок. 460 — ок. 370 до Р.Х.), Эпикура (341 — 270 до Р.Х.), а позднее в трудах Лукреция (ок. 99 — 55 до Р.Х.)⁵. Позднее, в Средние века и в эпоху Возрождения, этот архаический материализм продолжал существовать в контексте одного из направлений алхимии («черной алхимии») наряду с другими, более духовными — аполлоническими и дионисийскими⁶. И показательно, что отец Антиоха Кантемира — молдавский князь Димитрий Кантемир (1673 — 1723), во многом повлиявший на интерес сына к философии, — был последователем голландского алхимика Ян-Баптиста ван Гельмонта⁷ (1580 — 1644).

¹ Фонтенель Б. Рассуждения о множественности миров // Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Наука, 1979.

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

³ Древнерусские ареопагитики. С. 205, 289.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

⁷ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

Так же обстояло дело и с дальнейшей русской философией: ее семантическая основа в той или иной степени копировала структуры западноевропейского постхристианского мировоззрения, что влияло на ее строй и основные семантические оси. Таким образом, русская философская и научная мысль с XVIII века была не просто подражательной и вторичной, но строилась на заимствованных из Западной Европы постхристианских представлениях. Разрыв с древнерусской интеллектуальной традицией был полным: менялось не только представление о государстве, власти, Церкви, религии, но и о человеке, мире, жизни, веществе, мышлении и т. д. По сути, византийская онтология и гносеология и еще более древние представления индоевропейской трехфункциональной модели мира радикально отвергались, и устанавливалась новая основополагающая парадигма, на сей раз заимствованная из секулярных постхристианских обществ Западной Европы Нового времени.

Как и в случае с усвоением византийской учености, растянувшимся на долгие века «великого перевода», трансляция мировоззрения Нового времени в Петровскую и пост-Петровскую Россию проходило в течение длительного времени, и здесь снова переводы играли ключевую роль. Но только на сей раз они делались с западноевропейских языков — латыни (еще остававшейся в употреблении в научных и богословских кругах), французского и немецкого (реже итальянского и голландского). Вместе с этими переводами — такими как перевод Антиохом Кантемиром Фонтенеля — складывался русский философский язык, столь же искусственный как и церковно-славянский, но предназначенный отныне для рецепции и усвоения совершенно иной интеллектуальной культуры.

Все эти замечания в полной мере относятся к русским авторам XVIII века, чьи произведения были прямо или косвенно посвящены философии. Деизм картезианского типа и механицизм были присущи Михаилу Ломоносову, в области философии следовавшему за европейским научным мировоззрением той эпохи. Сторонником «естественного права» и утилитаризма был Татищев. Еще один видный интеллектуал того времени, отличавшийся демократическими взглядами, Александр Радищев (1749 — 1802) в философском трактате «О человеке, его смертности и бессмертии»¹ отстаивал чисто материалистические взгляды, вслед за английской эмпирической школой² и французским материалистом Гельвецием (1715 — 1771), признавая существование только телесных предметов и единственным источником знания считая опыт, полученный из взаимодействия с вещами и явлениями внешнего мира. При этом в духе материалистической версии герметизма и субстанционализма Спинозы (1632 — 1677) он полагал, что человек представляет собой центр материального мира, что проявляется в наличии сознания и нравственного чувства.

¹ Радищев А. Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

Все эти примеры относятся не к Логосу Аполлона, а к Логосу Кибелы, и демонстрируют как глубока была бездна между доминирующей идеологией политической элиты Московской Руси и Петровской эпохой. По сути, первые философские труды, написанные на русском языке в его современном виде, представляли собой *имитацию* западноевропейской философии Нового времени и отражали Логос Кибелы, прямо противоположный Логосу Аполлона. Столь же «кибелическими» были основные философские понятия, нагруженные контекстом научной картины мира. Это в полной мере затрагивало и науки, — физику, химию, биологию и т. д., — которые развивались параллельно и также находились в контексте преобладавших в Западной Европе материализма и механицизма.

Все эти особенности надо учитывать для того, чтобы понять процесс становления русской философской мысли, изначально развивавшейся с XVIII века в контексте перевода, но на сей раз это был не «великий перевод» византийской интеллектуальной традиции, а перенос на русскую почву западноевропейской постхристианской парадигмы Нового времени. При этом предыдущая эпоха древнерусского мышления фактически отбрасывалась, и отношение к ней было высокомерным отношением «просвещенного европейца» к средневековому мракобесию и невежеству. Логос Аполлона был сломлен, и вместо него в русское общество сверху — с позиции политической власти и правящей элиты — внедрялись новые эпистемы. Они-то и предопределяли структуру философской и научной мысли, начиная с XVIII века, оказав решающее влияние на XIX и XX века и фундаментально аффекировав современную русскую интеллектуальную культуру. Этот «второй перевод» шел довольно интенсивно, так как западноевропейская парадигма Модерна сама динамично изменялась, постоянно вводя новые термины и концепции, теории и учения, развивающие те или иные базовые принципы Просвещения. Это требовало от русских мыслителей повышенного внимания к процессам, развертывающимся на Западе, что сделало их зависимыми от европейской философской среды, где появлялись все новые и новые течения, за которыми русское общество подчас просто не успевало следить. Но в любом случае Логос Кибелы, составляющий сущность парадигмы Модерна и основанный на имманентизме, материализме, субъект-объектном дуализме, механицизме, рационализме, деизме, а позднее открытом атеизме и нигилизме, стал для русской философии *определяющим*. Начиная с XVIII века русские мыслили именно в этой парадигме, к которой столь же внимательно прислушивались, как ранее к византизму, греческой культуре, а также к эллинизму, платонизму и аристотелизму, на чьих принципах эта культура была основана. Если ранее в течение долгих веков государственная идеология строилась на Логосе Аполлона, который она канонизировала в качестве нормативного и обязательного для всего народа, то отныне контролируемое государством образование основывалась на доминирующем Логосе Кибелы, предопределяющем парадигмальные предпосылки всего Нового времени.

Глава 12. Любомудры и славянофилы: предпосылки русской философии

Славянофилы и западники: два полюса русского археомодерна

XIX век, как мы видели, представлял собой консервативный поворот. Но теперь становится понятным, почему мы не решились определить этот поворот как *возврат к Логосу Аполлона*, что позволило бы расценить XVIII век как временное отклонение и аномалию в общем векторе русского государства, которое определяло время в разных версиях, но всякий раз в аполлоническом ключе. Ноологическая диверсия XVIII века так и не была полностью изжита и преодолена ни в XIX веке, ни позднее, а государственная идеология и самосознание правящего класса в России оставались с того времени и остаются вплоть до настоящего момента глубоко пораженными парадигмой Модерна и пронизанными Логосом Кибелы, от решающего и часто доминирующего влияния которого русскому субъекту так и не удалось избавиться. Поэтому консервативный поворот был относительным и обратимым. Он затронул одни стороны русского сознания и не коснулся других. Поэтому мы не можем признать, что XIX век восстановил верховенство Логоса Аполлона в полной мере. Это было лишь частичной и фрагментарной реставрацией. Кое-какие моменты были исправлены, но многие продолжали вектора, намеченные в XVIII веке.

Самыми ортодоксальными представителями XVIII века стали в XIX веке западники, стремившиеся продолжать дело Петра и его наследников, проводить «второй перевод» и далее, модернизировать и европеизировать русское государство и русское общество, копируя западноевропейские образцы. Так, западники, ориентированные не просто на Запад, но на современный постхристианский просвещенческий секулярный и научно-материалистический Запад Нового времени, могут быть отнесены к носителям Логоса Кибелы.

На противоположном полюсе от западников обозначились как раз наиболее последовательные консерваторы, кульминацией идеологического становления которых стали *славянофилы*. Однако в силу того, что славянофилы стали обращать повышенное внимание на традиции русского народа и соответственно русского крестьянства, не просто призывая улучшить их материальное и правовое положение, но и прислушиваясь к их культуре и ее особенностям (что проявилось в усердном собирательстве фольклора, песен, преданий, сказок и верований), в контекст славянофильства постепенно стали проникать собственно

народные элементы, получившие через систему Народного просвещения доступ к высшим этапам общества. Образование открыло возможность вчерашним крестьянам занимать влиятельные посты в академической среде и в структуре образования, и таким образом они приносили с собой на уровень государственной элиты образ мысли, на который ранее государство не обращало никакого внимания. Так, славянофилы в силу своей интегральной теории русского общества в целом и за счет повышенного интереса к народной культуре во многом способствовали тому, что в разночинской интеллигенции все яснее стали проступать черты Логоса Диониса, не антагонистического Логосу Аполлона, но все же качественно *отличного* от него. Поэтому и среди русских консерваторов Логос Аполлона не доминировал однозначно. Знаменитая триада, возведенная под влиянием славянофилов высокопоставленным царским чиновником, министром народного образования Сергеем Уваровым (1786—1855) в статус официальной идеологии — «Православие, Самодержавие, Народность»¹ — во время правления Николая I (1796—1855), включала в себя *народность*, что с ноологической точки зрения, было равнозначно следующей формуле: Логос Аполлона (Православие, Самодержавие) + Логос Диониса (Народность). Очевидно, что ни славянофилы, ни консервативные чиновники не отдавали себе отчета в существовании у народа самобытного Логоса, не представляли себе ясно его природы, принимая за «народ» консервативную аполлоническую проекцию в духе «Домостроя»², но само такое включение уже влекло за собой фундаментальные последствия, и складывающаяся в ходе XIX века разночинская культура обнаруживала все больше и больше именно «дионисийских» черт, пока, наконец, в начале XX столетия в контексте Серебряного века этот момент был ясно осознан и стал объектом пристального и сосредоточенного внимания лучших мыслителей России.

Таким образом, даже консервативный — славянофильский — полюс содержал в своей структуре существенное отличие от классических версий Логоса Аполлона.

Кроме того, важную роль в консервативном повороте и формировании идейной позиции славянофилов сыграли определенные влияния, исходящие из западноевропейской культуры. В ходе «второго перевода» русские знакомились не только с материализмом, индивидуализмом, эмпиризмом и деизмом Нового времени, но и с определенной *реакцией* на Просвещение, ярче всего проявившейся в движении *романтиков*, которое приобрело подчеркнуто консервативные и контрпросвещенческие черты (*Gegen-Aufklärung*) в контексте немецкой культуры. Кроме того, возрождение интереса к мистике и созерцанию было характерно для второй волны немецкой Реформации, ярчайшим представителем кото-

¹ Уваров С.С. Православие. Самодержавие. Народность. М.: ЭКСМО, 2016.

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

рой был Яков Бёме¹ (1575—1624), оказавший на немецких романтиков, а также на создателей немецкой классической философии — Фихте (1762—1814), Шеллинга (1775—1854) и Гегеля (1770—1831) — колоссальное влияние. В ходе «второго перевода» русские мыслители столкнулись с феноменом романтизма, под очарование которого попали и русские самодержцы — Павел I и Александр I (1777—1825), с которых «консервативный поворот», собственно, и начался. Еще Екатерина II (1729—1796) под впечатлением Великой Французской революции в последние годы царствования несколько отшатнулась от Просвещения, Павел же его открыто ненавидел, мечтая о возврате к средневековому строю. Александр I старался сочетать «развитие» и «консерватизм», сформулировав теократический проект монархической Европы, противостоящей Модерну, но вместе с тем перенимающей у него некоторые черты. Это стало идейной основой Священного Союза.

Параллельно увлечению романтизмом царей по этому же пути шла часть представителей интеллектуальной элиты, из которой и сложился кружок славянофилов. Отправной точкой для них стало знакомство с немецким романтизмом и с немецкой классической философией, которые они попытались адаптировать к русским условиям. Вслед за немецкими романтиками — в частности, за Гердером (1744—1803) — они утверждали самобытность каждого народа и наделенность его особой миссией в истории. Метафизика истории и ее диалектика в изложении Гегеля и Шеллинга служили образцом для размышлений о судьбе и цели русского государства и русской культуры, которые также должны были найти свое место в исторической мистрии разворачивания Субъективного Духа. Так, часть западноевропейской культуры — протестантской мистики и немецкой классической философии — оказалась весьма созвучной консервативным кругам русской элиты, которые разработали основы славянофильского мировоззрения. Здесь Логос Аполлона в целом преобладал, хотя и некоторые элементы дионисийской диалектики можно обнаружить у Шеллинга и Гегеля², а обращение к народу — и особенно к русскому народу и его самобытной идентичности — еще более усиливало эту ноологическую составляющую.

В целом и славянофилы, и западники осознанно ставили перед собой цель *демонтировать российский археомодерн*, который они дружно — хотя и по прямо противоположным причинам и основаниям — ненавидели. Западники боролись против «консерватизма», «отсталости» и «невежества» русского общества и русского государства, которое для них представлялось как главная преграда для развития в западноевропейском ключе, а славянофилы, напротив, обвиняли Петра, сторонников модернизации и европеизации в прерыве русской истории, разрушении древнего уклада и навязывании чуждых русскому обществу установок

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

² Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

и принципов. При этом и те и другие, строго говоря, от археомодерна до конца не были свободны: на западников влияла их органичная русскость (в конце концов это привело, например, западника Герцена (1812—1870) к принятию русского национализма), а на славянофилов их европейское воспитание, ставшее с XVIII века нормой для всей политической элиты Российской Империи.

Владимир Одоевский: солнце русских ночей

Одну из первых попыток основать и обосновать самобытную русскую философскую школу в духе «консервативного поворота» приняли члены созданного в Москве в 1823 году кружка любомудров. Во главе его стояли философ князь Владимир Одоевский (1804—1869) и поэт Дмитрий Веневитинов (1805—1827). В нем принимали участие и будущие основатели течения славянофилов — философы А.С. Хомяков (1804—1860) и И.В. Киреевский (1806—1856). Общество любомудров точно соответствует тому интересу к романтизму и немецкому идеализму, который стал ключевым моментом в мировоззрении русской интеллектуальной элиты в XIX веке. Члены общества были ориентированы на Западную Европу, но делали однозначный выбор в пользу романтизма и контрпросвещения. В центре внимания были идеи Шеллинга, развернувшего фундаментальную картину исторического процесса¹, который мыслился не как нечто полностью отвлеченное от бытия Бога, но как развертывание мысли самого Бога, решающего через судьбу человечества — через человеческую свободу — фундаментальную и трудную даже для Логоса метафизическую проблему — качества и роли примордиальной предбытийной и предсознательной тьмы². По Шеллингу, человеческое существо, его культура, его исторические решения и моральные поступки отражают божественную мистерию, участниками и активными вершителями которой люди являются. Сознание человека, в свою очередь, не просто отражение объектов внешнего мира или трансцендентных идей, но *срез Божественного Ума*, и это делает позицию человека в мире нагруженной высшим значением и одновременно высшим риском. Такое соотношение Бога и человека придает человеческой культуре, искусству и даже политике особое сакральное измерение, резко меняя представление о качестве его субъектности: человек не просто механизм, животное или тварь, но *живой дух*, ответственный за судьбу бытия.

Такой *шелленгианский субъект*, продолжающий линию Фихте, но включенный в напряженную диалектику развертывания своего содержания и своего решения в культуре и истории, резко отличается от

¹ Дугин А. Г. В поисках темного Логоса; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

² Шеллинг Ф.В.Й. Философия Мифологии: В 2 т. СПб.: Квадравиум, 2014; Он же. Философия откровения: В 2 т. СПб.: Наука, 2000.

рационального субъекта Декарта или материалистических воззрений эмпириков. В. Одоевский и его единомышленники видели в таком субъекте возможность для становления русской философии, которая, по их мнению, и должна выстраиваться вокруг этой фигуры.

В. Одоевский, как и славянофилы, считал, что русскому народу только еще предстоит сказать свое особое слово в концерте мировой истории. Некоторые пассажи философского романа «Русские ночи»¹, главного произведения В. Одоевского, полностью созвучны идеям славянофилов и прежде всего А.С. Хомякова. Так, В. Одоевский убежден в том, что западная культура представляет собой катастрофическое явление, ведущее к гибели.

Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным и через несколько времени — слишком простым: Запад гибнет!

Так! он гибнет! Пока он собирает свои мелочные сокровища, пока предается своему отчаянию — время бежит, а у времени есть собственная жизнь, отличная от жизни народов; оно бежит, скоро обгонит старую одряхлевшую Европу — и, может быть, покроет ее теми же слоями недвижимого пепла, которыми покрыты огромные здания народов древней Америки — народов без имени².

Запад гибнет потому, что в нем преобладают эмпиризм, индивидуализм, меркантилизм, либерализм и материализм, превращающие человека в бездушную эгоистическую машину. Больше всего Одоевскому претят идеи английских материалистов, таких как Джон Локк³ и его последователь Адам Смит⁴ (1723 — 1790), а также теоретик утилитаризма Иеремия Бентам⁵ (1748 — 1832). Эти мыслители утверждают в качестве нормативного образца «позитивного субъекта»⁶, воспроизводящего усредненную фигуру торговца, лишённого всякого духовного и душевного измерения. Романтизм, которым вдохновляется Одоевский и кружок Любомудров, прямо противоположен этому меркантилистскому духу и «позитивному субъекту», становящемуся в Западной Европе все более и более влиятельным архетипом. В этом измелчании человеческого измерения Одоевский и видит «конец Запада». Его величие — в прошлом, отныне он способен только лгать. Одоевский напрямую связывает эмпирическую увлеченность фактами с гештальтом дьявола. В философском диалоге «Русских ночей» главные герои Фауст и Вячеслав так обсуждают эту тему:

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975.

² Там же. С. 147.

³ Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1985.

⁴ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007.

⁵ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

Фауст. Я знаю существо, у которого еще менее можно отнять права на гениальность...

Вячеслав. Кто же такое...

Фауст. Его называют иногда Луцифером.

Вячеслав. Я не имею чести его знать...

Фауст. Тем хуже; мистики говорят, что он больше всего знаком с теми, которые его не знают...

Вячеслав. Был уговор: без мистицизма.

Фауст. Шутки в сторону, я не знаю никого, кроме этого господина, который мог бы с такою ловкостью пустить по свету, например, следующие бессмысленные слова: *факт, чистый опыт, положительные знания, точные науки* и проч. т. п. Этими словами человечество пробавляется уже не первый век, не присваивая им ровно никакого смысла; например, в воспитании говорят: сделайте милость, без теории, а побольше фактов, фактов; голова дитяти набивается фактами; эти факты толкаются в его юном мозгу без всякой связи; один ребенок глуп, — другой, усиливаясь найти какую-нибудь связь в этом хаосе, сам себе составляет теорию, да какую! — говорят: «дурно учили!» — совершенно согласен¹.

Запад пал, воцарившиеся в нем посредственность, стремление высшее объяснять низшим, скептицизм и утилитаризм выдают в нем *гьявольский дух* (мы называем это Логосом Кибелы). Но если духовные подвиги Запада — в прошлом, а в настоящем там преобладает *лживый люциферический субъект*, то другие народы еще не сказали своего слова в истории, им только еще предстоит это сделать. Одоевский восклицает о русских:

О, верьте! будет призванный из народа юного, свежего, непричастного преступлениям старого мира! Будет достойный взлелеять в душе своей высокую тайну и восставить светильник на свещницу, и путники изумятся, каким образом разрешение задачи было так близко, так ясно — и так долго скрывалось от глаз человека.

Где же ныне шестая часть света, определенная провидением на великий подвиг? Где ныне народ, хранящий в себе тайну спасения мира? Где сей призванный... где он? Куда увлекло нас высокое чувство народной гордости? Не этим ли языком говорили все народы, вступавшие на пороги жизни? Они также мечтали видеть в себе разрешение всех тайн человека, зародыш и залог блаженства вселенной! (...)

Много царств улеглось на широкой груди орла русского! В минуту страха и смерти один русский меч рассек узел, связывавший трепетную Европу, — и блеск русского меча донныне грозно светится посреди мрачного хаоса старого мира... Все явления природы суть символы одно другому: Европа назвала русского *избавителем*, в этом имени таится другое, еще высшее звание, которого могущество должно проникнуть все сфе-

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 143 — 144.

ры общественной жизни: не одно *тело* должны спасти мы — но и *душу* Европы!¹

Русские не только призваны сосредоточиться на себе, утвердить свою идентичность, свой Логос, *своего* субъекта. Они должны полноценно вступить в историю, как ее понимает Шеллинг — то есть в *решение проблемы, стоящей перед самим божественным Логосом*. Речь идет не о национализме или эгоизме, речь идет об исполнении русскими *вселенской миссии*, которая призвана не отомстить Европе, но спасти ее, избавив от дьявольского духа уныния, гордыни и материализма — то есть *от Модерна*. Так, мы видим, что на новом витке утверждения русского вертикального Логоса снова пробуждается вектор русского мессианства, определявшего официальную идеологию Московской Руси, вызревавшего в трудные эпохи Золотой Орды и предвосхищенного Владимирскими князьями и «Золотым веком» Киевской Руси.

Одоевский видит призвание русского народа не в прошлом, но в *будущем*. В отличие от самих славянофилов он не обращает особого внимания на русскую старину. По его мнению, русскому субъекту еще только предстоит явиться. Так, он провозглашает:

Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа; мы — только свидетели; мы равнодушны, ибо уже привыкли к этому странному зрелищу; мы беспристрастны, ибо часто можем предугадать развязку, ибо часто узнаем пародию вместе с трагедией... Нет, недаром провидение водит нас на эти сатурналии, как некогда спартанцы водили своих юношей смотреть на опьянелых варваров!

Велико наше звание и труден подвиг! Всё должны оживить мы! Наш дух вписать в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа — победа науки, искусства и веры — ожидает нас на развалинах дряхлой Европы².

Россия является Третьим Римом не в прошлом, но в будущем. Европа провалила свою миссию, от нее остались дымящиеся развалины либерализма и торгашеского духа. Рим пал, и Россия призвана взять на себя его миссию — быть центром духовной жизни, веры, искусства и науки.

Однако Одоевский ясно осознает зависимость современного ему русского общества от европейской парадигмы. Русские и особенно его поколение все еще ослеплены европейской цивилизацией, ее люциферическим духом. Это заставляет их считать судьбу Европы «универсальной», и если она падет, то это приведет к «концу человечества». Русские еще поражены археомодерном, не могут опереться на свою идентич-

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 142.

² Там же. С. 148.

ность, не могут по-настоящему поверить в себя. Поэтому Одоевский возлагает надежду на будущие поколения русских людей.

Увы! может быть, не нашему поколению принадлежит это великое дело! Мы еще слишком близки к зрелищу, которое было пред нашими глазами. Мы еще надеялись, мы еще ожидали прекрасного от Европы! На нашей одежде еще остались знаки праха, ею возмущенного. Мы еще разделяем ее страдания! Мы еще не уединились в свою самобытность. Мы струна не настроенная — мы еще не поняли того звука, который мы должны занимать во всеобщей гармонии. Все эти страдания — удел века или удел человечества? мы еще не знаем! Несчастные, мы даже готовы верить, что таков удел человечества! Страшная, ледяная мысль! она преследует нас, она проникла в кровь нашу, она растет, она мужает вместе с нами! мы заражены! один гроб исцелит нашу заразу¹.

Метафора струны отсылает к Гердеру, о котором Гейне (1797 — 1856) говорил, что он «сравнивает народы со струнами арфы, на которой играет великий Мастер»². Русская арфа не настроена, потому что она еще *недостаточно русская*. Чтобы вступить в историю, русские должны стать по-настоящему русскими, выявить в себе полноценного субъекта. И это дело будущего.

Философские опыты Одоевского представляют собой яркий пример аполлонической версии русского Логоса XIX века. Одоевский принадлежал по отцу к древнему роду князей Одоевских, относящихся к одной из старших ветвей Рюриковичей. При этом мать его была простой крестьянкой. Мы видим в нем ярчайший пример солнечного княжеского субъекта, пробудившегося к философскому творчеству в трудную эпоху вестернизации и модернизации русского общества, грозящих окончательно сломить русский Логос. И тогда сам Одоевский, вдохновляясь немецкими романтиками и идеалистами, героически встает на дело создания русской философии. И хотя его творчество ограничивается отдельными замечаниями, фрагментами и глубокими музыковедческими трактатами, намеченный им вектор представляет собой грандиозный по масштабу наказ русскому юношеству — призыв к утверждению самобытного русского субъекта, вступающего в мировую историю с высшей духовной миссией.

Параметры и содержание этой миссии видятся Одоевскому и другим любомудрам достаточно приблизительно и расплывчато. Но само направление указано довольно точно. Основной вектор — *создание русской философии, дополнение русского Дазайна как имманентного наличия русских в истории и географии выработкой полноценного русского Логоса*. Одоевский так формулирует это главное задание русской цивилизации:

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 148 — 149.

² Heine H. Die romantische Schule. Berlin: Holzinger, 2013. S. 43.

Чудная понятливость русского народа, возвышенная умозрительными науками, могла бы произвести чудеса¹.

Русским необходимо полноценное умозрение, созерцание, Логос. Это залог будущего русского чуда.

Поручение Веневитинова

Сходную цель формулирует другой участник кружка любомудров поэт Веневитинов. По его мнению, прежде всего необходимо сосредоточить основное внимание на исследовании русской идентичности. Веневитинов пишет:

Таким образом, мы сами сделаемся предметом наших собственных изысканий².

Для этого Веневитинов предлагает отстраниться от Запада и ангажированности в динамику Модерна, то есть процесса «второго перевода», поскольку это разлагает русское самосознание. Он поясняет:

Россия все получила извне; отсюда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности.

Началом и причиной медлительности наших успехов в просвещении была бы та самая быстрота, с которою Россия приняла наружную форму образованности и воздвигла мнимое здание Литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы³.

Западничество и сама скорость освоения — причем поверхностного (что и является отличительной чертой археомодерна) — основных тенденций Нового времени парализуют процесс выражения русского Логоса, что и является целью русского Просвещения. Чтобы преодолеть это, Веневитинов предлагает план, который на удивление напоминает попытки цивилизационного синтеза в работах славянофилов — прежде всего А.С. Хомякова⁴ и позднее Н.Я. Данилевского⁵ (1822–1885), продолженные в XX веке евразийцами, а в XXI веке собственно «Ноомахией». Так, Веневитинов дает сходное с Одоевским задание грядущим поколениям русских людей:

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 212.

² Веневитинов Д.В. Полн. собр. соч. СПб.: Типография О.И. Бакста, 1862. С. 169.

³ Там же. С. 165.

⁴ Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994.

⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, Глаголь, 1995.

Надлежало бы некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире, бесполезно развлекающие ее внимание, и опираясь на твердые начала философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой она бы увидела свое собственное предназначение. Сей цели, кажется, вполне бы удовлетворило такое сочинение, в котором разнообразие предметов не мешало бы единству целого и представляло бы различные применения одной постоянной системы¹.

Любомудры считали, что России нужен свой Шеллинг или Гегель, способный выразить русский Логос с опорой на саму русскую идентичность. При этом Веневитинов обращает внимание на необходимость внимательного изучения древних цивилизаций, поскольку без понимания самых разных этапов истории народов и культур найти место России в цельной картине человечества невозможно. Он пишет:

Не бесполезно было бы обратить особенное внимание России на древний мир и его произведения. Мы слишком близки, хотя по видимому, к просвещению новейших народов, и следственно не должны бояться отстать от новейших открытий, если будем вникать в причины, породившие современную нам образованность, и перенесемся на некоторое время в эпохи ей предшествовавшие. Сие временное устранение от настоящего произведет еще важнейшую пользу. Находясь в мире совершенно для нас новом, которого все отношения для нас загадки, мы невольно принуждены будем действовать собственным умом для разрешения всех противоречий, которые нам в оном представляются. (...) Итак философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств — вот предметы, заслуживающие особенного нашего внимания, предметы тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук, и найдет сие основание, сей залог своей самобытности и следственно своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления².

Здесь совершенно точно сформулировано поручение русским по созданию собственной философии с опорой на русское начало, которое еще только предстоит полноценно осознать, освободив предварительно от подражательных завалов археомодерна, накопившихся в ходе «второго перевода» за время аномального — по русской логике — XVIII века и отчасти уже в веке XIX. Но для того чтобы русская философия была полноценной, нельзя начинать с категорий, терминов, теорий и концептов, а тем более с литературы и поэзии, находящихся под решающим влиянием Западной Европы Нового времени. Русские, будучи «понятли-

¹ Веневитинов Д.В. Полн. собр. соч. С. 168.

² Там же. С. 169.

выми» (по выражению В. Одоевского) и склонными к подражанию (что подчеркивает сам Веневитинов), слишком спешат, упуская при этом главное и увлекаясь в культуре, искусстве и даже в попытках философствовать случайными и яркими тенденциями и стилями. Чтобы упорядочить русскую мысль и найти для нее адекватные образы выражения, необходимо проделать огромную работу по изучению других цивилизаций — в том числе и древних, а также представить картину человеческой истории и человеческих культур в целом. Причем их осмысление должно быть не подражательным, но собственно русским. Так, в ходе герменевтического круга русские будут постигать других через себя самих и себя самих через других. Расширение же оптики за пределы Европы и Нового времени с их декадансом, люциферизмом, упадком и либеральной (прежде всего англо-французской) ложью, служит необходимой гигиеной и залогом успеха.

Алексей Хомяков: выбор иранского Света

Сформулированное Одоевским и Веневитиновым, шире, кружком русских Любомудров, «поручение» по созданию русской философии стало задачей, растянувшейся на два столетия. Первыми на это откликнулись славянофилы, также выходцы из этого кружка. Позднее в этом же ключе строили свою деятельность евразийцы, а еще через этап — неоевразийцы конца XX столетия, и в конце концов, это «поручение» было воспринято как императив в «Ноомахии» и других наших работах, сосредоточенных на исследовании возможности русской философии¹.

Алексей Степанович Хомяков, близкий друг Владимира Одоевского и Веневитинова, всю свою жизнь посвятил масштабному сравнительному исследованию культур и цивилизаций. Этот труд — «Семирамида»² — так и не был опубликован при его жизни. При этом Хомяков стремился не просто дать объемное описание каждой из них, что представляется заведомо невозможным, но предложить некоторую классификацию, в соответствии с которой эти цивилизации могут быть логически распределены. Фактически он подходит к методологии на основе доминирующих Логосов, на чем строится «Ноомахия», но описывает эти Логосы в иных терминах и в иных структурных соответствиях.

Хомяков отталкивается от распространенного в его время представления о наличии пяти рас человечества — белой, желтой, черной, красной и оливковой, более или менее соответствующих пяти континентам. Полусомом белых является Европа, желтых — Азия, черных — Африка, красных — Америка, оливковых — Австралия и Океания. Постепенно

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии; Он же. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества; Он же. Абсолютная Родина; Он же. Геополитика России; Он же. Археомодерн; Он же. Русская вещь: В 2 т. М.: Арктогея-Центр, 2001; Он же. Этносоциология.

² Хомяков А.С. Семирамида.

Хомяков приходит к выводу о том, что тремя основополагающими расами являются только три — белая, желтая и черная, а остальные две — красная и оливковая — являются продуктом их смешения. Это деление на три расы соответствовало и взглядам западноевропейских антропологов XIX века — в частности, Льюису Моргану¹ (1818 — 1881), при этом обычно расам соответствовали три типа обществ: белым — цивилизация, желтым — варварство, а черным — дикость.

Однако Хомяков не удовлетворяется такой систематизацией и, обращая особое внимание на историю славян, занимающих земли не только Европы, но и Азии, подчеркивает этническую и лингвистическую близость иранских и индийских народов к индоевропейской (индогерманской) общности. Тем самым он отходит от расового подхода в пользу этнокультурного и лингвистического. Это приводит его к выявлению сходства славянских языков и славянской культуры с индоевропейскими народами Азии — прежде всего с индийской цивилизацией. Не случайно в первом разделе «Семирамиды» он приводит длинный список однокоренных слов в русском языке и санскрите. Часть этимологических сближений позднее была оспорена, но главный вывод Хомякова был совершенно верен: индоевропейские народы Азии (иранцы, индусы, афганцы и т. д.) и Европы (греки, латиняне, кельты, германцы и т. д.) имели общее происхождение и некогда общий язык и культуру, и славяне были неотъемлемой частью этой индоевропейской общности².

Далее Хомяков делает следующий шаг: признав расовое деление не главным с точки зрения смысла истории, он предлагает новый критерий, который заслуживает более пристального внимания. Важна не столько раса, сколько *тип религиозного мировоззрения*. Именно он и является определяющим. То, как Хомяков истолковывает тип религиозного мировоззрения, вполне созвучно представлению о Логосах в «Ноомахии». При этом Хомяков выделяет два фундаментальных (коренных) и в какой-то мере универсальных начала — иранское и кушитское. Мы вполне могли бы назвать это «кушитским Логосом» и «иранским Логосом». Каждый из них рассматривается в соответствующих томах «Ноомахии»³. Хомяков утверждает:

Сравнение вер и просвещения, которое зависит единственно от веры и в ней заключается (как все прикладное заключается в чистой науке), приводит нас к двум коренным началам: к иранскому, т. е. духовному поклонению свободно творящему духу или к первобытному, высокому единобожию, и к кушитскому — признанию вечной органической

¹ Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1935.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания; Он же. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.

необходимости, производящей в силу логических неизбежных законов. Кушитство распадается на два раздела: на шиваизм — поклонение царствующему веществу, и буддизм — поклонение рабствующему духу, находящему свою свободу только в самоуничтожении. Эти два начала, иранское и кушитское, в своих беспрестанных столкновениях и смещениях, произвели то бесконечное разнообразие религий, которое бесчестило род человеческий до христианства, и особенно художественное и сказочное человекообразие (антропоморфизм). Но, несмотря ни на какое смещение, коренная основа веры выражается общим характером просвещения, т. е. образованностью словесною, письменностью гласовую, простотою общинного быта, духовною молитвою и презрением к телу, выраженным через сожжение или предание трупа на снесь животным в иранстве, и образованностью художественною, письменностью символическою, условным строением государства, заклинательною молитвою и почтением к телу, выраженным или бальзамировкой, или съедением мертвых, или другими подобными обрядами, в кушитстве¹.

Фактически Хомяков выделяет здесь Логос Аполлона, наиболее близкий к иранскому, и Логос Кибелы, который он сближает с южно-египетской цивилизацией Куш. Обе эти метафоры подтверждаются «Ноомахией». Иранский Логос представляет собой одну из самых ярких и оригинальных (дуалистических) форм индоевропейского вертикально-патриархального Логоса Аполлона², а кушитский горизонт и территория, примыкающая к Африканскому Рогу, которая, вероятно, являлась прародиной всего афроазиатского культурного круга (включающего семитов, кушитов, египтян и берберов), действительно, в своих глубинных корнях близка Логосу Кибелы³. При этом следует подчеркнуть проницательность Хомякова, выделившего из индоевропейских народов именно иранцев (не греков, не индусов, не германцев, не латинян и не кельтов) в качестве носителей парадигмальной культуры. К выводу о колоссальном и подчас решающем влиянии иранского начала на поствавилонский иудаизм и эллинизм (а следовательно, на христианство, византизм и соответственно на Европу в целом), с одной стороны, и на огромные просторы Азии — от Центральной Азии до Северной Индии, Тибета и Монголии, с другой, и о глубокой недооценке этого влияния мы приходим в нашем исследовании иранского Логоса⁴. Иран для Хомякова — символ солярной индоевропейской вертикали.

Кушитское начало для Хомякова это цивилизация рока, объективной необходимости, своего рода *сакральный материализм*, помещающий человека на периферию онтологии. Это — отличительная черта цивилизации Великой Матери, яркий признак Логоса Кибелы. И снова догадка

¹ Хомяков А.С. Семирамида. С. 442 – 443.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Хомякова о связи этого матриархально-материалистического в своих истоках мировоззрения с Кушем оказывается верной, что подтверждается нашими исследованиями цивилизаций и культур народов Северной Африки¹.

С другой стороны, в такой реконструкции мы можем опознать влияние позднего Шеллинга, изложившего в лекциях по «Философии мифологии»² грандиозную картину мировой истории, как развертывания божественной мысли, решающей метафизическую проблему абсолютной значимости — как светлое и разумное первоначало А² (в терминологии Шеллинга) оформит свое отношение к предшествующему ему логически и онтологически началу — темной апофатической бездне — В. Мы неоднократно ссылались на эту модель Шеллинга, обнаруживая и подчас корректируя ее несоответствия при соотнесении с теми или иными цивилизациями (например, в отношении его толкования Вавилонской культуры или раннего иудаизма³), а также предлагая своеобразное развитие его идей применительно к тем фигурам и гештальтам, которые сам Шеллинг не рассматривал (прежде всего к фигуре Ва'ала⁴ или Трикстера⁵). Хомяков также следует за Шеллингом, отождествляя иранское «коренное начало» с сияющим Логосом, А², а культуру, где полностью преобладает начало В, онтологический вес автореферентной данности, с кушитским Логосом. Если оставить в стороне исторические, этнологические, лингвистические и религиозоведческие детали, которые у Хомякова требуют не меньшей коррекции, нежели у Шеллинга, то картина получается следующая: *мировая история есть последовательное развитие борьбы иранского Логоса с кушитским, то есть А² с В или, в терминах «Ноомахии», Логоса Аполлона с Логосом Кибелы. Так выстраивается диалектика всемирной истории, начинающейся с безусловной доминанции иранского Логоса, сменяющейся потом триумфом Логоса кушитского. Тем самым мы с предельной ясностью видим в «Семирамиде» первую версию русской «Ноомахии». Так, Хомяков пишет:*

Взгляд на древнее рассеяние семей и древнее расселение человеческого рода, на стройное, многозначительное и духовно живое строение первобытного языка, на бесконечное пространство пустынь, пройденное первыми обитателями земли, на беспредельность морей, переплывших основателями первых заокеанических колоний, на тождество религий, обрядов и символов с одного края земли до другого представляет

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

² Шеллинг Ф.В. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Квадриум, 2014.

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

⁴ Там же.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017; Он же. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

неоспоримое свидетельство о великом просвещении, всемирном общении и умственной деятельности времен доисторических, о позднейшем искажении всех духовных начал, об одичании человечества и о печальном значении так называемых героических веков, когда борьба беззаконных и буйных сил поглотила в себе все великие предания древности, всю жизнь мысли, все начала общения и всю разумную деятельность народов. Зародыш этого зла, очевидно, в той стране, которой слава открывает ряд исторических веков, в стране кушитов, ранее всех забывших все чисто человеческое и заменивших это древнее начало началом новым, условно логическим и вещественно образованным¹.

В этом важнейшем для понимания сущности учения славянофилов высказывании содержится прямое обращение к Логосу Аполлона, который для Хомякова является безусловной истиной, благом и целью. Становясь на сторону «Ирана», Хомяков занимает однозначную позицию в армии сынов Света, на стороне патриархальной вертикали и небесной свободы. Именно здесь, на стороне Аполлона, и должны находиться славяне — как последний легион светлого Логоса, принимающий эстафету от европейских и азиатских народов, утративших свою миссию под натиском Логоса Кибелы (кушитского коренного начала). При этом последние слова этого фрагмента не оставляют никаких сомнений относительно того, как сам Хомяков и остальные славянофилы (равно как и участники кружка Любомудров) оценивают современную им западноевропейскую цивилизацию Модерна. В ней доминирует Логос Кибелы, а принципы «логического и вещественно образованного начала» возведены в разряд высшей ценности и последней цели. Отсюда вытекает призыв противостоять не просто Западу, но именно *современному* Западу, сделавшему тот же самый выбор, как и многие древние цивилизации, отказавшись от начала иранского в пользу начала кушитского. Солнечный Логос отныне предстоит защищать славянам.

Так, обращение к древним цивилизациям и попытка выявить определенные семантические закономерности в мировой истории приводят Хомякова к обоснованию русской идентичности и формулировке исторической миссии русских и, шире, славян. При этом ориентиром для Хомякова выступает германская мысль — и конкретно романтики, философы-идеалисты, впервые подошедшие вплотную к проблематике Радикального Субъекта² — Фихте, Шеллинг, Гегель. Беда Европы в том, что там возобладали либерально-демократические буржуазные — сущностно кушитские, торгашеские, материалистические — ценности, ярче всего представленные английским эмпиризмом и французским рационализмом, то есть в том, что Европа является *англо-французской, а не германо-славянской*. Так, Хомяков пишет:

¹ Хомяков А.С. Семирамида. С. 443.

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение. 2009.

Франция и Англия, к несчастью, слишком мало знакомы с ученым движением Германии: они отстали от великой путеводительницы Европы. (...) Остается мир германский, истинное средоточие современного мышления. Ему, приготовившему все материалы, следовало бы и соорудить здание.

Труды Гердера, Шеллинга и Гегеля и есть основы такого всемирно-исторического здания. Позднее эту же цель поставит перед собой Освальд Шпенглер¹ (1880 — 1936), но к построению этой аполлонической версии мирового историала должны приложить руку и русские. Сам труд Хомякова является весомым вкладом именно в этот проект; позднее еще более детальную и продуманную картину множественности культурно-исторических типов и их особых миссий предложит славянофил второго поколения Николай Данилевский (1822 — 1885).

Так, славянофилы приняли со всей серьезностью «поручение» Веневитинова и стали готовить почву для появления самобытной русской философии, которая в глазах самих славянофилов могла быть и должна была быть радикальной защитой Логоса Аполлона и битвой против кушитского — материалистического и строго имманентного — начала.

Эта битва касалась не только отношений России и Запада, а конкретно западноевропейского Модерна, но скорее полем противостояния иранского и кушитского начал, то есть Логоса Аполлона и Логоса Кибелы. Этим полем стало и все русское общество XIX века, разделившееся на два лагеря. Хомяков в одной из своих полемических статей, направленных против историка-западника С. М. Соловьева (1820 — 1879), замечал:

Испытующий ум обратился строже прежнего на весь быт наш и на все наше просвещение, отыскивая в них разнородные струи и оправдывая или осуждая явления быта и выражение мысли не только в отношении к ним самим, но еще и по тому, одобряем ли мы или отвергаем ту струю, которая в них пробивается. Так возникли два направления, к которым более или менее принадлежат все пишущие люди. Одно из этих направлений открыто признает за русским народом *обязанность самобытного развития и право самотрудного мышления*; другое, в выражениях более или менее ясных, отстаивает обязанность постоянно ученического отношения нашего к народам Западной Европы и недавно высказалось *ex cathedra*, с крайнею наивностью, в определении, что *учение есть ни более, ни менее, как подражание*².

Эти два лагеря и есть славянофилы и западники. Первые опираются на русскую идентичность, обосновывая ее в структурах аполлонического индоевропейского Логоса, тогда как вторые настаивают на продолжении «второго перевода» и пассивном следовании за логикой

¹ Шпенглер О. Закат Западного мира. М.: Альфа-книга, 2014.

² Хомяков А.С. Замечания на статью г. Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» // Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 519.

и ритмикой западноевропейского (англо-французского) Модерна, что равнозначно защите ими Логоса Кибелы и кушитского начала. При этом славянофилы говорят о «самобытном развитии» и «самотрудном мышлении» как раз в контексте обоснования самостоятельного *русского субъекта*. Он состоит в построении русского историала и в учреждении русской философии, к чему призывал и Одоевский. При этом дело не просто в том, что славянофилы призывают думать самостоятельно, а западники — имитировать чужую культуру. Цивилизация Древней Руси вплоть до конца эпохи Руси Московской была во многом основана на переводе, но «великий перевод» византизма, увенчавшийся теорией «Москва — Третий Рим» и коронацией Ивана IV царем, был сопряченностью к Логосу Аполлона, тогда как «второй перевод», начатый в эпоху Петра и ставший главной стратегией русского западничества, вел к падению России в бездну материализма, индивидуализма, эмпиризма и атеизма, то есть в бездну кушитской метафизики Великой Матери.

Иван Киреевский: новое открытие древнерусского просвещения

Весьма близок к Хомякову и Одоевскому еще один член кружка Любомудров — Иван Васильевич Киреевский. Киреевский также признает необходимость создания русской философии, русской идеи, и отвергает западничество. Некоторым отличием Киреевского и от Одоевского, целиком обращенного в будущее, и от Хомякова, для которого также важно сказать новое русское слово в истории, является его повышенный интерес к *русскому прошлому* — прежде всего к допетровской эпохе. Там он видит не «тьму» и «мракобесие», как было принято считать в российской элите в XVIII и отчасти в XIX веках, но особый тип культуры и просвещения, принципиально отличный от западноевропейских стандартов Нового времени и поэтому неопознанный и неизвестный. По Киреевскому, русским XIX столетия предстоит не только двигаться вперед и в ответ на западноевропейскую философию выдвигать свежий и обращенный в будущее *славянский проект*, но и заново открыть русское прошлое, которое началось отнюдь не с Петра, и имеет долгую и славную историю, насыщенную смыслами, глубокими философскими и мистическими откровениями, религиозной метафизикой и вполне оригинальным древнерусским мировоззрением, отличительной чертой которого Киреевский считает «цельность», «не-разрывность». Эта цельность состоит в том, что разум не отрывается от веры, быт от этики, закон от нравственности. Русские не развивали исключительно рациональный подход именно потому, что прекрасно понимали, что любое *одностороннее развитие личности разрушает ее единство*, вырывает из жизненного контекста, превращает органиче-

скую и тонкую структуру, основанную на сложных гармониях между телом, душой и духом, в механический процесс отвлеченных и автономных умозаключений. Поэтому, по Киреевскому, чтобы двинуться в русское будущее, необходимо корректно восстановить русское прошлое, понять его смысл и возродить заключенную в нем духовную истину. Разрыв с древнерусской традицией, произошедший при Петре, Киреевский считал исторической катастрофой. Он пишет:

Древнерусская православнохристианская образованность, лежавшая в основании всего общественного и частного быта России, заложившая особенный склад русского ума, стремящегося ко внутренней цельности мышления, и создавшая особенный характер коренных русских нравов, проникнутых постоянною памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к Божественному, — эта образованность, которой следы до сих пор еще сохраняются в народе, была остановлена в своем развитии прежде, чем могла принести прочный плод в жизни или даже обнаружить свое процветание в разуме. На поверхности русской жизни господствует образованность заимствованная, возросшая на другом корне. Противоречие основных начал двух спорящих между собою образованностей есть главнейшая, если не единственная, причина всех зол и недостатков, которые могут быть замечены в Русской земле. Потому примирение обеих образованностей в таком мышлении, которого основание заключало бы в себе самый корень древнерусской образованности, а развитие состояло бы в сознании всей образованности западной и в подчинении и ее выводов господствующему духу православнохристианского любомудрия, — такое примирительное мышление могло бы быть началом новой умственной жизни в России и, — кто знает? — может быть, нашло бы отголоски и на Западе среди искренних мыслителей, беспристрастно ищущих истины¹.

В этом фрагменте ясно видна стратегия славянофилов по демонтажу археомодерна. Для западников речь могла идти только об одной образованности — заимствованной с Запада, все остальное считалось «невежеством», чем-то обратным свету Просвещения, тьмой. Там, где западники видят тьму, славянофилы видят *иной свет*, иную философию, иную культуру. Эта «вторая образованность» является православно-христианской, основанной на совершенно самобытном понимании человека, разума, бытия, соотношения мышления и веры, деятельности и нравственности, нежели преобладающие тенденции западноевропейской философии Нового времени. Поэтому обращение к прошлому есть обращение не к отсутствию культуры, но к иной альтернативной культуре. При этом Киреевский, как видно из его слов, не стремится полностью отвергнуть западную образованность. Он предлагает гармонизировать ее с древне-

¹ Киреевский И.С. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 295 – 296.

Для развития же этого самобытного православного мышления не требуется особой гениальности. Напротив, гениальность, предполагающая непременно оригинальность, могла бы даже повредить полноте истины. Развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями святых отцов и с западною образованностию. Данные к нему готовы: с одной стороны, западное мышление, силою собственного развития дошедшее до сознания своей несостоятельности и требующее нового начала, которого еще не знает; с другой — глубокое, живое и чистое любомудрие святых отцов, представляющее зародыш этого высшего философского начала. Его простое развитие, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой, без всяких остроумных открытий, ту новую науку мышления, которая должна уничтожить болезненное противоречие между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью¹.

Если следовать этим путем, то и эпоха западничества приобретет смысл. Развитие у русской интеллектуальной элиты философского и концептуального аппарата, знакомство с современными — пусть нигилистическими или сухо рациональными — течениями мысли позволит придать святоотеческим началам новые формы, способные эффективно противостоять эпистемологическим атакам Запада. Не отступая от семантической оси православной метафизики и антропологии, сохраняя связь с цельностью и духовным горизонтом мышления, никогда не соглашающегося со своей автономией в отрыве от трансцендентных духовных зон бытия, русская философия могла бы стать чем-то совершенно оригинальным, развивающим и дополняющим европейскую, прежде всего германскую, мысль новым и наиболее существенным измерением, которого сам Запад либо вообще не знал, либо утратил давным-давно — в эпоху отступления от единой ранее для обеих территорий христианства изначальной православной традиции.

Поэтому восстановление святоотеческого предания есть не самоцель; а лишь первый акт построения русской философии. Киреевский уточнял:

Любомудрие святых отцов представляет только зародыш этой будущей философии, которая требуется всею совокупностию современной русской образованности, — зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии и не составляющий еще самой науки философии. (...) Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в святых отцах, было крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаться, и создаться, как я сказал, не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия².

¹ Киреевский И.С. Духовные основы русской жизни. С. 304.

² Там же. С. 304 — 305.

Это крайне важный момент: славянофильское толкование «консервативного поворота» русского общества в XIX веке даже у Киреевского, наиболее внимательного к древнерусской православной традиции, не было чистой реставрацией или приглашением вернуться к допетровским временам, что, впрочем, было и невозможно. Проект заключался в том, чтобы двинуться *дальше* в историю, свободно творить русское будущее, которое оставалось неизвестным и открытым, допускающим широкое пространство для всех сторон человеческой деятельности. Однако делать это надо в гармонии со всей целокупностью русской истории, которая не должна отвергаться или отбрасываться как нечто преодоленное, но после внимательного осмысления должна служить основой для интегрального осмысления русской миссии, как ее понимали русские люди в древности, и какой она приоткроется в контексте желательного будущего. Русская философия должна строиться на православии, святоотеческом предании, исихазме и аскетике, но при этом, чутко следуя главным метафизическим осям традиции, двигаться в непредсказуемое и творческое будущее, отчасти намеченное немецким романтизмом и философией истории Шеллинга и Гегеля, но в ином онтологическом контексте, где сухая рациональность и малый позитивный «европейский» субъект заменялись иной инстанцией — *русским субъектом*, понятым как полноценная *интегральная личность*, открытая сверхразумным горизонтам мистического созерцания, ангельских иерархий, священного космоса и высшим пределам Фаворского света, обнаруживающегося в уникальном опыте умного сердечного делания. Только так русские смогли бы спасти «душу Европы» и сформулировать полноценную русскую идею.

Следует обратить внимание на то, что у Киреевского и отчасти у Хомякова в чисто аполлонический контекст, обосновывающий реставрацию светлого Логоса, начинают проникать новые мотивы — растущий интерес к собственно народной традиции, внимание к русскому крестьянству, его жизни, быту, представлениям, существенно отличающимся от того нормативного образца, который проецировал на народ правящий класс — причем не только в Петровскую эпоху, когда произошло позорное, по единодушному мнению славянофилов, закрепощение и порабощение крестьянства, но и ранее. Хотя ясной позиции ни Хомяков, ни Киреевский по этому поводу не сформулировали, они неустанно подчеркивали необходимость народного просвещения, немедленного упразднения крепостничества и признание народа как важнейшей и самостоятельной *духовной силы*, а не простых материальных производителей, рабов, лишенных самосознания и автономного бытия. Так славянофилы открывали путь подъему особого крестьянского начала в контекст русской образованной элиты. Встреча русской аристократии с народными представлениями предопределило Золотой век русской культуры, тесно связанный с Пушкиным (1799 — 1837) и общим для романтизма увлечением народными преданиями, мифами, сказками, песнями и обря-

дами. Но это означало, что объектом исследования становился не просто аполлонический Логос русской элиты (политической и церковной), в целом построенный на «великом переводе» византийской традиции и ее адаптации к русской государственности, вплоть до замены Второго Рима Третьим в XVI веке, но и *народное христианство*, где в глубине жило качественно иное мировоззрение, связанное с Логосом Диониса, мистерией зерна и мечтой о Царстве Земли¹.

Константин Аксаков: экзистенциальная онтология народа

Принципиальным моментом в становлении славянофильской идеологии является появление среди славянофилов такого мыслителя, как Константин Сергеевич Аксаков² (1817–1860). Именно Аксаков первым из русских мыслителей обнаруживает в полной мере тот *дуализм*, который существует между государством и народом, а следовательно, вскрывает глубинную двойственность русской идентичности, которую в ноологической оптике мы определяем как Логос Аполлона (государство) и Логос Диониса (народ)³. Хомяков и Киреевский еще не делали столь контрастного различия, защищая в целом государственный Логос Аполлона, признавая, однако, что с эпохи Петровских реформ само государство его утратило, а подхватил, с их точки зрения, народ, оставшийся верным традициям русской старины. При всем значении, которое они придавали народу, первые славянофилы и тем более Любимовы следовали прежде всего за оформленной идеологией государства и православным богословием. В этом они оставались представителями русской аристократии, но только, в отличие от других, повернувшейся к народу лицом и испытывающей к нему любовь и глубокий интерес.

У Константина Аксакова и его младшего брата, также философа-славянофила Ивана Сергеевича Аксакова⁴ (1823–1886), обозначенное намерение обратиться к народу становится чем-то большим — они начинают *понимать* народ, и первым и самым главным выводом становится признание того, что его сознание, его мысль, его культура, его жизненный мир, его идентичность коренным образом *отличаются* от русской аристократии. Русский народ и русское государство представляют собой не гомогенное целое, но *два полюса*, имеющих совершенно различные структуры. И соотношение между ними требует особого исследования, невозможного ни с помощью западных взглядов, глубоко чуждых действительному (а не воображаемому) русскому обществу, ни с помо-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

² Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

⁴ Аксаков И.С. Наше знамя — русская народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008.

щью (даже благожелательных, но всегда ограниченных) представлений русской аристократии о том, что такое народ, каковы его чаяния и его мировоззрение. Фактически именно Аксаковы первыми по-настоящему открывают русский народ как совершенно самостоятельное явление со своей идентичностью, структурой, со своим Дазайном.

К. Аксаков пишет:

Но начавши говорить: «простой народ», мы потом стали говорить: «народ». Это не случайно и не без причины, ибо *простой народ*, точно, есть просто народ, или народ собственно.

Слово «народ» употребляется в двояком смысле: или оно означает всех, в союзе народном живущих, без различия сословий, и в таком случае соответствует более слову «нация»; или же оно означает простой народ, низшее сословие, которое есть народ собственно. Понятно и закономерно употребление этого слова и во втором случае. Простой народ не имеет никаких отличий, никакого другого звания, кроме звания человека и христианина, а потому и зовется или *человеком*, — во множестве *людьми* (в летописи: *людие*; впоследствии слово «люди» получило свое особое значение), или *крестьянином*, то есть христианином, или же, наконец, *народом*, что также есть имя кровного, но еще более духовного союза человеческого. Вот причина, по которой название народа остается преимущественно за низким сословием.

Итак, у простого народа нет никаких отличий или титулов, кроме звания человеческого или христианского. О, как богата эта бедность! И, стоя на низшей степени, как высоко стоит он! Нося звание только человека, только христианина, он с этой стороны есть идеал для всего человеческого и христианского общества¹.

Народ, таким образом, тождественный крестьянству и «простолюдникам», хранит в себе ключ к антропологии как таковой — народ есть выражение человека, причем человека как такового, тогда как государство имеет дело уже с отвлеченными конструкциями, механическими надстройками, подчас удаляясь от той изначальной *корневой человечности*, которая составляет сущность народа. Такое понимание народа близко к экзистенциальному анализу и собственно Dasein'у². Так, по Хайдеггеру, Dasein обнаруживается тогда, когда все вторичные надстройки над ним — в виде метафизики, эпистемы, и в пределе идеологии — подвергаются *философской деструкции*³. Тогда человеческое остается в своей изначальной и чистой экзистенциальной данности. Отсюда и понимание Хайдеггером Dasein'a как народа (Volk)⁴. Аксаков имеет в виду нечто близкое: в народе воплоща-

¹ Аксаков К.С. Государство и народ. С. 208.

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

³ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.

⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М.: Академический проект, 2016.

ется сущность человеческого в его чистом виде, тогда как государство есть уже некоторое отступление от этой чистоты, что в пределе может привести к прямой оппозиции. Именно это, согласно славянофилам, и началось по мере закрепления крестьян за помещиками еще в период правления Годунова (1552—1605), но достигло кульминации при Петре¹.

К. Аксаков в полемике с историком-западником профессором С. Соловьевым (1820—1879) подчеркивает, что выделять земледельцев в отдельное сословие не совсем точно:

Было бы, кажется, откровеннее вместо земледельческого сословия сказать прямо: крестьяне, простой народ. (...) Но автор не выразился так. Во всяком случае, земледельческий быт есть господствующий быт нашего простого народа.

Заметьте еще, что характеристика земледельческого сословия, составленная почтенным профессором, есть, по его мнению, характеристика древнего русского общества, древней России (кроме государства, конечно: в этом отношении никто не упрекнет г. Соловьева). Так вот какова была вся древняя Россия!

Жестоко и несправедливо слово почтенного ученого о земледельческом сословии, об этом сословии, которое почитает и чувствует себя не как отдельное лицо, и не как село, но как христианское братство, как русский народ².

Здесь важно отождествление К. Аксаковым *народа с крестьянством*, что, с его точки зрения, требует признания за «земледельцами» не статуса сословия в системе сложной социально-политической иерархии, но особой *онтологии*, намного более самостоятельной и полноценной, нежели иерархический взгляд, брошенный со стороны государства или скопированный с западноевропейских представлений о необходимости демократизации низших сословий и о предоставлении им все больших политических прав. Если бы речь шла только о сословии, то наделение его новыми политическими правами было бы естественным процессом демократизации и модернизации общества, движущегося по западноевропейскому историческому маршруту. Но для Константина Аксакова, равно как и для его брата Ивана, русский народ не просто слой социально-политической системы. Он принципиально отличается от государства, поскольку имеет свою *природу* и свой Логос. Отсюда следует фундаментальный вывод: необходимо освободить крестьянство от уничижительного рабства, ставшего особенно жестоким как раз в эпоху модернизации и вестернизации русского общества — прежде всего при Петре и его последователях в XVIII веке³, но при этом *не следует вовлекать его в прямое участие в политической деятельности*. Государство должно

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

² Аксаков К.С. Государство и народ. С. 502.

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

защищать крестьян (народ), но не требовать его включения в процесс управления государством, предоставив самому себе, существованию в тех органичных и естественных условиях, в которых народ пребывал в эпоху Святой Руси. При этом речь идет не о том, чтобы государство принимало решение вместо народа и никак не считаясь с ним. Государство должно произрастать из Земли, из народа и сохранять с ним живую связь, но при этом не разлагать народ, превращая его в часть государственной машины, а сохранять его в наиболее гармоничном и полноценном самодостаточном состоянии.

О значении Земли и ее связи с народом в момент принципиальных исторических решений К. Аксаков пишет:

Значение земли всегда столь глубокое и сильное в России, столь чтимое допетровским государством, выступает, как это и понятно, с особенной яркостью и силой в эпоху междоусобицы, когда государство потеряло всякую самостоятельность и наконец обратилось в развалины. В России мы видим значение земли, народа, а нисколько не бояр, не аристократии, ибо аристократия — это уже не земля, не народ. Такое народное (а не аристократическое) значение русской земли беспрестанно выдается в договорах и действиях междоусобицы. Если бы в России был хотя сколько-нибудь аристократический элемент, то он бы выдвинулся хотя сколько-нибудь, в эпоху междоусобицы особенно, — имел бы хотя какое-нибудь значение; но этого не видно нисколько. У всех русских, и в уме и на языке одно: *вся земля*. Скажут: под всей землей подразумеваются все русские люди, под ней подразумеваются и бояре. Совершенно правда, но *наравне со всеми*, но не как бояре, а своей земской стороною, как люди *земств*, где для человека является только одно определение: человек. Простой народ, не имеющий никаких титулов, всего ближе к этому определению; он поэтому и носит всякому человеку предложенное и доступное название, всечеловеческое название *крестьянина*, то есть христианина. «Меня вся земля послала, а не одни бояре; а от одних бояр я бы, князь Василий, и не поехал» — так говорит полякам знаменитый боярин, князь Василий Васильевич Голицын¹.

Из этого видно, что К. Аксаков разделяет глубинную народную мечту о «Царстве Земли»² и дает ей выражение. Истинно русское государство должно стать проекцией *народного Логоса*, и тогда изменится, согласно славянофилам, сама аристократия. Она также может стать «народной», превратившись из угнетателей в органическую часть христианского человеческого целого.

Как скоро верхние классы смотрят на свои отличия и преимущества (хотя и не во зло употребляемые) не как на причину гордости и превос-

¹ Аксаков К.С. Государство и народ. С. 565 — 566.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

ходства над другими, но как на требуемые временем, порожденные несовершенством мира сего явления, как скоро, забывая о них, чувствуют в себе только человека и христианина, — тогда становятся и они народом¹.

То, что народ в концепции К. Аксакова остается вне политической системы, то есть не вовлекается в процесс управления государством, не понижает его статуса, но напротив, возвышает его, поскольку, пребывая в аутентичных условиях экзистирования, народ остается хранителем высшей легитимности, духовной, исторической и онтологической оправданности власти. Будучи вовлеченным в рутину политики, он бы это качество утратил.

Отсюда вытекает великий славянофильский проект: *строить новую Россию на основе земства, народа и крестьянства*. Только через обращение к народу, по К. Аксакову, можно восстановить связь времен в русской истории — проникнуть в глубины прошлого и двинуться в русское будущее. К. Аксаков пишет:

У нас значение простого народа имеет свою особую сторону, ибо он только и сохраняет в себе народные, истинные основы России; он только и не разорвал связи с прошедшим, с Древнею Русью².

Но если народ будет политизирован, то он перестанет быть крестьянским народом, онтологическим основанием общества, утратит свою культуру и свою идентичность. Таким образом, будут утрачены и «основы России». Отсюда особенность славянофильского проекта: *необходимо учредить Царство Земли, не разрушая основ русской крестьянской экзистенции*. Это предполагало полный отказ от западных идей прогресса, либерализма, капитализма и демократизации. Будущее России состоит в возврате в Святую Русь, но так как такой Руси в исторической практике никогда не существовало, она имела статус горизонта, к которому стремилась народная духовная жизнь, отраженная в религии, в русской святости, в героизме и самой крестьянской культуре, то такой «возврат» будет шагом в сторону чего-то совершенно нового и никогда не бывшего.

Здесь мы вплотную подходим к соотношению двух Логосов — Аполлона и Диониса. Государство в русской истории строилось по закону Аполлона, пока в эпоху Петра не произошла ноологическая революция сверху, политическая сатурналия, в ходе которой сама вершина власти низвергла аполлонизм и утвердила альтернативный Логос — Логос Кибелы. Здесь уместно привести одно замечание современного исследователя культа Кибелы Л. Роллера³ о том, что изображения древнефри-

¹ Аксаков К.С. Государство и народ. С. 208.

² Там же. С. 209.

³ Roller L.E. In search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.

гийской Кибелы очень редко или почти никогда не включают младенца, и поэтому ее фигуру следует рассматривать не как аналог человеческой матери или богини плодородия (как в случае Деметры), но как «Мать могущества» и даже «Мать государства» («Mother of State»)¹. Славянофилы яснее других осознали глубины этой произошедшей катастрофы и призвали к восстановлению Логоса Аполлона. Но в ходе этого они обратили особое внимание на народ и его традиции, которые связывали пост-Петровскую Россию, находившуюся под влиянием «Матери государства», с Допетровской — Святой Русью. По мере концентрации этого внимания оказалось, что народ играл в русской истории незаметную, но ключевую роль, что заставило обратиться к исследованию его природы, культуры и традиции. Это привело, в свою очередь, к выявлению дуализма между государством и народом, что уже предвосхищало теорию о различии их Логосов. И хотя в полной мере Логос русского народа как Логос Диониса стал тщательно изучаться несколько позже, — по мере становления софиологии и культуры Серебряного века, — у Аксакова мы видим уже четко намеченный дуализм: народ — государство, что особенно ярко проявляется в предложении Аксакова деполитизировать народ, то есть сохранить его Логос в чистоте и нетронутости, не стараясь насильственно превратить его в государство, интегрировать его в него. При этом признается *онтологическое первенство Земли* и народа в самом учреждении государства, что ярче всего проявилось в Смутное время и в последовавшем за ним Земском соборе. Таким образом, катастрофический Постпетровский археомодерн разрешается в полноценном русском проекте: отвергнуть Логос Кибелы (как в лице отчужденной помещичье-дворянской аристократии и бюрократической машины, так и в западноевропейской Просвещении), но установить новое соотношение Логоса Диониса (народ) с Логосом Аполлона (государство) на основе заново учрежденного союза аристократии и народа с признанием *метафизического первенства именно народа*. В этом мы легко можем опознать прообраз и проект экзистенциального государства или Dasein-государства в контексте «Четвертой Политической Теории»² и, одновременно, исполнение крестьянской мечты о «Царстве Земли»³.

С Константина и Ивана Аксаковых начинается поворот в славянофильской мысли, где народ из уваровской триады выходит на первое место. Эту тему отныне подхватили не только консерваторы, какими были сами славянофилы, но многие представители левых течений, разочарованные в западничестве или вставшие на антикапиталистическую и антилиберальную позицию. Отсюда идет прямая линия к русским народникам и от них к социалистам-революционерам и другим антикапиталистиче-

¹ Roller L.E. In search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele. P. 14.

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

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

ским движениям. С точки зрения ноологии, здесь начинается *фундаментальный поворот русской культуры в сторону Логоса Диониса*. На первом этапе это еще ясно не осознается, и народ выступает скорее как носитель героического и православного сознания (то есть снова Логоса Аполлона), утраченного государством в ходе модернизации и вестернизации. Но постепенно самобытность крестьянства как особой отдельной культуры внутри русского общества в целом будет осознаваться все больше и больше, и само разведение государства и народа в политическом проекте, где народ (крестьянство) выносится из государственной логики, становясь не столько *по* ней, сколько *над* ней, что мы видим у К. Аксакова, означает важнейший шаг в направлении Логоса Диониса. Сам проект К. Аксакова, связанный с торжеством земства, есть придание дионисийскому концепту «Царства Земли» полноценного философского выражения.

Николай Данилевский: Россия и Всеславянский союз

Проект построения сравнительного анализа цивилизаций для того, чтобы найти в этом контексте место самобытной русской культуре и идентичности, намеченный Любомирами и отчасти воплощенный в жизнь «Семирамидой» Хомякова, был выведен на новый уровень другим мыслителем-славянофилом Николаем Яковлевичем Данилевскими, автором фундаментального программного труда «Россия и Европа»¹. Данилевский был по профессии ботаником, и его первая работа была посвящена фундаментальной критике дарвинизма², отрицающей эволюцию видов. Уже в этой работе Данилевский отстаивает идею о том, что не существует однонаправленного и линейного прогресса в области разных форм жизни и что в истории всех видов доминируют циклы, ограниченные вполне конкретными географическими границами. В книге «Россия и Европа» этот циклический подход становится главной методологической основой и приводит автора к формулировке учения о *культурно-исторических типах*, выступающих главными носителями исторического бытия. Как и на остальных славянофилов, на Данилевского решающее влияние оказала немецкая научная мысль, но в его случае ориентиром стал немецкий историк Генрих Рюккерт (1823–1875), один из сторонников циклической теории становления цивилизаций, где ключевой инстанцией являются народы как «естественные группы». Рюккерт использует для описания этих инстанций термины «культурно-исторические организмы», «культурно-исторические индивидуумы» и «культурные типы»³. Каждый культурно-исторический тип является

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011.

² Данилевский Н.Я. Дарвинизм. Критическое исследование: В 2 т. СПб.: Издательство М.Е. Комарова, 1885–1889.

³ Rückert H. Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung. 2 Bände. Leipzig: Weigel, 1857.

своего рода живым существом и как таковой проходит различные естественные стадии становления.

Первой является *этнографическая стадия*, когда народы не создают государственности или вертикально дифференцированного общества, существуя как архаические племена¹.

В некоторых случаях из нескольких этнографических групп складывается *цивилизация* (в узком смысле), воплощающаяся в государстве или религиозной системе верований². Данилевский определяет «цивилизацию» так:

Цивилизация, то есть раскрытие начал, лежащих в особенностях духовной природы народов, составляющих культурно-исторический тип под влиянием своеобразных внешних условий, которым они подвергаются в течение своей жизни, тем разнообразнее и богаче, чем разнообразнее, независимее составные элементы, то есть народности, входящие в образование типа³.

И в другом месте:

Под периодом цивилизации разумею я время, в течение которого народы, составляющие тип, выйдя из бессознательной чисто этнографической формы быта (что, собственно, должно бы соответствовать так называемой Древней истории), создав, укрепив и оградив свое внешнее существование как самобытных политических единиц (что, собственно, составляет содержание всякой Средней истории), проявляют преимущественно свою духовную деятельность во всех тех направлениях, для которых есть залогов в их духовной природе, не только в отношении науки и искусства, но и в практическом осуществлении своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния⁴.

Период расцвета цивилизации, по Данилевскому, довольно короток, поскольку цивилизация строится на высшем напряжении духовных сил и одновременно растрчивает эти силы в процессе своего создания, укрепления и распространения. Далее наступает эпоха апатии, которая может выражаться или в самодовольстве, или в отчаянии. При этом Данилевский *категорически отрицает прогресс*. Он пишет:

Прогресс (...) состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться

¹ В этносоциологии прямой аналог этого — этнос. См.: Дугин А.Г. Этносоциология.

² В этносоциологии этому соответствует понятие «лаос». См.: Дугин А.Г. Этносоциология.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 125.

⁴ Там же. С. 131.

ся тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития.

Но и это хождение в разных направлениях по полю цивилизационных возможностей имеет ограниченный характер. На уровне расцвета цивилизации это движение осуществляется довольно быстро, и соответственно, столь же быстро исчерпываются внутренние возможности культурно-исторического типа, который вступает в эпоху либо бессмысленного повторения прошлого, либо саморазрушения.

Данилевский, в отличие от Хомякова, не описывает подробно древние цивилизации и сосредоточивается на судьбе славянства и на различиях между европейским культурно-историческим типом и славянами, но его теория включает в себя выделение некоторых древних цивилизаций в самостоятельные типы, что придает ей законченность и теоретическую стройность. Как и у Хомякова, обзор цивилизаций здесь необходим для того, чтобы полнее и контрастнее обосновать самобытность русской идентичности и составить набросок проекта становления особой *славянской цивилизации*, которой, по мнению славянофилов, и принадлежало будущее. Данилевский дает такую схему существующих культурно-исторических типов:

Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть:

- 1) египетский,
- 2) китайский,
- 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический,
- 4) индийский,
- 5) иранский,
- 6) еврейский,
- 7) греческий,
- 8) римский,
- 9) ново-семитический, или арабийский, и
- 10) германо-романский, или европейский.

К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа — мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития¹.

К этим сложившимся цивилизациям, часть которых исчезла, а часть которых существует в настоящее время, следует добавить — одиннадцатую — славянскую, которая еще в полной мере не появилась и которая складывается у нас на глазах. При этом наиболее важная и принципиальная система признаков этого нового историко-культурного типа ярче всего обнаруживается при сопоставлении с западноевропейской

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 109 – 110.

цивилизацией, которую Данилевский определяет как «романо-германский тип». Прежде чем осознать, в чем состоит идентичность славян, необходимо принять и усвоить фундаментальное положение: *«Россия не Европа»*. Это Данилевский обосновывает в следующем фрагменте своей книги:

Греки и римляне, противопоставляя свои образованные страны странам варварским, включали в первое понятие одинаково и европейские, [и] азиатские, и африканские побережья Средиземного моря, а ко второму причисляли весь остальной мир, точно так же как германо-романы противопоставляют Европу, то есть место своей деятельности, прочим странам. В культурно-историческом смысле то, что для германо-романской цивилизации — Европа, тем для цивилизации греческой и римской был весь бассейн Средиземного моря; и хотя есть страны, которые общи им обеим, несправедливо было бы, однако же, думать, что Европа составляет поприще человеческой цивилизации вообще или, по крайней мере, всей лучшей части ее; она есть только поприще великой германо-романской цивилизации, ее синоним, и только со времени развития этой цивилизации слово «Европа» получило тот смысл и значение, в котором теперь употребляется.

Принадлежит ли в этом смысле Россия к Европе? К сожалению или к удовольствию, к счастью или к несчастью — нет, не принадлежит. Она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного Древнего мира, — не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа. Не составляла она части возобновленной Римской империи Карла Великого, которая составляет как бы общий ствол, через разделение которого образовалось все многоветвистое европейское дерево, — не входила в состав той теократической федерации, которая заменила Карлову монархию, — не связывалась в одно общее тело феодально-аристократической сетью, которая (как во время Карла, так и во время своего рыцарского цвета) не имела в себе почти ничего национального, а представляла собой учреждение обще-европейское, в полном смысле этого слова. Затем, когда настал новый век и зачался новый порядок вещей, Россия также не участвовала в борьбе с феодальным насилием, которое привело к обеспечению той формы гражданской свободы, которую выработала эта борьба; не боролась и с гнетом ложной формы христианства (продуктом лжи, гордости и невежества, величающим себя католичеством) и не имеет нужды в той форме религиозной свободы, которая называется протестантством. Не знала Россия и гнета, а также и воспитательного действия схоластики, и не вырабатывала той свободы мысли, которая создала новую науку, не жила теми идеалами, которые воплотились в германо-романской форме искусства. Одним словом, она не причастна ни европейскому добру, ни

европейскому злу; как же может она принадлежать к Европе? Ни истинная скромность, ни истинная гордость не позволяют России считаться Европой. Она не заслужила этой чести, и если хочет заслужить иную, не должна изъяснять претензий на ту, которая ей не принадлежит. Только выскочки, не знающие ни скромности, ни благородной гордости, втираются в круг, который считается ими за высший; понимающие же свое достоинство люди остаются в своем кругу, не считая его (ни в каком случае) для себя унижительным, а стараются его облагородить так, чтобы некому и нечему было завидовать¹.

С этим отчасти могли бы согласиться и западники, сторонники признания за западной цивилизацией права на универсальность, но они бы непременно добавили «Россия пока не Европа», «Россия еще не Европа», из чего следует, что ее цель «*стать* Европой». Для Данилевского это, однако, не так. Он обращает внимание на то, что даже если в России появляются либералы, для Запада она его частью от этого не становится. Чтобы быть последовательным в «становлении Европой», необходимо *отказаться от русской идентичности*, радикально отвергнуть ее. Данилевский говорит:

Все европейские интересы должны сделаться и русскими. Надо быть последовательным: надо признать европейские желания, европейские стремления своими желаниями и стремлениями; надо жениться на них, *il faut les épouser*, как весьма выразительно говорят французы. Будучи Европой, можно, конечно, в том или другом быть не согласным в отдельности с Германией, Францией, Англией, Италией; но с Европой, то есть с самим собой, надо непременно быть согласным, надо отказаться от всего, что Европа — вся Европа — единодушно считает несогласным с своими видами и интересами, надо быть добросовестным, последовательным принятому на себя званию.

Какую же роль предоставляет нам Европа на всемирно-историческом театре?²

И вот здесь оказывается, что такой проевропейский поворот никак не улучшает положение России на практике в глазах тех же европейских держав. Никакой роли Запад России вообще не отводит. И если Россия пытается выступать носительницей «западноевропейского Просвещения» для других азиатских народов Востока, так тут же люди Запада обвиняют ее в колониализме и империализме, оставляя право на это только за собой. Отсюда вывод Данилевского: *Россия не только не Европа, но и не может и не должна становиться Европой*. Европа никогда не признает ее таковой, и тем самым любая попытка двигаться в этом направлении, имитируя романо-германский тип — особенно в период Модер-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 75—76.

² Там же. С. 77.

на — приведет к одностороннему *саморазрушению* русского общества и славянской цивилизации в целом.

Данилевский приход к заключению, что необходимо обосновать славянскую цивилизацию как новый тип, утвердить как собственную систему ценностей все то, что западные европейцы считают «отсталостью» или «неразвитостью», свободно и бескомпромиссно настаивать на основах собственного понимания мира. Романо-германский культурный тип находится в последней фазе своего становления, то есть в глубоком упадке («Запад гниет» признает Данилевский), в апатии отчаяния, что и выражается в нигилизме Модерна, а славянский мир — несмотря на богатую историю государств и религий, построенных славянами, — в целом лишь выходит из этнографической стадии и подходит к полноценному развёртыванию себя как *цивилизации*. Так, в ближайшем будущем должна возникнуть *славянская философия* и *славянская идеология*. Как и у первых славянофилов, важнейшими ценностями такой идеологии должны быть Православие, Самодержавие и Народность, но при этом Данилевский призывает особый акцент поставить именно на *народности*, на славянстве как особом историко-культурном и самобытном явлении. Именно *славянский народ совокупно должен стать субъектом новой цивилизации*. Эта цивилизация не должна совпадать с Российской Империей, хотя именно у русских, по мнению славянофилов, славянская идентичность развита и проявлена наиболее ярко. Данилевский предлагает Конфедерацию славянских народов со столицей в «освобожденном от турок Константинополе». И здесь его проект резонирует с представителями прямо противоположного идейного лагеря — прежде всего с анархистом Бакуниным (1814 — 1876), автором проекта «Всеславянской федерации» и участником Славянского конгресса в Праге в 1848 году, созванного по инициативе чешских панславистов. Сам Данилевский твердо стоит на позициях православия и монархии, но его внимание к славянам как носителям особой культуры делает его идеи — в определенной интерпретации — созвучными некоторым направлениям левой демократической и радикально революционной мысли.

Одной из характерных черт славянской идентичности Данилевский считает миролюбие и мягкость, что противостоит романо-германской воинственности и жесткости. Хотя в отношении русского государства и его идеологии этот критерий явно не подходит, славянское начало, напротив, им действительно отличается. Если поставить на этом акцент, то мы увидим, что Данилевский, строя проект будущей славянской цивилизации, ставит во главу угла свойства именно *народной* культуры, которую мы определяем как Логос Диониса — намного более инклюзивный и диалектический, нежели прямолинейный и эксклюзивный Логос Аполлона. Таким образом, в его оптике дуализм цивилизаций Россия — Европа можно с определенной степенью условности прочесть как *славянский Логос Диониса против романо-германского Логоса Аполлона*.

Сам Данилевский включает в славянскую идентичность православное христианство и монархизм, что соответствует, в свою очередь, Логосу Аполлона, но сам факт выделения «дионисийских» сторон славянского мировоззрения уже подготавливает почву для более внимательного анализа собственно народного уровня русского Логоса, и во многом объясняет созвучие с панславистскими проектами Бакунина и его сторонников. Если Хомяков видит в русском Логосе наследие иранского начала, воплощающего в себе культуру Света и духовной вертикали в противовес началу кушитскому, то есть Логос Аполлона, то Данилевский вплотную подходит к другому взгляду на глубинное русское мировоззрение, на сей раз прочитанное прежде всего с точки зрения простого народа. В этом смысле Данилевский сближается с Константином и Иваном Аксаковыми, более других славянофилов обращавших внимание именно на народность. Распространив особое мировоззрение русского крестьянства на весь славянский мир, Данилевский получает особый обращенный в будущее славянофильский проект — Всеславянский союз. Только в создании такого союза и состоит историческая миссия России. Данилевский формулирует эту цель в следующих словах:

Будучи чужда Европейскому миру по своему внутреннему складу, будучи, кроме того, слишком сильна и могущественна, чтобы занимать место одного из членов европейской семьи, быть одной из великих европейских держав, — Россия не иначе может занять достойное себя и Славянства место в истории, как став главой особой, самостоятельной политической системы государств и служа противовесом Европе во всей ее общности и целости. Вот выгоды, польза, смысл Всеславянского союза по отношению к России¹.

Федор Тютчев: русская поэтическая Империя

Идею создания Всеславянского союза под началом России разделял и широко продвигал великий русский поэт и славянофил Федор Иванович Тютчев (1803 — 1873). Хотя Тютчев особенно в своей поэзии подчеркивает особенность российского Логоса, как качественно отличающегося от западного (с его претензией на «общечеловечность»), откуда знаменитое

Умом — Россию не понять,
Аршином общим не измерить.
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить,²

он в целом стоит ближе к Хомякову и Киреевскому в определении русского Логоса, считая Россию последним оплотом консервативной вер-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 481.

² Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Институт русской цивилизации, 2011.

тикально-аполлонической цивилизации. Тютчев пишет незаконченное произведение с названием, аналогичным Данилевскому — «Россия и Запад», где также противопоставляет славянскую цивилизацию западноевропейской. При этом Тютчев под «Западом» имеет в виду современный ему Запад — Запад Просвещения и Модерна, который славянофилы однозначно отождествляли с фазой упадка западноевропейской идентичности. Апофеозом современного западноевропейского нигилизма, по Тютчеву, является Революция, понимаемая широко — как наступление антихристианской, антитрадиционной, материалистической, эгоистической культуры, воплощенной в либерализме, буржуазной идеологии, торговом строе, а также в демократии и социализме. Созвучие с Хомяковым проявляется и в том, что Тютчев видит в России именно вертикальное, аполлоническое (иранское, по Хомякову) начало, тогда как западноевропейская Революция видится как его прямая антитеза — то есть как начало кушитское (по Хомякову), как Логос Кибелы.

Уже давно в Европе существуют только две действительные силы: Революция и Россия. Эти две силы сегодня стоят друг против друга, а завтра, быть может, схватятся между собой. Между ними невозможны никакие соглашения и договоры. Жизнь одной из них означает смерть другой. От исхода борьбы между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на века вся политическая и религиозная будущность человечества¹.

Так, Тютчев определяет параметры Ноомахии, битвы двух сил. Тютчев описывает сущность каждой из сил в следующих словах:

Прежде всего Россия — христианская держава, а русский народ является христианским не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то еще более задушевному. Он является таковым благодаря той способности к самоотречению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция же прежде всего — враг христианства. Антихристианский дух есть душа Революции, ее сущностное, отличительное свойство. Ее последовательно обновляемые формы и лозунги, даже насилия и преступления — все это частности и случайные подробности. А оживляет ее именно антихристианское начало, дающее ей также (нельзя не признать) столь грозную власть над миром. Кто этого не понимает, тот уже в течение шестидесяти лет присутствует на разыгрывающемся в мире спектакле в качестве слепого зрителя².

Итак, *консервативная Россия борется против революционного Запада* как цивилизации Антихриста, и это, по Тютчеву, и есть высшее определение смысла эпохи. Это не просто защита российского статус-кво и «национальных интересов», это осознание России как *идеи*, как исто-

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Запад. С. 67.

² Там же. С. 68.

рического явления, как религиозной миссии. Снова как и в Допетровской идеологии у русского государства появляется высшая цель, и снова эта цель интерпретируется в эсхатологических терминах. Так, консервативный поворот XIX века постепенно дошел до того, что изначальная русская идеология — «Москва — Третий Рим», Святая Русь, русский аполлонический Логос опять оказался в центре внимания интеллектуальной элиты. При этом важно, что сам Тютчев был одновременно и высокопоставленным чиновником, и дипломатом, и философом, и мистическим поэтом, сочетая *русский профетизм* с высокой культурой и управленческой административной деятельностью. В этом мы видим наглядно, как меняется сама природа русской государственной элиты, насыщаясь — под влиянием славянофильства — мистическо-религиозным эсхатологическим духом. И по мере этого оппозиция западноевропейскому Модерну становится в этих кругах все более жесткой и ясно оформленной.

Тютчев видит неминуемый конец Запада.

Можно сказать, что Господь начертал его огненными стрелами на помянутых от бурь Небесах. Запад уходит со сцены, все рушится и гибнет во всеобщем мировом пожаре — Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 года, римское папство и все западные королевства, Католицизм и Протестантизм, уже давно утраченная вера и доведенный до бессмыслия разум, невозможный отныне порядок и невозможная отныне свобода. А над всеми этими развалинами, ею же нагроможденными, цивилизация, убивающая себя собственными руками...¹

Это уже не гниение, а падение в бездну. Вместе с Западом, пораженным Революцией, духом Антихриста до той степени, что они — Запад и Антихрист — становятся *синонимами*, рушится аполлоническая вертикаль христианства и греко-римской традиции. Но для Тютчева это не конец, а скорее явное доказательство того, что отныне преемственность аполлонического начала должна взять на себя Россия и сплотившийся вокруг нее славянский мир. Тютчев заканчивает свою программную статью «Россия и Революция» такими словами:

И когда над столь громадным крушением мы видим еще более громадную Империю, всплывающую подобно Святому Ковчегу, кто дерзнет сомневаться в ее призвании, и нам ли, ее детям, проявлять неверие и малодушие?...²

Строительство этой новой «громадной Империи» Тютчев видит через победу над Османской Империей и захват Царьграда. Как Всеславянский союз Данилевского, будущая славянская Империя Тютчева призвана сделать Царьград новой столицей. Тютчев нагнетает визионерское пророчество о будущем в своем стихотворении «Рассвет».

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Запад. С. 80.

² Там же.

Не в первый раз кричит петух;
Кричит он живо, бодро, смело;
Уж месяц на небе потух,
Струя в Босфоре заалела.
Еще молчат колокола,
А уж восток заря румянит;
Ночь бесконечная прошла,
И скоро светлый день настанет.
Вставай же, Русь! Уж близок час!
Вставай Христовой службы ради!
Уж не пора ль, перекрестясь,
Ударить в колокол в Царьграде?
Раздайся благовестный звон,
И весь Восток им огласится!..
Тебя зовет и будит он, —
Вставай, мужайся, ополчися,
В доспехи веры грудь одень,
И с Богом, исполни державный!..
О Русь, велик грядущий день,
Вселенский день и православный!¹

В другом стихотворении «Русская география» Тютчев намечает границы будущей Империи, которая возникнет в ходе великой войны против Антихриста.

Москва и Град Петров, и Константинов Град —
Вот царства Русского заветные Столицы...
Но где предел ему? и где его границы —
На север, на восток, на юг и на закат?..
Грядущим временам судьбы их обличат...
Семь внутренних морей и семь великих рек...
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...
Вот царство Русское... и не прейдет вовек,
Как то провидел Дух, и Даниил предрек...²

Здесь мы видим прямую отсылку к теории Четырех мировых царств, играющей важнейшую роль в христианском понимании логики истории. Пророк Даниил в толковании сна Навуходоносора, который в русской традиции подчас отождествляется с первым царем мира, где тот видел колосса с золотой головой, серебряными плечами, медными бедрами и железными ногами, истолковывает это как *четыре мировые царства*³. Четвертым и последним — железным — царством является

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Запад. С. 198 — 199.

² Там же. С. 198.

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

Рим. Но Тютчев в духе классического Допетровского мировоззрения Московской Руси признает *translatio Imperii* и переход мистико-исторической функции Рима на Константинополь, а затем и на Москву. Так славянская Империя будущего восстанавливает полюс и пропорции подлинного христианства в его *имперском* измерении. Захват Константинополя станет решающим и финальным эсхатологическим шагом к ходе передачи русским вселенской миссии. Россия станет дважды Римом, после чего от Революции и Антихриста (возможно) будет освобожден и Первый Рим. Великая эсхатологическая битва ведется Россией не против Османской Турции или европейских держав. Это *битва с Антихристом*, и поэтому она имеет универсальное значение для всего человечества. Это война человека, сохраняющего свои связи со своим богочеловеческим основанием и воплощающего духовную вертикаль в созидании по-настоящему и в полном смысле слова Священной Империи, Империи Конца, с врагом рода человеческого, с сыном погибели, на пути которого стоит катехон — удерживающий, последний русский царь.

Владимир Ламанский: геополитика славянского мира

К поздним славянофилам относится выдающийся русский этнограф и лингвист Владимир Иванович Ламанский (1833–1914), посвятивший себя изучению славянских народов и их традиций¹. Ламанский был сторонником Всеславянского союза в духе ранних славянофилов и Данилевского и так же, как и Данилевский, считал, что следует объединять славянскую культуру с греческой. Полностью принимал он и проект новой греко-славянской Империи Ф. Тютчева.

Исходя из этих предпосылок, Ламанский развил теорию *трех миров евразийского материка*², согласно которой на его территории следует располагать не две цивилизации — европейскую и азиатскую, но три, где третьей — промежуточной — является греко-славянская цивилизация. Ее-то, по мнению Ламанского, и следует оформить в будущем как самостоятельную политическую силу — Империю или панславянскую федерацию, как *третий полюс* евразийского пространства. Позднее идеи Ламанского вдохновили русских евразийцев, которые представляли собой развитие славянофильской идеологии в XX веке³.

Наметив вслед за Хомяковым и Данилевским круги древних и современных историко-культурных типов и признавая их циклический характер, при анализе современной ему карты цивилизаций на территории евразийского континента Ламанский приходит к следующему выводу:

¹ Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка // Ламанский В.И. Геополитика панславизма.

³ Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.

Вглядываясь ближе во внешний вид, состав населения и историко-культурный характер Азийско-Европейского материка, мы заметим в нем три крупные части, три великих отдела или мира, каждый со своими, исключительно ему свойственными, географическими, этнологическими и историко-культурными особенностями.

Отправляемся ли мы с крайнего запада так называемой Европы на восток или с юга собственной Азии на север и запад, по мере удаления нашего от центров чисто европейской или чисто азиатской жизни и образованности мы приближаемся к тем странам Европы и Азии, которые, включая в себя много элементов чисто европейских и чисто азиатских, имеют, однако, в общем, свой особый тип, носят на себе особый характер. Этот тип или характер довольно резко отличает эти страны от собственной Европы и от собственной Азии¹.

Таким образом, греко-славянский мир получает вполне конкретное геополитическое измерение: это пространство Балкан, Восточной Европы на западе и российские владения в Азии — вплоть до Тихого океана. Это пространство Ламанский называет *Средним миром*. Культура Среднего мира имеет различные — как европейские, так и азиатские черты.

Предполагаем на первый раз хорошо известным и достаточно определенным понятие историко-культурных характеров 1) собственной, или так называемой западной, т. е. романо-германской или католическо-протестантской Европы и 2) собственной Азии, с древними и средневековыми цивилизациями ее исторических племен и народов и с варварством и полудикостью ее разнообразных племен и народов неисторических или полуйсторических. Мы, таким образом, можем в обозначении указанных разновидностей или главных отделов Азийско-Европейского материка ограничиться пока следующими терминами: 1) собственная Европа, 2) собственная Азия и 3) средний мир, т. е. ненастоящая Европа и ненастоящая Азия. Вступая в пределы этого среднего мира из Азии, мы должны сказать, что тут Азия кончается, но Европа еще не начинается; точно так же, вступая в него из Европы, мы вправе сказать: здесь кончается Европа и еще не начинается Азия. Ближайшее обозначение границ и внутренних признаков этого среднего мира между собственной Европой и собственной Азией, этого Востока для Европы и Севера и Запада для Азии, может помочь нам найти более подходящее и меткое для него название, точнее определить давно отыскиваемые и вообще трудно находимые границы между настоящими Европой и Азией и вместе с тем привести нас к более ясному пониманию и более верному разделению так называемой средней и новой истории человечества².

¹ Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 185.

² Там же. С. 185 — 186.

Наличие Среднего мира принципиально меняет все, поскольку намечает не просто географическую зону, не подлежащую системе оценок, устоявшихся на Западе, но и особый *горизонт культуры*, которая могла (и, по Ламанскому, должна) выдвинуть собственные критерии, собственную философию и собственное мировоззрение, чьи корни уходят в православие и в этническом смысле опираются преимущественно на славянские народы России и Восточной Европы. Ламанский так описывает эту историческую общность:

Не отождествляя и не сливая с Россией прилежащих к ней земель славянских и православных, мы не можем, однако, с точки зрения этнологической и историко-культурной, даже политической, не причислять их к одному с ней разряду или миру и должны отделять их и от мира собственно азиатского и от мира собственно европейского. От первого они отличаются, подобно России и собственной Европе, своей христианской культурой. От Европы значительная часть их отличается принадлежностью своей не к западному, а к восточному христианству. Остальная же часть, обращенная в западное христианство, как поляки, словаки, чехи, мораване, словенцы и хорваты, резко отделяется от своих западных соседей и единоверцев, немцев и итальянцев, глубокой взаимной антипатией, разностью языков и характеров, противоположностью национальных интересов. Напротив, со своими восточными соседями, русскими, сербами, болгарами, они тесно связаны общностью исторических судеб, культурных и национальных интересов, величайшим сходством языков и нравов. В течение средних веков, когда на религиозные различия и сходства обращалось такое большое внимание, западные иноплеменники, немцы, итальянцы, поражаемые этим сродством славян западных и восточных, давали им безразлично одно общее название, именую их всех общим именем — *чужеродцами, варварами, сарматами, вендами, славянами*, а огромное пространство земли, занятое славянами, вместе с различными инородцами — албанцами, волохами, мадьярами, финнами, литовцами, прозывая одним словом — *Славией, Славенией или Славонией*¹.

Ламанский предлагает наделить эту культурную область геополитическим и идеологическим измерением, превратив славянство из исторической и этнографической реальности в *новую Империю*, основанную на особых религиозно-этнических и мировоззренческих началах. Тем самым он придает панславистским идеям, развивавшимся среди хорватов, болгар, сербов и чехов еще до появления русских славянофилов², а также собственно славянофильским интуициям русских консерваторов окончательное оформление.

¹ Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 206 — 207.

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

Однако в отношении к русской истории Ламанский занимает скорее либеральную позицию. Так, он отвергает линию Иосифа Волоцкого с его «Просветителем» и митрополита Геннадия с его циклом преданий о Белом клобуке и встает на сторону нестяжателей — как они интерпретировались в русской культуре XIX века в духе либерализма и противников полноценного самодержавия. Тем самым Ламанский несколько отклоняется от аполлонической линии русского Логоса и от эсхатологических мотивов Московской идеи. В центре его внимания *этническая культура* славянских народов, а также других народов, тесно связанных со славянами — греков, балтов, венгров и румын на западе, а также тюрок и монголов на востоке. Ламанский ставит в центре внимания не столько государство, сколько народ, и его глубокое внимание к славянскому фольклору и изучению славянского быта помещает его в область влияния Логоса Диониса.

Вместе с тем Ламанский, предвосхищая евразийцев, жестко критикует русский национализм и как искусственное и скопированное с Запада явление, и как проявление глухоты и безразличия к многообразию культурных традиций — прежде всего славян, но также и других этнических групп в высокомерной попытке заменить их «русификацией».

Константин Леонтьев: возрождение русского византизма

Среди славянофилов выделяется фигура русского философа Константина Леонтьева (1831 — 1891). Хотя Леонтьев разделял со славянофилами радикальное отвержение Запада и западничества, стоял на жестких консервативных позициях и выступал категорически против либерализма, демократии и социализма, и на этом основании причислялся к славянофилам, он был не согласен со славянофилами в отношении славянства и его перспектив.

В отношении логики исторического процесса Леонтьев также соглашается с Данилевским и признает множественность культурно-исторических типов и цикличность их становления. Культуры и народы управляются законом: от первоначальной *простоты* к *цветущей сложности* и от цветущей сложности к вторичному *упрощению*. Сложность соответствует индивидуации, развитию всех творческих возможностей, заключенных в изначальном равновесии. Но по достижении предела этой сложности начинается процесс упадка, а в дряхлости и смерти снова восстанавливается равновесие. Поэтому Леонтьев ненавидел равенство (как смерть) и прославлял аристократическое неравенство как высшую форму жизни. Это он применял к истории различных народов и прославлял цветущую сложность везде, где ее обнаруживал.

Леонтьев придерживался строго имперских воззрений и тяготел к мистической стороне православной традиции. Он сам посетил Афон,

а позднее многократно навещал русский центр исихазма Оптину пустынь и даже на время поселился там. В конце концов, он сам принял монашеский чин в скиту Иоанна Предтечи с именем Климент. Духовным отцом и наставником Константина Леонтьева в Оптиной пустыни стал знаменитый старец Амвросий Оптинский (1812—1891).

На Леонтьева повлияло пребывание в Османской Империи в качестве консула, где он познакомился как с турецкой культурой, так и с греками и другими народами Балкан. Кроме того, он с большим интересом занимался византийской историей, с памятниками которой он получил возможность познакомиться. В результате Леонтьев пришел к ряду выводов, нетипичных для остальных славянофилов, изложенных прежде всего в сборнике статей «Восток, Россия и славянство»¹.

Константин Леонтьев представляет собой наиболее яркого и последовательного защитника аристократического начала — и шире, Логоса Аполлона. Он признает славянофильскую триаду, но акцент ставит на Православии и Самодержавии, а не народности — как Аксаков и отчасти Данилевский и Ламанский. В своей программной статье «Византизм и славянство» Леонтьев пишет:

Сильны, могучи у нас только три вещи: Византийское Православие, родовое и безграничное самодержавие наше, и может быть наш сельский поземельный мир².

Но если Православие и Самодержавие для Леонтьева являются абсолютными и безусловными ценностями, то в отношении сельского мира он не так уверен. Он соглашается со славянофилами и в этом, но явно нехотя. Византизм, Самодержавие и иерархическая вертикаль вызывают у него намного более однозначную симпатию. При этом он возводит все наиболее сильные стороны русской истории прежде всего к Византии. Так, он говорит:

Византийские идеи и чувства сплестили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на великокняжеском знамени верующие войска Дмитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь Московская уже не прежняя раздробленная, растерзанная Русь!

Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмели-

¹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: В 2 т. М.: Типография И.Н. Кушнерев и К., 1885—1886.

² Там же. Т. 1. С. 98.

лась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости!¹

Византизм, по Леонтьеву, стал не только ядром русского религиозно-мировоззрения, но и основой Самодержавия.

Я хочу сказать, что царизм наш, столь для нас плодотворный и спасительный, окреп под влиянием православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры².

При этом византизм для Леонтьева не просто прошлое, но и будущее, являясь в каком-то смысле вечным, неизменным основанием русской идентичности (в ее аристократическом, государственно-религиозном аспекте). Леонтьев пишет по этому поводу:

С какой бы стороны мы ни взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидим, что византизм, т. е. Церковь и царь, прямо или косвенно, но во всяком случае глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма.

Сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия, одним словом, все живое у нас сопряжено органически с родовой монархией нашей, освященной православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной.

Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым вначале, славянским материалом.

Изменяя, *даже в тайных помыслах наших*, этому византизму, мы погубим Россию. Ибо тайные помыслы, рано или поздно, могут найти себе случай для практического выражения³.

Таким образом, византизм есть глубинная константа русского Дазайна в его аристократическом измерении. Отречься от нее равнозначно совершению фатального выбора в пользу исторического небытия.

Византийское влияние многократно укрепило государственный Логос, описываемый Леонтьевым в чисто аполлонических терминах. Так, Леонтьев воспекает царизм и аристократию в целом:

У нас родовой наследственный царизм был так крепок, что и аристократическое начало у нас приняло под его влиянием служебный, полуродовой, слабородовой, несравненно более государственный, чем лично феодальный, и уже нисколько не муниципальный характер. Известно, что местничество носило в себе глубоко служебный государственный, чиновничий характер. Гордились бояре службой царской своих отцов

¹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. С. 98.

² Там же.

³ Там же. С. 104.

и дедов, а не древностью самого рода, не своей личностью, не городом, наконец, или замком, с которыми бы сопряжены были их власть и племя¹.

Леонтьев не следует за славянофилами в их критике Петровских реформ. Он не останавливается на критике раннего западничества и, более того, видит в Петре и Екатерине II (которых традиционалисты-староверы, чей византизм Леонтьев признает, считали «царями-антихристами»²) лишь укрепление иерархической вертикали, считая позитивной и роль дворянства, и расслоение сословий.

Усилия царей рода Романовых и самые резкие преобразования Петра изменили лишь частности, сущность не могла бы быть изменена.

Ранги, введенные Петром, казалось бы, демократизировали дворянство в принципе. Всякий свободный человек мог достичь чинов, служа Царю (т. е. государству). Но оказалось на деле иное, дворянство этим больше выделялось из народа, фактически аристократизировалось, особенно в высших своих слоях.

До Петра было больше однообразие в социальной, бытовой картине нашей, больше сходства в частях; с Петра началось более ясное, резкое расслоение нашего общества, явилось то разнообразие, без которого нет творчества у народов. Петр, как известно, утвердил еще более и крепостничество. Дворянство наше, поставленное между активным влиянием царизма и пассивным влиянием подвластных крестьянских миров (ассоциаций), начало расти умом и властью, несмотря на подчинение царизму.

Осталось только явиться Екатерине II, чтобы обнаружилились и досуг, и вкус, и умственное торжество, и более идеальные чувства в общественной жизни. Деспотизм Петра был прогрессивный и аристократический, в смысле вышеизложенного расслоения общества. Либерализм Екатерины имел решительно тот же характер. Она вела Россию к цвету, к творчеству и росту. Она усиливала неравенство. Вот в чем главная ее заслуга. Она охраняла крепостное право, целостность мира, общины помещельной, распространяла даже это право на Малороссию и, с другой стороны, давала льготы дворянству, уменьшала в нем служебный смысл и потому возвышала собственно аристократические его свойства — род и личность; с ее времени дворянство стало несколько независимее от государства, но по-прежнему оно преобладало и господствовало над другими классами нации³.

Здесь ясно видна вся глубина отличия Леонтьева от славянофилов. Он отнюдь не противопоставляет Московскую Русь Санкт-Петербургской России, но видит между ними *преемственность*, воплощенную в иерархии. Для Леонтьева любое неравенство — прекрасно, так как

¹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. С. 95.

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

³ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. С. 95–96.

отражает принцип иерархии, священноначалия. В этом можно увидеть и его влечение к монашескому созерцанию. «Ареопагитики» обосновывали иерархию ангелов как выражение метафизической логики исхода и возвращения к Единому, но сами ангельские миры выступали как прообразы (идеи) для всего космоса и для человеческого общества — прежде всего для Церкви. Но в византийской мысли не только Церковь воспроизводит небесное священноначалие, но и Империя. Поэтому неравенство, понятое как иерархия, есть общий принцип всякой духовной и космической гармонии.

При этом Леонтьев отождествляет самодержавие и абсолютизм. Это могло бы стать прямым национализмом, копирующим западные образцы, если бы не подчеркивание православия и византийской традиции. Для Леонтьева пока русские цари оставались православными, — пусть формально, — сама парадигма русской политики продолжала находиться в контексте византизма. Именно это и сделало возможным консервативный поворот XIX века.

Главное для Леонтьева — это отбросить западный либерализм и любой намек на демократию. Если для этого придется несколько ущемить права народа, то он с готовностью идет на это. Поскольку принципиальным является не имманентное благополучие, но *верность трансцендентной солярной вертикали*. Так, в Леонтьеве снова пробуждается классический для русского историка княжеский субъект, опирающийся при этом на глубины византийской монашеской исихастской мистики и, следовательно, осуществляющий полноту собственной обоснованности в бездне Нетварного света.

Столь же оригинальны взгляды Леонтьева и на Османскую Империю. Большинство славянофилов негативно относились к туркам и мечтали об освобождении славян, греков, других православных народов и, в конце концов, о взятии русскими Царьграда, где и должна была находиться столица новой Империи (Ф. Тютчев) или Всеславянской Федерации (Н. Данилевский). Леонтьев же, напротив, обнаружил близость между русскими и турками, поскольку у обоих народов существовала строгая иерархия, верность традиционным устоям и принципам. Русские и турки сохранили *чувство сакрального*, безвозвратно утраченное Западом, а также подчас и балканскими народами, сражающимися против турков при поддержке того же просвещенского либерально-демократического Запада, который Леонтьев люто ненавидел. Леонтьев излагает следующий чрезвычайно необычный взгляд на мусульман Османской Империи:

Любопытно, что с тех пор, как мусульмане в Турции ближе ознакомились и с Западом, и с нами, мы, русские, несмотря на столько войн и на старый антагонизм наш с Турцией, больше нравимся многим туркам и личным, и государственным характером нашим, чем западные ев-

ропейцы. Церковный характер нашей Империи внушает им уважение; они находят в этой черте много сходства с религиозным характером их собственной народности. Наша дисциплина, наша почтительность и покорность пленяют их; они говорят, что это наша сила, завидуют нам и указывают друг другу на нас как на добрый пример. Если бы турецкое правительство ушло с Босфора, а турки бы ушли не все за ним с Балканского полуострова, то, конечно, они всегда бы надеялись на нас как на защитников против тех неизбежных притеснений и оскорблений, которым бы подвергались они от вчерашних рабов своих, югославян и греков, вообще довольно жестоких и грубых.

Турки и теперь, по личному вкусу, предпочитают нас и болгарам, и сербам, и грекам. Чиновники наши на Востоке, монахи афонские и раскольники дунайские (турецкие подданные) вообще туркам нравятся больше, чем европейцы западные и чем подвластные им славяне и греки¹.

Это не просто частные наблюдения, но схватывание глубинной оппозиции между парадигмой Традиции, к которой относятся еще и в XIX веке русское и османское общества, и парадигмой Модерна, окончательно и бесповоротно утвердившейся в этом веке в Западной Европе. Снова оживают в Леонтьеве тезисы Ивана Пересветова о «правде» и «вере»². Вера разделяет русских и турок, но «правда» сближает. Оба общества, по Леонтьеву, являются вертикальными, трансцендентно ориентированными — самодержавными и религиозными, категорически отвергающими западные либерализм и демократию.

Столь же необычным является отношения «славянофила» Леонтьева к славянам. Леонтьев категорически отвергает само наличие славизма как общего для славянских народов начала. Он пишет:

Я только заявляю данные, чтобы подтвердить ими ту общую мысль мою, что есть славянство, но что славизма, как культурного здания, или нет уже, или еще нет; или славизм погиб навсегда, растаял, вследствие первобытной простоты и слабости своей, под совокупными действиями католичества, византизма, германизма, ислама, мадьяров, Италии и т. п., или, напротив того, славизм не сказал еще своего слова и таится, как огонь под пеплом, скрыт незримо в аморфической массе племенного славянства, как зародыш архитектуры живого организма в сплошном желтке, и не доступен еще простому глазу.

Быть может, все быть может! Но кто угадает теперь особую форму этого организованного, проникнутого общими идеями, своими мировыми идеями, славянства? До сих пор мы этих общих и своих всемирно-оригинальных идей, которыми славяне бы отличались резко от других наций и культурных миров, не видим. Мы видим вообще что-то отрица-

¹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. С. 102.

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

тельное, очень сходное с романо-германским, но как-то жиже, слабее всё, беднее¹.

Главный вывод Леонтьева в отношении славян состоит в том, что он утверждает: *славянской идеи не существует*.

Общая идея европеизма ясна и соответствует одной, так сказать, органически связанной исторической картине.

Где же подобная, ясная, общая идея славизма? Где соответственная этой идее яркая и живая историческая картина?²

Леонтьев таким образом противопоставляет панславизм византизму. В этом он подходит к важнейшей ноологической границе. Мы видели, что интерес славянофилов к народу, третьей составляющей славянофильской триады, представляет собой движение в сторону Логоса Диониса, который определяет тайное мировоззрение русского — шире, славянского — крестьянства³. В значительной степени это касается и собственно панславистских проектов, где акцент ставится именно на *этнокультурном* сходстве славян. Именно это и позволяет таким крайним революционерам, как Михаил Бакунин, поддерживать панславизм как демократическое и анархистское явление. Самоорганизация сельской общины, которая и является самым распространенным и самым естественным образом жизни славянских земледельцев, не предполагает трансцендентной вертикали и вполне может быть самодостаточной. Леонтьев как выразитель радикального Логоса Аполлона тонко чувствует это и поэтому сторонится народности и жестко выступает против панславизма. Он защищает государственный Логос русской идентичности, идентифицируя его с византизмом, что включает в себя с необходимостью две главные составляющие — православие и самодержавие, что и было фундаментом русской идеологии вплоть до реформ Петра. Но и эти реформы, и сам феномен абсолютизма Леонтьев интерпретирует как аполлоническое явление, что дает ему возможность полностью поддерживать существующую монархию и призывать лишь к ее укреплению, радикализации и «вертикализации» вопреки любым либеральным, демократическим и конституционным инициативам, исходящим как сверху, так и снизу. Так, Леонтьева можно считать самым ярким и радикальным представителем Логоса Аполлона в России XIX века, нашедшим для него самые яркие и убедительные формы выражения.

Исторически Леонтьев оказался совершенно прав: пойдя на компромиссы с либеральным западничеством, русская монархия не смогла ни сохранить себя, ни защитить вверенную ей страну, а славянские народы, освободившись от Османской Империи, не построили никакой само-

¹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1.

² Там же. С. 108.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

бытной цивилизации, но перессорились между собой и, в конце концов, стали периферийной зоной Европы.

Славянофилы и философия

Любомудры и славянофилы заложили основы русской философии. Именно в этом контексте она и могла, и должна была возникнуть, поскольку западники лишь повторяли философские идеи западноевропейского Модерна, причем преимущественно «прогрессивного» и буржуазного — англо-французского¹, где преобладали либерализм и демократия, в то время как немецкий романтизм, классическая философия Фихте, Шеллинга и Гегеля и органический подход к обществу (в духе Рюттера) вдохновляли именно славянофилов. Так, англо-французский Запад привел западников к простой имитации Европы Нового времени и заблокировал становление самобытной мысли, тогда как немецкий романтизм и консерватизм вдохновляли славянофилов на построение собственных оригинальных философских учений, не следуя строго за немецкой мыслью, но напротив, ища опору в русской традиции и культуре. Именно славянофилы предприняли попытку систематизировать знания о различных цивилизациях и найти среди них место для особой цивилизации — русско-славянской. Поэтому утверждение собственной идентичности отнюдь не предполагало замкнутости в пределах России. Напротив, поиск этой идентичности требовал собственного взгляда на все народы и культуры, на всю мировую историю, поскольку *русская идея* приобретала смысл только в сопоставлении с этим целым — но с целым, осмысленным по-русски.

Так, славянофилы пришли к фундаментальным выводам:

- русская философия может быть только *православной* (с учетом мистического созерцательного ареопагитического и исихастского измерения, все еще живого в традиции русских и греческих старцев);
- русская философия может быть только *имперской и самодержавной*, основанной на катехонической и эсхатологической интерпретации самого института монархии;
- русская философия может быть только *народной или всеславянской* (с этим, правда, не согласились бы Одоевский и Леонтьев).

Таким образом, славянофилы обосновали и описали *философскую территорию*, соответствующую идентичности русского Дазайна — с двумя его полюсами — государственным и народным, и представляющую собой суперпозицию двух Логосов — Аполлона и Диониса. При этом они жестко и бескомпромиссно отвергли западноевропейский Модерн — либерализм, демократию, научную картину мира, основанную на материализме и радикальном имманентизме, то есть Логос Кибелы. Русская философия, согласно славянофилам, должна быть аполлониче-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

ской (подчас в сочетании с Логосом Диониса, угаданном в народе, крестьянстве и славянах в целом) и жестко противостоящей Логосу Кибелы.

Споры славянофилов и западников, составлявшие суть интеллектуальной истории XIX века, были спорами о самой *возможности русской философии*, поскольку для западников никакой особой русской философии просто не могло существовать. Единственная универсальная философия в их глазах была создана и развивалась на современном Западе, и задача русских мыслителей была лишь в том, чтобы верно и преданно следовать в этом направлении, стараясь наверстать историческое отставание и включиться в интеллектуальную судьбу Западной Европы. Поэтому западники старались копировать европейские либерально-демократические идеи в политике, материализм и эмпиризм в науке, утилитаризм в этике, индивидуализм и рационализм в гносеологии и т. д. Западники последовательно защищали и продвигали в России Логос Кибелы и сопутствующий ему титанизм, тогда как славянофилы представляли собой духовную армию Аполлона в союзе с Дионисом. Таким образом, Ноомахия в России XIX века по-настоящему бушевала, и эта борьба идей во многом предопределила содержание последующих веков.

Глава 13. Аполлон в Серебряном веке

Логос Аполлона и Логос Диониса на первом этапе становления русской философии

Любомудры и славянофилы, поставившие своей целью создание русской философии и подготовившие для этого теоретическую базу, заключающуюся в том, что такая философия может быть только православной, имперской и народной, фактически справились с этой миссией. Следующее поколение русских мыслителей — и прежде всего Владимир Соловьев (1853 — 1900), сын того самого историка-либерала и западника Сергея Соловьева (1820 — 1879), с которым отчаянно полемизировали славянофилы, — стало создавать русскую философию в соответствии с этими установками, хотя они и получили у разных авторов совершенно различное толкование. Но здесь следует учесть одно важнейшее ноологическое обстоятельство: чем больше внимания русская мысль уделяла простому народу, тем больше баланс Логоса смещался в сторону дионисийского начала, отступая от радикальной вертикальности аполлонизма. Вся разночинская культура по мере своего становления представляла собой громадный тектонический сдвиг, в ходе которого постепенно обнаруживался самостоятельный горизонт русского крестьянского Дазайна, в корне отличный от классического аполлонизма консервативных и даже консервативно-революционных русских элит. Эти опасения легко читаются у Леонтьева, который предпочел бы остановиться на православии и самодержавии, совершенно точно чувствуя определенную ноологическую опасность, *исходящую из народной среды*. Русский Логос Диониса мы будем рассматривать в отдельной части этого тома «Нооматии», но сразу следует сказать, что расширение его влияния на русское общество в целом шло постепенно и подчас незаметно, по мере того как все большее число выходцев из простого народа проникало в интеллектуальную и отчасти административную элиту Российской Империи, получая доступ к образованию и просвещению, и по мере того, как в обратном направлении к народу тяготело все больше представителей княжеской и дворянской элиты. Это и вело к появлению такого явления, как «русская интеллигенция», что в буквальном смысле означало «русский мыслящий класс». Этот класс был разночинским по своей сути, а следовательно, представлял собой территорию встречи государственного Логоса с народным. В том случае, когда мы имеем дело с консервативной и славянофильской аристократией, это означало сближение Логоса Аполлона с Логосом Диониса. Когда же элита представляла западников и ученых материалистической ориентации, то носители Логоса Кибелы старались пробуждать в крестьянском сознании наиболее глубокие и архаические пласты *матриархального бессознательного*, поощряя

еретические движения и бунтарские настроения. В этом случае Логос Кибелы вступал в контакт с Логосом Диониса, стараясь сдвинуть его в сторону своего — черного — предела, на границу с Логосом Кибелы. Так русская интеллигенция стала многоуровневым явлением, где между собой столкнулись все три Логоса.

Русская философия, уже потому, что она претендовала на уникальность и особенность, представляла собой прежде всего сближение Логоса Аполлона с Логосом Диониса. Поэтому она была сущностно религиозной, имплицитно имперской (по крайней мере патриотической) и народной одновременно. Но уже в Соловьеве, наряду с его платонизмом, мы видим не просто появление Логоса Диониса, но его *преобладание*, что и заставляет рассмотреть нас русскую религиозную философию, почти тождественную софиологии, в той части этого тома «Ноомахии», которая посвящена Логосу Диониса. Софиология не является чистым дионисийским явлением, так как содержит в себе множество аполлонических черт. Но все же по сравнению с любомудрами и славянофилами в ней намного больше народного мистицизма. Несмотря на то что Соловьев и его последователи оперируют с богословскими и философскими теориями вполне вертикального типа, глубинный дух софиологии представляет собой выражение именно *дионисийской инклюзивной диалектики*, с существенным отступлением от жесткого и строго эксклюзивистского аполлонизма.

Мы неоднократно говорили в других томах «Ноомахии», что в индоевропейском контексте найти культуру или даже явление, которое бы отражало чисто дионисийскую структуру, практически невозможно. У всех индоевропейских народов, а также у их туранских наследников (алтайцев и уральцев) аполлоническое начало настолько сильно и в такой степени преобладает, что индоевропейский дионисизм никогда не бывает чистым, являясь скорее *аполлоно-дионисизмом*, представляя собой союз этих двух Логосов при имплицитном признании приоритета патриархального начала — вертикального в Логосе Аполлона и горизонтального, но центростремительного в Логосе Диониса. Лишь в китайской цивилизации мы обнаружили полную и совершенную доминацию Логоса Диониса в ее самой устойчивой и сбалансированной форме¹, также отклоняющейся время от времени от равновесия, но всякий раз восстанавливающей его. Поэтому большинство явлений, подпадающих под Логос Диониса, в индоевропейском контексте следует строго говоря считать *аполлоно-дионисийским синтезом* в различных пропорциях. И поэтому когда мы говорим о Логосе Диониса в русском народе, надо это учитывать изначально. Он никогда не бывает чистым, и всегда содержит значительное число аполлонических элементов. Это в полной мере касается русской философии XIX века и ее продолжения в XX веке.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.

Однако эта неустойчивость Логоса Диониса в определенных случаях может разрешаться и в пользу Логоса Кибелы. Так как эти два Логоса вообще долгое время не различались, в контекст дионисизма помещались как собственно дионисийские тенденции и гештальты, так и элементы прадионисийства, о чем писал Вячеслав Иванов¹ (1866 — 1949), то есть Логоса Кибелы. Следовательно, в некоторых случаях «народность» в разночинской культуре русской интеллигенции приводила к тому, что в ней начинало доминировать титаническое и гипохтоническое начало. Ярче всего мы видим это в философии Общего Дела Николая Федорова² (1829 — 1903), у которого по контрасту с Владимиром Соловьевым и софиологами мы встречаем не альянс Логоса Аполлона с Логосом Диониса, а смещение Логоса Диониса в сторону Логоса Кибелы. Логосу Кибелы в истории русской мысли и ее форм мы посвящаем отдельную часть этого тома «Ноомахии», но и здесь чистые формы мы едва ли сумеем найти, поскольку в данном случае и этот Логос подчас почти незаметно перетекает в особое хтоническое дионисийство.

Николай Гумилев: эсхатология княжеского субъекта

Эти соображения следует учитывать при анализе русской культуры Серебряного века, которая находилась под определяющим влиянием русской религиозной философии — прежде всего софиологии Владимира Соловьева, повлиявшей практически на всех мыслителей, поэтов, литераторов, художников и музыкантов этого направления. Однако Серебряный век в целом в то же время представлял собой еще больший по сравнению с Соловьевым сдвиг в сторону Логоса Диониса, завершая собой логически этапы становления русской разночинской интеллигенции. При этом здесь снова следует прежде всего учитывать сложность и неустойчивость русского Диониса. Базовая интуиция инклюзивности и особого уникального мировоззрения русского крестьянства — с Субъектом-Ветром, переплетением мира живых и мертвых, динамикой сакрального восприятия окружающего мира и самого времени — тяготела одновременно к двум полюсам — *аполлоническому*, воплощенному в православии, мистицизме и патриотизме, и *гипохтоническому*, представленному как западническим и научным материализмом доминирующей образовательной эписпемы, так и сектантско-еретическими или напрямую богоборческими мотивами, уходящими корнями в глубины славянской Нави³.

По этим причинам Логос Аполлона в Серебряном веке в чистом виде почти отсутствует, несмотря на то что он был одним из символов этого времени, и журнал с названием «Аполлон», издававшийся в Санкт-Петербурге в 1909 — 1917 годах, был трибуной самых ярких представителей это-

¹ Иванов В. Дионис и прадионисийство. М.: Алетея, 1994.

² Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995 — 2004.

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

го течения. В этом журнале поэтическим отделом заведовал величайший русский поэт, которого можно безоговорочно отнести к Логосу Аполлона — Николай Степанович Гумилев (1886 — 1921). Позднее по инициативе Гумилева было создано поэтическое движение акмеистов, основавшее издательство с символическим названием «Гиперборей», но далеко не все его участники были носителями аполлонического начала, как Гумилев, хотя в большинстве своем также были великими поэтами — жена Гумилева Анна Ахматова (1889 — 1966), Сергей Городецкий (1884 — 1967), Михаил Кузмин (1872 — 1936), Осип Мандельштам (1891 — 1938) и другие.

Николай Гумилев, так же как и все поэты Серебряного века, был глубоко погружен в софиологическую мистику женского начала, в гностический контраст между духовным миром и телесным творением, а также испытывал большой интерес к зловещему и двусмысленному гештальту Люцифера. Однако он отличается кристальной *аполлонической субъектностью*, остающейся вертикальной и неизменной даже в самых радикальных ситуациях. Гумилев — солнечный мужской дух, испытующий себя опытом предельного удаления от своей сути, как огонь, обращающийся в лед, чтобы доказать негасимость своей природы. Это, конечно, также можно интерпретировать как дионисийское начало, что характерно для всего контекста Серебряного века, но Гумилев отличался негибкостью и волей, свойственными великим характерам европейского Средневековья или солярного Возрождения¹. В каком-то смысле Гумилев — это поэтическая кульминация романтической мысли Императора Павла, с которой начинался консервативный поворот XIX века: мир должен вернуться в эпоху сакральности — рыцарства, прекрасных дам, героических подвигов и глубокого мистицизма. Гумилев и осуществляет именно это в своей поэтической программе, которую он формулирует в стихотворении «Блудный сын»: «Я буду князем во имя Господне»².

Это восстание *княжеского субъекта* — того индоевропейского начала, которое творило и отесывало русскую государственность с эпохи Рюрика или даже раньше. Гумилев есть концентрированное выражение русского аполлонизма, в котором достигает кульминации именно личная субъектность, рвущаяся достичь своего тайного центра, своего верхнего и одновременно внутреннего предела. В каком-то смысле стихи Гумилева написаны от лица самого светлого Логоса, от А² Шеллинга, повсюду сквозь творенье, мир, страсти и войны сталкивающегося с главной метафизической проблемой — с темной бездной предшествования, то есть с В. Гумилев несет на себе всю тяжесть и ответственность проблематичного сыновства — солярного и небесного в своем ядре, но пораженного объемом открывшегося со всех сторон *ничто*. Этот субъект уже не столько человеческий, сколько *сверхчеловеческий*, ангелический.

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

² Гумилев Н. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М.: Воскресенье, 1998. С. 31.

Однако для небесных ангелов он слишком страдателен и поэтому сближается с более опасной и зловещей фигурой — с гештальтом Люцифера.

Гумилев основывается на метафизике «Ареопагитик», где доминирует главный метафизический закон — «схождения и возвращения» от Отца и снова к Нему. Но у Гумилева это схождение и возвращение приобретают радикальный характер. Исходящий из апофатической тьмы луч сознания столь пронзительно воспринимается и переживается, что не останавливается на человеческом существе, но пробивает его и доходит до нижней границы мира. Отсюда гештальт Люцифера. Он появляется во многих стихах и как главный персонаж, и как сопровождающий субъекта архетипический символ — иногда дружелюбный, иногда враждебный, но всегда чрезвычайно достоверный. Произнося имя «Люцифер», Гумилев, очевидно, точно отдает себе отчет в весомости своих слов. Бездна отчаяния, отмечающая этот гештальт, прекрасно выражена в стихотворении о Летучем Голландце.

Но в мире есть иные области,
Луной мучительной томимы.
Для высшей силы, высшей доблести
Они навек недостижимы.
Там волны с блесками и всплесками
Непрекращаемого танца,
И там летит скачками резкими
Корабль Летучего Голландца.
Ни риф, ни мель ему не встретятся,
Но, знак печали и несчастий,
Огни святого Эльма светятся,
Усеяв борт его и снасти.
Сам капитан, скользя над бездною,
За шляпу держится рукою,
Окровавленной, но железною,
В штурвал вцепляется — другою.
Как смерть, бледны его товарищи,
У всех одна и та же дума.
Так смотрят трупы на пожарище,
Невыразимо и угрюмо.
И если в час прозрачный, утренний
Пловцы в морях его встречали,
Их вечно мучил голос внутренний
Слепым предвестием печали.
Ватаге буйной и воинственной
Так много сложено историй,
Но всех страшней и всех таинственней
Для смелых пенителей моря —

О том, что где-то есть окраина —
Туда, за тропик Козерога! —
Где капитана с ликом Каина
Легла ужасная дорога¹.

Этот гештальт у Гумилева не имеет ничего общего с восстанием имманентного, с титанизмом, материализмом или «гуманизмом». Люцифер Гумилева — это А², достигшее абсолютного — а не относительного, как в случае человека — дна творения; этим предопределяется его аномальность, пограничность его ситуации. Но оттуда *он возвращается на Небо*.

Это возвращение чрезвычайно проблематично — намного более проблематично, чем спасение человека. В одних ракурсах оно может выглядеть как штурм Небес, в других оно наталкивается на гештальт Лунной Женщины и рушится вниз, в бездну, но в третьих падший ангел Света оказывается в положении «блудного сына» и прощается с милосердным Отцом.

Теме апокатастасиса посвящено следующее стихотворение:

На путях зеленых и земных
Горько счастлив темной я судьбою.
А стихи? Ведь ты мне шепчешь их,
Тайно наклоняясь надо мною.
Ты была безумием моим
Или дивной мудростью моею,
Так когда-то грозный серафим
Говорил тоскующему змею:
«Тьмы тысячелетий протекут,
И ты будешь биться в клетке тесной,
Прежде чем настанет Страшный Суд,
Сын придет и Дух придет Небесный.
Это выше нас, и лишь когда
Протекут назначенные сроки,
Утренняя, грешная звезда,
Ты придешь к нам, брат печальноокий.
Нежный брат мой, вновь крылатый брат,
Бывший то властителем, то нищим,
За стенами рая новый сад,
Лучший сад с тобою мы отыщем.
Там, где плещет сладкая вода,
Вновь соединим мы наши руки,
Утренняя, милая звезда,
Мы не вспомним о былой разлуке»².

¹ Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 241.

² Там же. Т. 3. С. 159.

Здесь мысль о финальном прощении Змея представлена как сообщенная Софией, и ужас этого сообщения столь велик, что Гумилев не уверен до конца — является ли это словами Премудрости или высшего Безумия.

Здесь женское начало выступает как надежда на «возвращение» радикально павшего субъекта. В другом стихотворении «Баллада», входящем в несколько измененном виде в небольшую поэму «Сказка о королях» со сходным сюжетом, в пределы небес — на вершины сознания — возвращается не сам Люцифер, а герой Гумилева «друг Люцифера».

Пять коней подарил мне мой друг Люцифер
И одно золотое с рубином кольцо,
Чтобы мог я спускаться в глубины пещер
И увидел небес молодое лицо.
Кони фыркали, били копытом, маня
Понестись на широком пространстве земном,
И я верил, что солнце зажглось для меня,
Просияв, как рубин на кольце золотом.
Много звездных ночей, много огненных дней
Я скитался, не зная скитанью конца,
Я смеялся порывам могучих коней
И игре моего золотого кольца.
Там, на высях сознания — безумье и снег,
Но коней я ударил свистящим бичом,
Я на выси сознания направил их бег
И увидел там деву с печальным лицом.
В тихом голосе слышались звоны струны,
В странном взоре сливался с ответом вопрос,
И я отдал кольцо этой деве луны
За неверный оттенок разбросанных кос.
И, смеясь надо мной, презирая меня,
Люцифер распахнул мне ворота во тьму,
Люцифер подарил мне шестого коня —
И Отчаянье было название ему¹.

Здесь снова, как и в случае Софии, «на высях сознания» герой обнаруживает «безумье», поскольку самые глубинные истоки Ума не могут быть, в свою очередь, разумными, они выше этого, что, собственно, и отражено у Плотина в теории дионисийского опьянения Ума (Νοῦς), обращенного к своему апофатическому истоку (Ἔν)², и что является основной проблематикой позднего Шеллинга³. При этом следует подчеркнуть снова воинственный и княжеский характер героя этого стихотво-

¹ Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 11.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

рения, то есть одного из поэтических гештальтов самого Гумилева. Он «друг Люцифера» потому, что он столь же радикально субъектен и столь же ангажирован в проблематику тотального исхождения (πρόοδος) и тотального возврата (ἐπιστροφή). Но в этом случае столкновение с Лунной Девой, как одним из имен Софии, оказывается катастрофой. Вознамерившийся как боги и души в «Федре»¹ Платона достичь вершины небес «друг Люцифера» не смог миновать сферу Луны, за пределом которой начинается размеренный ход высших планет и кончается динамическое волнение страстных стихий. Это уже гностический мотив, созвучный проблематике «Орфея и Мелюзины», доминирующей во французском Логосе² — фасцинации женским началом, неумолимо ведущим героя к гибели и отчаянию. Так кончается и это стихотворение, и «Сказка о королях», в которой короли, послушав историю «друга Люцифера», фактически тождественную «Балладе», решили отыскать Деву Луны, что завершилось трагическим провалом.

В стихотворении «Блудный сын» все заканчивается строго в соответствии с евангельской притчей. Герой покидает отчий дом, который описан как церковный храм, в горделивом желании стать «князем во имя Господне». Далее он растрчивает свое богатство в пирах и празднествах с римскими друзьями. Позднее оказывается нищим слугой, ухаживающим за свиньями, а в последней части стихотворения робко и покаянно возвращается к Отцу. Но важно, что Гумилев, следуя за великой мыслью об исходе и возвращении с полной ответственностью, не решает или осознанно не хочет описывать акт великого милосердия Отца, принимающего блудного сына к Себе. Конец стихотворения — скорее робкая надежда, тонкое обещание, данное сквозь кровавую завесу глубинного покаяния.

И в горечи сердце находит уладу:
Вот сад, но к нему подойти я не смею,
Я помню... мне было три года... по саду
Я взапуски бегал с лисицей моею.
Я вырос! Мой опыт мне дорого стоит,
Томили предчувствия, грызла потеря...
Но целое море печали не смоем
Из памяти этого первого зверя.
За садом возносятся гордые своды,
Вот дом — это дедов моих пепелище,
Он, кажется, вырос за долгие годы,
Пока я блуждал, то распутник, то нищий.
Там празднество: звонко грохочет посуда,
Дымится тельцы и румянится тесто,

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

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

Сестра моя вышла, с ней девушка-чудо,
Вся в белом и с розами, словно невеста.
За ними отец... Что скажу, что отвечу,
Иль снова блуждать мне без мысли и цели?
Узнал... догадался... идет мне навстречу...
И праздник, и эта невеста... не мне ли?!¹

«Не мне ли?!» — это еще не утверждение, но тихая радость, которая не может поверить самой себе в осознании всей тяжести преступления и логической неотвратимости наказания.

Во всех эти сценариях — и христианском, и гностическом, и апокатасистском — мы видим прежде всего именно субъекта, осознающего свою субъектность перед лицом фундаментальных сторон бытия — смерти, любви, падения, взлета. При этом Николай Гумилев — это русский субъект, полностью осознающий свою ответственность за Россию: прежде всего за Россию как идею, как нечто метафизическое и онтологически ценное.

Николай Гумилев политикой напрямую не интересовался, хотя в целом придерживался консервативных взглядов. Он был глубоко православным человеком (с явным гностическим уклоном) и безусловным патриотом, готовым сражаться за Россию при первой представившейся для этого возможности. Его глубинная любовь к Родине ярко отражена в стихотворении «Наступление», посвященном Первой мировой войне, на которую Николай Гумилев тут же отправился добровольцем:

Та страна, что могла быть раем,
Стала логовищем огня,
Мы четвертый день наступаем,
Мы не ели четыре дня.
Но не надо яства земного
В этот страшный и светлый час,
Оттого что Господне слово
Лучше хлеба питает нас.
И залитые кровью недели
Ослепительны и легки,
Надо мною рвутся шрапнели,
Птиц быстрее взлетают клинки.
Я кричу, и мой голос дикий,
Это медь ударяет в медь,
Я, носитель мысли великой,
Не могу, не могу умереть.
Словно молоты громовые
Или воды гневных морей,
Золотое сердце России

¹ Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 33–34.

Мерно бьется в груди моей.
И так сладко рядить Победу,
Словно девушку, в жемчуга,
Проходя по дымному следу
Отступающего врага¹.

«Золотое сердце России» — это связь Гумилева с глубинной логикой русской истории, неотделимой частью которой он считает самого себя, саму русскую поэзию. Однако в этом стихотворении, как и в других, мы видим яркую доминацию именно воинской природы Гумилева, поэта-кшатрия. Война для него — прежде всего радость, так как цель аристократа — смерть. Именно это и есть сущность княжеского субъекта, его телеология, его Решение².

Воинственная субъектность Гумилева имеет очевидно гиперборейскую — нордическую — природу, это субъект метафизического Севера, близкого к высшим архетипам германской абсолютной воинственности. Отсюда столь пронзительные образы в его описаниях северных варваров, онтологическую миссию которых он понимает изнутри.

Когда зарыдала страна под немилостью Божьей
И варвары в город вошли молчаливой толпою,
На площади людной царица поставила ложе,
Суровых врагов ожидала царица, нагою.
Трубили герольды. По ветру стремились знамена,
Как листья осенние, прелые, бурые листья.
Роскошные груди восточных шелков и виссона
С краев украшали литые из золота кисти.
Царица была — как пантера суровых безлюдий,
С глазами — провалами темного, дикого счастья.
Под сеткой жемчужной вздымались дрожащие груди,
На смуглых руках и ногах трепетали запястья.
И зов ее мчался, как звоны Серебряной люти:
«Спешите, герои, несущие луки и пращи!
Нигде, никогда не найти вам жены бесприютней,
Чьи жалкие стоны вам будут желанней и слаще!
Спешите, герои, окованы медью и сталью,
Пусть в бедное тело вопьются свирепые гвозди,
И бешенством ваши нальются сердца и печалью
И будут красней виноградных пурпуровых гроздий.
Давно я ждала вас, могучие, грубые люди,
Мечтала, любуясь на зарево ваших становищ.
Идите ж, терзайте для муки расцветшие груди,
Герольд протрубит — не щадите заветных сокровищ».

¹ Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 52.

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

Серебряный рог, изукрашенный костью слоновьей,
 На бронзовом блюде рабы протянули герольду,
 Но варвары севера хмурили гордые брови,
 Они вспоминали скитанья по снегу и по льду.
 Они вспоминали холодное небо и дюны,
 В зеленых трущобах веселые щебеты птички,
 И царственно-синие женские взоры... и струны,
 Которыми скалды гремели о женском величьи.
 Кипела, сверкала народом широкая площадь,
 И южное небо раскрыло свой огненный веер,
 Но хмурый начальник сдержал опененную лошадь,
 С надменной усмешкой войска повернул он на север¹.

Именно нордичность собственной сути влечет Гумилева в противоположную область света, делая его поэтом Африки, первым из русских воспевшим этот континент, его народы, культуру, традиции, мифы, зверей и пейзажи. Как Радикальный Субъект исходит из небесного отечества в бездны, так и нордический поэт двигается в сторону *абсолютного Юга*, чтобы, достигнув последнего предела, снова вернуться на *Север*. Африка для Гумилева — это та же царица из стихотворения «Варвары», насыщенная тайнами южной плоти и готовая отдать свои дары хмурым завоевателям. Но решение вождя — непреклонно: «с надменной усмешкой войска повернул он на север». Андрократия здесь не просто покояет матриархат, что всегда чревато тем, что мужчина рано или поздно утонет и растворится в нем, но пренебрегает им, оставаясь верным изначальному индоевропейскому аскетическому пути — пути Севера. Не всегда герои Гумилева поступают так, холодно преодолевая необоримое онтологическое притяжение Юга, но аполлоническая сущность поэта именно в этом: он готов ко встрече с женским началом, может ему поддаться, но всякий раз холодная смерть и дальний свет влекут его гораздо сильнее.

Нордический субъект исходит с Неба (Севера) и достигает дна — точки предельного мрака, абсолютного Юга, проникая «туда, за тропик Козерога», еще южнее Африки, в мистическую Антарктиду². И оттуда он начинает свое проблематичное возвращение, свое *ἐπιστροφή*.

В Гумилеве метафизика Радикального Субъекта и структура русского историаля (по меньшей мере, в его аполлонической — княжеской — составляющей) неразрывно связаны. В его лице аполлоническая, световая, воинственная, духовная, патриархальная Русь достигает своего финального предела, касается точки абсолютного мрака, каким становится для этой русской идентичности победа большевиков. И тогда адские пейзажи и темные демонические образы Гумилева начинают оживать, приобретая вполне осязаемую действительность. Падение Российской

¹ Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 190 — 191.

² Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-Центр, 2003.

Империи — это конец мира, это обрушение аполлонического Логоса в бездну. Но для Николая Гумилева это не просто страшная и неожиданная катастрофа, это нечто почти само собой разумеющееся. Его субъект, исшедший из божественной тьмы недоступного Единого (*“Ев”*), *всегда пребывает в аду, где бы он ни находился*. Все вне Бога-Отца есть в каком-то смысле *метафизический ад*, и не случайно сама *радикальность* субъекта влечет его к тому, чтобы измерить глубину этого ада. Поэтому разрушение России для Гумилева — это лишь вторичное отражение гораздо более глубинной метафизической драмы, развертывающейся не просто в начале XX века, но *всегда* — пока стоит мир. Гумилев не оптимистичен, и не пессимистичен, он метафизически нейтрален, ставя на первый план только те проблемы, которые по-настоящему важны. Он и есть княжеский субъект русской истории в его наиболее концентрированном выражении; он есть форма мысли этого субъекта, нашедшая себе воплощение в предельно ясной и емкой телеологии и эсхатологии. Война со смертью и любовь к смерти перерастают здесь в исторические и тотально онтологические пропорции. Ад большевизма — лишь один из срезов онтологического ада, откуда, как из низшей точки абсолютного Юга, должно (или не должно!) начаться возвращение блудного сына. Поэтому судьба Николая Гумилева в высшей степени символична: *он гибнет от рук большевиков вместе с Россией*, его смерть совпадает со смертью Империи, при этом накануне этого события именно Гумилев дает самое полное и самое исчерпывающее метафизическое описание смысла, содержания этого *конца России*. Ворота во тьму распахнуты, Святая Русь канула южнее тропика Козерога, вступив в область онтологического антарктического льда.

Это последнее свидетельство русского княжеского субъекта, ставящего поэтическими средствами самые важные метафизические проблемы, было недостаточно понято Серебряным веком, не говоря уже о последующих советских эпохах, когда творчество поэта было запрещено как «контрреволюционное». Лишь позднее, в 90-е годы XX века, все значение Гумилева и его глубинной философии было осознано Евгением Всеволодовичем Головиным (1938 — 2010), с которого начинается трудный процесс восстановления *субъектного измерения в русской культуре*, намеченный лишь в самом первом приближении. Поэт и мыслитель Евгений Головин воскресил *субъектную метафизику* Гумилева, восстановил глубинную онтологию дионисийской культуры Серебряного века¹ и, шире, открыл традиционализм и Консервативную Революцию в целом. Символично, что Гумилев был расстрелян в ночь на 26 августа 1921 года, а через 17 лет в это же день 26 августа 1938 года родился Евгений Головин, фактически ставший создателем метафизического культа Гумилева в России.

¹ Головин Е. Серебряная рапсодия. Впечатления о русской поэзии начала XX века. М.: Эннеагон Пресс, 2008.

Аполлонизм Гумилева — особый, эсхатологический и проблематичный. Он отчасти резонирует и с германским героическим началом, продолжающим битву с силами мрака даже тогда, когда эта битва представляется по всем параметрам проигранной, и с иранской (в том числе шиитской) метафизикой, требующей от сынов Света быть на его стороне всегда, в том числе и тогда, когда ему суждено проиграть и быть потушенным превосходящими силами сынов Тьмы. В этой слабости метафизически превосходящего Света состоит основная мысль сотериологического времени. Во многом это созвучно и строго христианскому пониманию структуры истории.

Глава 14. Эсхатологический монархизм

Конец Аполлона и «свиная милицейская мудрость»

Октябрьская революция 1917 года, с ноологической точки зрения, представляла собой тотальный переворот и утверждение в качестве тоталитарно-доминирующего начала Логоса Кибелы в его наиболее экстремальном и титаническом проявлении, где научный материализм и западнический секуляризм, навязываемые сверху со стороны государства, сомкнулся с гипохтоническими измерениями русской архаической стихии¹. Это было *фундаментальным поражением* Логоса Аполлона, поскольку и православие, и самодержавие были полностью низвергнуты, и все с ними связанное подлежало отныне истреблению и искоренению в большевистской действительности. Большевики совершенно осознанно выжигали огнем все, что было связано с Традицией и индоевропейской вертикалью, и расстрел после отречения и ареста вместе с семьей последнего монарха Николая II (1868 – 1918), тотальное гонение на Церковь и стремление искоренить религию как таковую (среди всего прочего символическая казнь поэта Николая Гумилева как последнего носителя статуса русского *аристократического субъекта*) стали заключительным аккордом в опрокидывании солнечной *индоевропейской вертикали*, которая в течение всей русской истории составляла основу *государственного* Логоса. В значительной мере удар пришелся и по русскому народу, третьей составляющей славянофильской триады и, соответственно, по Логосу Диониса, фундаментально отличному от Логоса Кибелы, носителями которого были большевики. Но все же титаническая атака новой власти была направлена прежде всего против государственной идеологии традиционной России — против православия и монархии, а также против аристократии. Большевики поставили своей целью радикально искоренить *государственный субъект* как таковой, сломить и уничтожить без остатков любой намек на аполлоническое измерение. Большевистское учение было материалистичным в самых резких и экстремальных формах: любые ценности, любые институты и любые гештальты, имевшие в себе хотя бы намеки на патриархальную ось, трансцендентность и обращение к Небу, жестко и немедленно карались самыми радикальными способами.

Намного позднее, уже после Второй мировой войны, когда карательные экспедиции атеистической власти добрались до скрытых в Сибири Дупческих старообрядческих скитов в Томской области, свидетели-старообрядцы рассказывали о в высшей степени символических эпизодах их разорения. О том, как атеистические каратели ворвались в жилище

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

одного из наставников, со слов очевидцев передает современный старообрядческий наставник часовенного согласия А.Г. Мурачёв:

Попала им на глаза книжица блаженного Иеронима «Толкование на пророка Иезекииля». Стали перелистывать и наткнулись на 38 главу, в которой писано о Гоге и Магоге. Они и говорят Димитиану, наставнику: «А ты знаешь, кто это — Гог и Магог?» Он побоялся правду сказать. Говорит: «Нет, не знаю». Они говорят ему: «Это есть мы — Гоги и Магоги». Также и его забрали с собой¹.

Это свидетельствует о том, до какой степени демоническая миссия большевизма при столкновении со старообрядцами — наиболее последовательными носителями идеала Святой Руси и Третьего Рима — была осознанна. Полушуточный ответ воспитанного в атеистических традициях циничного коммунистического карателя — «Это есть мы — Гоги и Магоги» — является выражением глубинной метафизической и иеро-исторической истины.

В высшей степени символична реакция предводителя карателей некоего «милиционера Сафронова», возглавлявшего отряд коммунистов, на книгу «Небеса» (так называли на Руси важнейшее произведение Иоанна Дамаскина «Богословие»²). Мурачёв пишет:

Сафронов ужаснулся, увидев, что у отца Симеона была такая громада книг. Сафронов говорил: «Наверное, ни в одной библиотеке нет столько книг». Книга «Небеса» что-то на него подействовала, что он ее отдельно жег в костре на огаде и палкой листы швырял, чтоб сильнее горели³.

Милиционер-атеист не просто сжигает книгу «Небеса» отдельно: принципиальным жестом рядовой каратель иллюстрирует ниспровержение самой небесно ориентированной (ураноцентричной) мысли традиционной Руси, что особенно символично, поскольку сочинения Иоанна Дамаскина представляли собой наиболее полное изложение православной философии, то есть выражение вертикального аполлонического Логоса.

Эсхатологически бдительный взгляд старовера схватывает эту деталь. Мурачёв продолжает:

Одна была замечательная рукопись, я ее читал с жаждой. Ее писал некий мыслитель, имя его я уже не припомню. И тот писатель подсчитал год рождения и воцарения Александра Освободителя. Сложил числа славянских букв и получилось «Ангел кротости». И как было высчитано им, я теперь не припомню. И было еще много чего интересного в той книге.

¹ Мурачёв А.Г. История о Дупческом ските // Духовная литература староверов Востока России XVIII—XX веков. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 285.

² Иоанн Дамаскин. Творения. М.: Индрик, 2002.

³ Мурачёв А. Г. История о Дупческом ските. С. 288.

Но свиная милицейская мудрость ничем этим не дорожила. Все это огню предала¹.

«Свиная милицейская мудрость» не просто горькая насмешка над изощренным богохульством карателя от советской власти. Это точное описание интеллектуальной парадигмы большевистского Логоса — коммунистической философии и науки. Большевистская мысль как разностороннее проявление Логоса Кибелы и представляет собой совокупно «свиную милицескую мудрость», хтонический голос плоти, облаченный в жесточайший тоталитарный милицейский террор.

Соответственно, 1917 год был принципиальным моментом Ноомахии, когда Логос Аполлона пал, а в России власть захватили фанатичные и экстремистские носители Логоса Кибелы. Тысячелетняя (а может быть и более длительная) доминация в России индоевропейского Логоса Аполлона завершилась.

Лев Тихомиров: основы трансцендентальной монархии

Если в целом в самой России в советский период Логос Аполлона и соответствующий ему субъект был низвержен и просто отсутствовал, то в белой иммиграции отзвуки этого Логоса имели иную судьбу. В СССР почти не было и следов Логоса Аполлона, а в белой иммиграции он присутствовал на периферии. В целом в ней преобладали буржуазно-демократические либеральные тенденции, продолжающие ту идеологию, которая на короткий срок возобладала в России после отречения Николая II в феврале 1917 года². Это мы можем увидеть в трех наиболее заметных и масштабных направлениях:

- 1) в монархизме,
- 2) в православной философии и
- 3) в оригинальной философии *евразийцев*, продолжающей основные линии русских славянофилов.

Монархизм и самодержавие до 1917 года были настолько привычными и само собой разумеющимися явлениями русской жизни, что считались чем-то «естественным» и редко становились предметом осмысления, дискуссии и дебатов. По мере усиления в российском обществе западных либерально-демократических настроений нарастали тенденции к ограничению монархии Конституцией и даже к ее отмене, но, как правило, сущности монархического строя эти процессы не затрагивали. Не прекращающиеся атаки на монархию заставляли консерваторов и представителей «реакции» отбиваться, но и здесь чаще всего все ограничивалось формальными соображениями сохранения традиции, защиты порядка и практической пользы единоначалия для управления столь сложным обществом и столь громадными территориями.

¹ Мурачев А.Г. История о Дупческом ските. С. 288.

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

Исключением в этом почти всегда поверхностном противостоянии стал философ Лев Тихомиров (1852—1923), изначально бывший убежденным народовольцем, противником царизма и революционным народником, но позднее изменивший свои взгляды и вставший на монархическую точку зрения. Так как он был выходцем из прямо противоположной идейной среды, он поставил своей целью воссоздать *содержательную* сторону монархического строя, саму *идеологию* монархии, что упускали в ходе (чаще всего поверхностной и фрагментарной) полемики и ее противники, и ее сторонники. На первом этапе Тихомиров был одним из главных идеологов «Народной Воли» и неоднократно призывал напрямую к цареубийству. Но позднее он пересмотрел свои взгляды, опубликовал покаянный манифест и стал одной из главных фигур русской консервативной мысли последнего периода Романовской эпохи.

В консервативном лагере Тихомиров больше всего сблизился с Константином Леонтьевым и в целом, как и Леонтьев, стал выразителем государственного Логоса в его классической аполлонической форме. При этом Тихомиров выступал не просто за сохранение монархического строя хотя и в сочетании с Думой, которая, как и Земский Собор, была в глазах Тихомирова важнейшим элементом традиционного общества, но за *новое обоснование монархии*, отталкиваясь от ее метафизических и религиозных основ.

Программным трудом Тихомирова стала книга «Монархическая государственность»¹, задачей которой было проследить истоки формирования монархической системы, дать обзор ее исторического становления — от Рима и Византии до Российской Империи, показать логику ее развития, выявить связи с трансформациями общественно-политических структур и институтов, а также отношение к личности, праву, этике и т. д. Особенно подробно Тихомиров разбирает историю русского монархического строя от Киевских князей до Романовской династии, высказывая свое отношение к основным теоретикам русского консерватизма — от славянофилов до Леонтьева. Труд Тихомирова — первый в России исторически полноценный социологический анализ монархизма как общественно-политической системы, причем здесь важно, что социология здесь неразрывно связана с философией и религией, образуя значительный концептуальный объем и делая Тихомирова первым полноценным и всесторонним теоретиком русского монархизма.

Отправной точкой монархической философии Тихомирова является баланс между *свободой* и *порядком*, который с необходимостью всегда основывается на иерархии, а следовательно на подчинении. И здесь он вслед за К. Аксаковым последовательно различает область личного и область общественного. Бытие личности основано на свободе и таким

¹ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: РОССПЭН, 2010.

должно оставаться. В этой сфере действует закон воли и нравственного выбора. В сфере общественного вступает в силу принцип иерархии, который требует определенного урезания свобод личности — по крайней мере, во внешней по отношению к ее ядру, области. Эту же проблему на ином уровне отражало различие «права» и «правды» (то есть государства и Церкви) или — в социологии Л. Дюмона — в несколько иной оптике — холизма и индивидуализма¹.

Тихомиров пишет:

Порядок есть первая, наиболее насущная потребность рождающегося общества. (...)

Определенный порядок — это первая потребность человека в общественном состоянии. Для создания же этого порядка необходимо, чтобы некоторая власть, способная к принуждению, привела произвольные личные хотения к подчинению некоторым общеизвестным и общеобязательным нормам.

Таким образом, власть необходима².

Общество (как холистское и политическое целое), по Тихомирову, может быть только *иерархичным* и *вертикальным*, что заведомо создает его принципиальную симметрию — всегда есть полюс приказания и полюс подчинения, что является неотъемлемой частью любой организации. Однако иерархия людей как личностей качественно отличается от других форм организации — минералов, растений, животных и т. д., тем, что она создается на основе особого рода субъектов — носителей свободы. Это вытекает для Тихомирова из фундаментальной установки православного богословия, согласно которой, *Бог творит людей свободными*, как Он Сам, но в отличие от Него Самого не всемогущими. Следовательно, иерархия людей есть не только создание вертикали власти/подчинения, но и выражение их *свободной* воли к достижению высшей метафизической цели, которую Тихомиров вслед за другим консервативным идеологом К.П. Победоносцевым (1827 — 1907) называет «правдой». «Правда», таким образом, есть *телос* человеческой личности; то, к чему она стремится. Это определяет как философскую, так и религиозную ориентацию человека. Именно «воля к правде» и является главной осью человеческого бытия. Это отражается как на личном, так и на общественном уровне. Личное стремление к правде проявляется в нравственной свободе и стремлении к знанию, а на уровне общественном порождает глубинную легитимацию такого устройства, которое было бы обращено вектором в сторону правды, но уже на уровне целого. Тихомиров поясняет:

¹ Дюмон Л. Эссе об индивидуализме; Он же. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст.

² Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 43 — 44.

Только по отношению к этой высшей реальности, этой правде, познаем мы и *справедливость*, ибо справедливо то, что сообразно с правдой. Только отсюда мы получаем уважением к праву, которое есть форма справедливости¹.

Так Тихомиров приходит к идее государства — выражению *воли к правде*. Государство, таким образом, получает *онтологическое* основание в самой природе человека и является нераздельно связанным с его свободой. Тихомиров — несколько в духе научной философии Нового времени и прежде всего Ф. Бэкона (1561 — 1626) — полагает, что первоначальная свобода состоит в независимости от давления на человека внешних природных сил. А для того чтобы эффективно реализовать эту свободу, необходимо создание государства. Однако эта материалистическая установка, вполне созвучная Левиафану² Т. Гоббса (1588 — 1679), у Тихомирова качественно меняется в силу принятия им православной телеологии: свобода от внешнего влияния необходима человеку не для максимализации телесных наслаждений и минимализации страданий, но *для полноценного раскрытия своего отношения к Творцу*, не омраченного никакими отвлекающими факторами. Там, где в политической философии Модерна стоит гедонизм, у Тихомирова мы встречаем скорее отзвуки православной монашеской аскезы. Поэтому государство в отличие от либерального представления является не «меньшим из зол», но формой общественной жизни, наделенной религиозной нравственной целью и миссией. Сама справедливость мыслится здесь не как рациональный расчет, но как стремление к достижению этической вершины. Высшая (религиозная, нравственная) правда, основанная на свободе, не отвергает право как государственный порядок, но выступает как его онтологическое основание. По крайней мере, такая гармония между правдой и правом, как между внутренним и внешним, должна определять идеальное (нормативное) политическое устройство. Таким устройством, согласно Тихомирову, может быть только монархия.

Тихомиров тщательно разделяет типы монархического строя на три категории:

- монархия деспотическая,
- монархия абсолютистская и
- монархия самодержавная³.

В первом случае речь идет о диктатуре, как правилу, временной, вводимой в чрезвычайных обстоятельствах, когда перед лицом внешней угрозы необходима срочная мобилизация общественной вертикали. Если такая монархия не получает в дальнейшем легитимации, она превращается в деспотию. В этом случае монархическое государство максимально удаляется от личности и от нравственной правды, а умаление свобод

¹ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. С. 47.

² Гоббс Т. Левиафан. М.: Юрист, 2001.

³ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. С. 96.

не компенсируется — даже теоретически — никаким высшим — духовным — телосом. Иными словами, в деспотии нет правды и справедливости, нет *миссии*. Это — *наименее человеческая* форма единоличного правления. Позднее немецкий консервативный политический философ К. Шмитт (1888 — 1985) назовет это «суверенной диктатурой»¹. Именно к этому типу относятся западноевропейские модели начала Нового времени, осмысленные Гоббсом², Ж. Боденом³ (1530 — 1596) и Н. Макиавелли⁴ (1469 — 1527).

Абсолютистская монархия представляет собой более устойчивую форму и является, как правило, династической. В ней «правды» качественно больше, нежели в деспотии, поскольку между правителем и подчиненными существует единство и солидарность, но здесь, так же как и в деспотии (где нет ни единства, ни солидарности), отсутствует *трансцендентное* измерение. Тихомиров поясняет:

Абсолютизм, как по смыслу понятия, так и по смыслу исторического факта, означает власть ничем не созданную, ни от чего, кроме самой себя, не зависящую, ничем, кроме себя, не обусловленную. Когда народ сливается с государством — власть государственная, выражая самодержавие народа, делается абсолютной. Это не форма правления, но его характер, свойство⁵.

Для Тихомирова абсолютизм состоит, таким образом, не в «абсолютизации» власти монарха, но в предельном *имманентизме* общественной правды. В теориях политической философии Нового времени этому могла бы соответствовать «просвещенная монархия», к которой склонялись многие западноевропейские либералы.

Но истинной монархией для Тихомирова является *самодержавие*. Оно представляет собой общество, организованное вдоль такой вертикали, которая не просто предопределяет систему властных отношений в земном мире, но и уходит в Небо, следуя за трансцендентным вектором — на сей раз за религиозной, метафизической правдой. Самодержавие по своей природе *религиозно*, поскольку оно несет в себе миссию соединить Землю и Небо, установить общественную телеологию человека в направлении трансцендентной правды. В этом случае монархия становится отчасти религиозным, этическим, нравственным и даже *сотеиологическим* институтом. Подчинение здесь уподобляется добровольному отсечению личной воли в монашеской аскезе, вознаграждаемой проявлением внутри созерцателя света Божественной Воли. Поэтому самодер-

¹ Шмитт К. Диктатура. М.: Наука, 2005.

² Гоббс Т. Левиафан.

³ Bodin J. Les six livres de la République. P.: Librairie générale française, 1993.

⁴ Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Избранные произведения. М.: Художественная литература, 1982.

⁵ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 124.

жавие есть предельно *аполлонический институт*, целиком и полностью ориентированный к Небу и воплощающий не просто прагматическое ограничение свободы во имя достижения каких-то совместных практических целей, но апофеоз человеческой свободы, обращенной к своему высшему горизонту — к Богу.

Этим определяется и фигура монарха. В оптике самодержавия царь — это *архетип* человеческой личности, ориентирующей свою свободу к Небу. Это не столько индивидуум, сколько антропологический *образец*, представляющий своих подданных как коллективную личность перед лицом Христа. Именно так и понимала природу Императора-василевса византийская православная традиция. И здесь Тихомиров обнаруживает свою солидарность с Леонтьевым, верность русскому византизму.

Вдоль этой принципиальной оси строятся другие общественные институты и сословия, организованные иерархически. Чем выше сословие, тем ближе оно к царю и тем больше в нем общественного, поскольку сам царь не просто индивидуальная, но именно *общественная* личность. Расширение властных полномочий в таком случае прямо пропорционально *степени ответственности за всеобщую правду*, на чем и строится *легитимация* пары приказание/подчинение. Высшие сословия — аристократия, дворянство и т. д. — подчиняются только царю, но это значит, что они стоят ближе к антропологической концентрации, ближе к «правде». Следовательно, личное в них приносится в жертву общественному в большей степени, чем у низших сословий. Государевы люди живут интересами государства, а не своими личными. На более низких уровнях личное постепенно становится преобладающим. Это означает умаление властных полномочий, но одновременно и облегчение ответственности. Рядовой гражданин отвечает прежде всего за себя и свою семью, от этого его властные полномочия сокращаются, но степень личной свободы возрастает.

Так строится *самодержавная иерархия*, в целом напоминающая структуру идеального государства Платона¹: земной порядок отражает прядок небесных идей, а иерархия в обществе отражает уровень интенсивности отношений человека со всеобщим благом, которое у Платона выступает как Единое (Ἕν), а в политической философии православия как Бог.

Тихомиров, таким образом, возрождает сами принципиальные основания монархической идеологии византизма в их метафизическом измерении. При этом он в духе славянофилов считает необходимым освобождение Церкви от жесткого подчинения государству (что стало нормой начиная с Петра) и восстановление патриаршества. В определенный момент эта идея Тихомирова находит поддержку у П. Столыпина (1862 —

¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч. Т. 3. М.: Мысль, 1994.

1911), к которому Тихомиров был близок, и у Николая II, который сделал в этом направлении несколько конкретных шагов.

Тихомиров уделяет большое внимание Земскому собору, считая его необходимой составляющей политической организации, которая призвана играть роль инстанции, придающей на каждом новом историческом этапе особое и оригинальное выражение воле к *правде*. Именно в Земском соборе и должна осуществляться легитимация самодержавия как религиозно-нравственной системы, а не просто династического института, существующего в силу простой инерции. *Земский собор придает государству нравственное измерение*, делает его выражением совокупной воли православных личностей.

С другой стороны, земство, по Тихомирову, должно представлять собой постоянно действующий институт *местного самоуправления*, где крестьянское сословие и ремесленники должны решать локальные проблемы, не требующие вмешательства государственной вертикали. Путем превращения сословий в свободные, но иерархизированные корпорации Тихомиров предлагал избежать угрозы социальной революции в обществе, поскольку все слои общества были бы в таком случае гармонично представлены в модели трансцендентного — этического и сотериологического — самодержавия. Тихомиров на практике даже предпринял попытку организации особого рабочего и профсоюзного движения, в котором борьба за справедливость и права рабочих не противопоставлялась бы монархическому строю, но влияла бы на него в сторону повышения уровня легитимации.

Рассмотрение социологических и правовых аспектов самодержавия привело Тихомирова к необходимости понятия «нации» как политической категории. Славянофилы редко использовали этот западноевропейский и чисто буржуазный термин — «нация», означающий совокупность индивидуальных граждан, наделенных политическими правами и обязанностями, предпочитая говорить о *народе*, *крестьянстве* или *Земле*. К. Аксаков особенно подчеркивал необходимость исключить крестьянство из процесса политизации, то есть не идти по западному пути формирования нации по индивидуальному признаку. Тихомиров в этом вопросе более формален. Он дает свое не слишком ясное определение нации:

Нация, т. е. народ или совокупность племен, достаточно объединенных чем-либо материально или нравственно (...) В этой совокупности групп семейных, родов, общин, корпораций, классовых слоев, более или менее соединившихся в единое общество «Землю», только и может возникнуть потребность в государстве, то есть в *высшем союзе*, построенном не на частном или групповом интересе, а на интересе общем, т. е. всех их одинаково охватывающем и всем обеспечивающем союзное существование¹.

¹ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 56.

Очевидно, что здесь соединены признаки как традиционного общества, так и политических систем эпохи Модерна, поскольку речь идет и об «этнусах» и о «классах» и т. д. Здесь Тихомиров пользуется западноевропейским и совершенно искусственным концептом «нация», описывающим действительность европейской политики буржуазного периода, отраженную на международном уровне в Вестфальской системе, сложившейся в 1648 году по результатам Тридцатилетней войны, но включает в него элементы принципиально иной западной и несовременной системы — народ, землю, сословия и т. д.¹ Отсюда вытекают его предложения по признанию полноценного политического статуса за русским православным населением с предоставлением инородцам Империи лишь личных прав, то есть своего рода националистическую сегрегацию. Несмотря на то что Тихомиров старался придать понятию «нация» своеобразное значение, элементы западнического «национализма» в его политических проектах явно различимы, что ослабляет их метафизическое значение и отдаляет от намного более глубоких интуиций славянофилов или Леонтьева, а равно и от нормативного представления о сакральной Империи, где отношение к политическому гражданству намного более нюансировано и — что главное — избегает чрезмерной формализации и признания *индивидуума* в качестве нормативного субъекта права, в то время как понятие «нация» — так или иначе со всеми оговорками — предполагает именно это. Позднее это же противоречие еще более явно будет проступать у другого теоретика монархизма — Ивана Ильина (1883 — 1954), написавшего большинство своих произведений уже в условиях эмиграции после поражения белых в Гражданской войне.

Лев Тихомиров был не просто теоретиком монархизма, но постарался воплотить ряд своих идей в жизнь. Так, в частности, помимо инициатив в области церковной политики или проектов монархического движения в рабочей среде, он отчасти повлиял на аграрные реформы Столыпина, которые состояли в разрушении сельских общин. Тихомиров, со своей стороны, не выступая прямо против общины, предлагал сохранить некоторые общинные принципы, если не в совместном землевладении, то в структурах местного самоуправления, чтобы не разрушить многовековую преемственность крестьянской культуры. Столыпин отчасти принял эти поправки. Кроме того, Тихомиров обратил внимание на то, что большинство городского пролетариата в России начала XX века было не постоянным, но сезонным, приходя в города из деревни на временные заработки и сохраняя при этом свои земельные наделы. Тихомиров призывал учитывать это обстоятельство и способствовать связям рабочих со своей родной крестьянской средой, сделав это частью государственной политики.

¹ Подробнее об этом см.: Дугин А.Г. Этносоциология.

В целом же Тихомиров постепенно терял надежду на то, что политический режим Романовых может быть возвращен к нормам полноценного (идеального) самодержавия, которое он защищал и которое стало основным приоритетом его философии. Если политику Александра III¹ (1845 — 1894) он воспринимал с энтузиазмом, в тот период и произошло его обращение от «Народной Воли» к монархизму, то его отношение к Николаю II было более прохладным, и скепсис постоянно нарастал вплоть до отречения последнего царя, которое для Тихомирова не стало неожиданностью — он давно ясно и с горечью видел, что неспособность режима к консервативно-революционным реформам и непонимание их значения сделали положение монархии обреченным.

Монархическая эсхатология и Филадельфийская Церковь

Исторический пессимизм Льва Тихомирова был тесно связан с другим направлением его философии — с его глубоким интересом к эсхатологии. Так, смыслу человеческой истории было посвящено другое его программное произведение «Религиозно-философские основы истории»². Логику всемирной истории Тихомиров осмыслял в классическом православном ключе, что особенно резонировало более всего с мистическими и исихастскими крутами русских и афонских старцев. Поэтому современный мир в целом для Тихомирова представлял собой завершающую фазу мировой истории, либо совпадающую с приходом Антихриста, либо непосредственно ей предшествующую. Поэтому и катастрофы царской политики, резкую деградацию бюрократии и начавшийся после смерти Столыпина хаос в правительственных кругах Тихомиров был склонен интерпретировать в апокалиптической оптике. Собственно его труд «Религиозно-философские основы истории» и можно считать развернутой версией эсхатологии.

Однако для того чтобы внятно изложить представления о конце мира, Тихомирову необходимо было сделать обзор всей истории в целом, поскольку именно эта совокупность и позволяла открыть подлинное значение времени, в котором он жил. Здесь Тихомиров придерживается классической христианской версии времени. Он начинает с языческой культуры, трактуя ее в христианском ключе, как «поклонение природе» и отсутствие знания о Едином Боге. Далее идет столь же классическое изложение иудаизма с его монотеизмом и кульминации в явлении Христа. Для православного самосознания именно христианский период и является средостением всего исторического процесса, и вся история делится на время до Христа и время после Христа.

Одной из важнейших задач Тихомирова в его исторической реконструкции является желание *объяснить современность*, которая в его гла-

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта.

² Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: ФИВ, 2012.

зах представляет собой нечто противоположное христианству, то есть эпоху *апостасии*, отступничества, как продолжение и даже отчасти воскрешение древних ересей — чисто языческих, дохристианских и развивавшихся параллельно христианству, как его искажения и извращения. Особое внимание Тихомиров уделяет иудаизму — как ветхозаветному, в контексте которого и произошло Боговоплощение, так и позднему, не принявшему Христа. Дает он общий обзор и исламской религии.

Тихомиров считает, что древнее язычество пережило эпоху монотеизма (иудаизма, христианства и ислама) и, проникнув внутрь монотеистических учений, стало основой для различных ересей и мистических течений — гностицизма, каббалы, суфизма и т. д.

Тем не менее укрепление христианской догматики и распространение христианской культуры на много столетий сделали монотеизм главенствующей религией и философией Запада, в том числе и России как христианской державы. Однако и в период Средневековья древние ереси, уходящие корнями в язычество, продолжали существовать, и именно они, по мысли Тихомирова, и несли в себе предпосылки формирования цивилизации *Антихриста*, установившейся в Европе Нового времени. В эпоху Возрождения и на заре Нового времени эти ереси в форме оккультных учений, «эзотеризма» и «мистики» вышли на поверхность и постепенно через тайные общества и иные структуры вытеснили христианство на периферию общества. В этом и состоит упадок Запада: древнее язычество в Новое время победило христианство, сделав свои установки и принципы новыми догматами.

В глазах Тихомирова современный ему оккультизм или теософия представлялись прямыми продолжениями всей этой генеалогии ересей и выглядели как более откровенная подоплека *сатанизма современного мира*, несколько завуалированная в научных теориях — материализме, эволюционизме, механицизме, демократии, либерализме и т. д.

Таким образом, он восстанавливает структуру времени в православной оптике и прослеживает *генезис Антихриста*, отмечая этапы его вторжения в мир и захвата все большего пространства и объема человеческого бытия. В целом исторический процесс представляется в интерпретации Тихомирова почти замкнутым кругом: он начинается с языческой цивилизации, представляющей собой начало, затем в него вторгается Откровение, трансформирующее саму суть мира и человека в приходе Иисуса Христа, а после его пришествия земная Церковь вступает в битву с тем же язычеством — как извне, так и изнутри, и постепенно проигрывает, стягиваясь к объему горчичного зерна. Новое время и «прогрессивный» Запад оказывается возрождением древнейших дохристианских языческих систем. Последним словом такого реставрированного оккультного язычества должен стать сам приход Антихриста, как своего рода телеологического триумфа «ложных верований», как «языческий мессия».

Период после Христа Тихомиров, следуя за православной эсхатологией, делит на семь этапов, соответствующих семи Церквям, упомянутым в Апокалипсисе.

1. Эфесская Церковь соответствует апостольской эпохе.
2. Смирнская Церковь — периоду гонений на христиан и мученичеству.
3. Пергамская Церковь — воцерковлению Империи.
4. Фиатирская Церковь означает весь период устойчивой доминанции христианства и христианской государственности, охватывая Средневековье.
5. Сардийская Церковь символизирует начало упадка христианства и соответствует европейскому Новому времени.
6. Филадельфийская Церковь — короткая вспышка восстановления полноценного христианства накануне конца всего цикла.
7. Лаодикийская Церковь — приход Антихриста.

Для Тихомирова чрезвычайно важно найти в этой картине место России и русской монархии. Если Запад уже несколько столетий пребывает в *Сардийской* эпохе, то Россия, остающаяся верной древним устоям, задержалась в *Фиатирской*. Но логика семи веков неумолима, и Тихомиров ясно видит, как Фиатирская эпоха кончается и в России, и вслед за ней наступают Сардийская. Более того, личный опыт его революционной деятельности и призывы к царевубийству и низвержению монархии делают его знакомством с Сардийской Церковью и ее духом частью глубинного личного экзистенциального опыта — осознанного вполне *бесовского* нигилизма.

Если *Лаодикийская* эпоха представляется будущим, хотя и довольно скорым, когда состоится полное и открытое пришествие Антихриста, проблематичнее всего эпоха *Филадельфийской* Церкви. Именно ее стремится приблизить Тихомиров своим довольно волюнтаристским и даже революционным (консервативно-революционным) монархизмом. Он видит свою миссию не столько в том, чтобы защищать Фиатирскую парадигму (традиционное общество) перед лицом неумолимого наступления Сардийской, но в том, чтобы совершить бросок вперед и, преодолев Сардийский этап (как сделал сам Тихомиров в своем политическом и духовном обращении), содействовать установлению *Филадельфийского* порядка — то есть — пусть на короткий срок, но восстановленной полноты идеального, образцового православного политико-религиозного порядка — то есть полноценного самодержавия.

Именно такой *Филадельфийский монархизм*, направленный не столько в прошлое или настаивающий на охранительстве, сколько в будущее с опорой на волю, концентрированно возрождающую всю полноту содержания Традиции, и обосновывает Тихомиров. По сути, речь идет о православно-монархической версии Радикального Субъекта¹, поэтико-гностическую версию которого мы видим у Николая Гумилева.

¹ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

Погруженный в эсхатологические ожидания Лев Тихомиров большевистскую революцию воспринимает почти как должное, поскольку в его исторической оптике ничего, кроме пришествия Антихриста или его «Сардийских» предтеч, от самой сущности исторического времени ожидать и не приходится.

Финальным произведением Тихомирова, над которым он работал накануне смерти уже в советский период, было литературное произведение «В последние дни»¹, где в беллетристической форме с упоминанием многочисленных реалий этой эпохи описывается сценарий Апокалипсиса. Вслед за победившим социализмом следует разделение человечества на 10 враждующих друг с другом государств (10 рогов апокалиптического зверя). Уставшее от войн и хаоса человечество признает царем мира главу масонской организации, американского еврея по имени Антиох Масон, которого поддерживают некоторые течения иудаизма (в частности, «Кол Израэль Хаберим»). Ему удастся увлечь за собой большинство людей, изгнать Папу из Рима и сделать столицей всемирного государства Иерусалим. Оттуда Антиох Масон, то есть Антихрист, готовится начать штурм Небес.

Ему противостоят верные Филадельфийской Церкви² христиане, а также часть мусульман и отдельные течения в иудаизме, отказывающиеся признать его власть³. Далее следует почти буквальное описание событий, изложенных в Апокалипсисе, битва при Армагеддоне, затем поражение Антихриста и Второе Пришествие Христа. С этой мыслью о Филадельфийской Церкви, к которой и было обращено все его творчество и весь труд его жизни, Тихомиров и умирает.

Антоний (Храповицкий): монархизм без монархии

После конца монархии в России в 1917 году монархическая философия, и более того, всякая консервативная и славянофильская мысль существовали исключительно в форме «филадельфийского проекта». Описанный Тихомировым эсхатологический сценарий истории в своих основных положениях был общей позицией всего русского консерва-

¹ Тихомиров Л.А. В последние дни // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М.: ГУП «Облиздат»; ТОО «Алир», 1999.

² Вдохновителем этой Церкви в «Последних днях» выступает «старец Иоанн», что можно соотнести с принципиально важной для философии позднего Шеллинга темой эсхатологической «иоаннитской» Церкви и с сопряженной с ней историсофской проблематикой Третьего Завета, развивавшейся в России прежде всего Д. Мережковским (1865 – 1941).

³ Здесь можно увидеть отдаленное сходство с традиционализмом с той значительной разницей, что традиционалисты, ориентированные на противостояние современному миру (в этом сходство с Тихомировым), считают именно эзотерическую сторону монотеистических учений той основой, на которой может строиться эсхатологический диалог, направленный против общего врага (Модерн, Постмодерн), тогда как для Тихомирова эта сторона представляется вкраплением в монотеистические религии древних языческих представлений и даже «тайным учением» самого Антихриста. См.: Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-центр, 2002.

тизма, отражая еще более глубинное отношение Логоса Аполлона, вовлеченного в историю, к самой сути времени, которая в его глазах является исключительно вектором в сторону упадка, деградации и роста титанических (антихристовых, сатанинских — в христианском контексте) влияний. В этом смысле мысль и труды Тихомирова, равно как и других консервативных мыслителей, принципиально сосредоточенных на вопросах эсхатологии — прежде всего отца Иоанна Кронштадтского (1829—1908) и Сергея Нилуса (1862—1929), лишь более концентрированно и контрастно отражала общее отношение к событиям, разворачивающимся в России с начала XX века и достигшим своей кульминации в большевистской революции 1917 года. Тысячелетняя государственная идеология, сама аполлоническая вертикаль, утвержденная среди славян с эпохи прихода носителей курганной культуры, то есть за несколько тысячелетий до первого упоминания славянских народов¹, рухнула. Это не могло восприниматься никак иначе, как прямое *предвестие конца света*, и теория семи Церквей как семи этапов его приближения была оптимальной для базовой интерпретации того, что происходило с Россией, а также с Западом и остальным человечеством.

Философская судьба Тихомирова в этом отношении весьма символична: он с ужасом отшатнулся от нигилистической бездны западничества и революционного народничества, куда заглянул, воспроизвел — причем затрагивая самые глубинные основания — те метафизические и религиозные принципы, которые составляли ядро консервативных ценностей, но при этом он ясно осознавал *катастрофический* характер эпохи, и попытавшись спасти то, что возможно было спасти в рушащемся на его глазах — но единственно легитимном! — православном самодержавии, он создал план для *грядущего противостояния* Лаодикийскому периоду (то есть победившему Антихристу), обосновав и своими идеями, и своим примером *траекторию становления Филадельфийского субъекта*. Филадельфийский субъект Тихомирова существенно отличался от столь же символического и фундаментального для русской мысли поэтического Радикального Субъекта² Николая Гумилева, но их объединял свойственный и тому и другому *аполлонизм*, причем сохраняющийся тогда, когда все предпосылки для аполлонической структуры — православие и самодержавие — полностью исчезали из внешнего мира, а следовательно, опирающийся лишь на волю и глубинный *экзистенциальный выбор* самого субъекта. Поэтому Филадельфийский субъект Тихомирова представляет собой *волевое* продолжение аполлонического Логоса в ситуации, где этому Логосу остается только опираться на *самого себя* — причем в патологических условиях доминации прямо противоположного Логоса Кибелы. Но такая опора на себя в предельно негативных экстремальных онтологических условиях и есть главная черта

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

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

Радикального Субъекта¹. Все это характерно для последующих форм русской фундаментально-консервативной мысли — от эмигрантского православного монархизма и Катакомбной Церкви до появления русского традиционализма в 1960-х годах в глубоком советском подполье.

Важнейшим моментом в становлении Филадельфийского субъекта стало образование в эмиграции особой церковной структуры, которая основывалась на иереях Русской Православной Церкви, окормлявших епархии, бывшие под властью белых в ходе Гражданской войны, а потом оказавшиеся вместе с белыми в эмиграции. Изначально они считали себя неотъемлемой частью единой Церкви под началом патриарха Тихона (1865 — 1925), но так как патриарх был арестован большевиками, то они вынуждены были действовать автономно. Так, в ноябре 1921 года в городе Сремские Карловцы прошло Всеаграничное Русское Церковное Собрание (Карловацкий собор), на котором председательствовал митрополит Антоний (Храповицкий)² (1863 — 1936), на церковном соборе 1917 — 1918 года набравший наибольшее число голосов при голосовании за кандидатуру избираемого патриарха, и которое сформулировало отношение зарубежной части Русской Церкви к событиям, происходящим в России, а также к большевизму в целом. Самыми принципиальными моментами на Карловацком соборе было признание власти большевиков не просто нелегитимной, но «антихристовой» и «сатанинской», а также прямолинейное утверждение того, что единственным нормативным для православия политическим строем является *самодержавная монархия*. Это было неожиданно не только для русской Церкви, находящейся под властью большевиков в Советской России, но и для белого движения, где монархисты представляли собой ничтожное меньшинство и где преобладали носители либерального или эсеровского направления³. Хотя до Октябрьской революции большинство церковных деятелей были так или иначе сторонниками самодержавия, это можно было считать данью инерции и своего рода конформизмом. Но провозгласить монархию *единственной легитимной формой правления*, строго определив природу большевистской власти в ясных эсхатологических терминах, причем в социальном контексте, где преобладали секулярные, рационалистические и либеральные настроения, было чрезвычайно радикальным (консервативно-революционным) и далеко не само собой разумеющимся шагом. Столь ясная формулировка отношения православия к нормативной политической системе в условиях, где такая декларация не опиралась ни на фундамент существующей монархии, ни на возможные симпатии военно-политических союзников белых из Антанты, которые представляли светские буржуазно-демократические режимы (с декоративной ролью монарха в Великобритании), ни на саму эмигрантскую

¹ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

² Антоний (Храповицкий), митр. Собр. соч.: В 2 т. М.: Дарь, 2007.

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

паству, была актом *Филадельфийского субъекта*, создающего в крайне негативном контексте войн, преследований, гонений и изгнания *новый политико-религиозный норматив*. Так, Антоний (Храповицкий), сыгравший в этом процессе ключевую роль, стал новым полюсом русского Логоса Аполлона и фактически волевым образом восстановил — пусть на уровне проекта — рухнувшую религиозно-государственную вертикаль. Быть монархистом в самодержавной России при здравствующем и могущественном царе было относительно легко, но взять на себя в критической ситуации ответственность в радикально враждебной антимонархической среде — и в большевистской России, и на либеральном Западе — за провозглашение неразрывной связи православия с монархией, означало настоящий — чисто Филадельфийский — подвиг.

Еще до падения Империи митрополит Антоний высказывает богословское мнение о том, что искупление человечества совершилось в момент молитвы Иисуса Христа в Гефсиманском саду. Это событие ему представляется важнейшим, поскольку молитва о чаше Иисуса Христа обнажает метафизическую проблему соотношения в нем Божественного и человеческого, и соответственно двух воль. Для Антония (Храповицкого) здесь дается высший пример *абсолютной свободы* человеческого существа, которое всегда и во всех случаях принимает принципиальное решение исключительно *с опорой на самого себя*. В отличие от протестантской идеи Предназначения человеческое начало *совершенно свободно* даже в исключительных обстоятельствах, когда весь мир оказывается против него. Это делает *молитву о чаше* принципиальным моментом *человеческой истории*. Иисус Христос как человек подходит к концу своего жертвенного пути. Он предан, покинут, не понят и обречен на незаслуженное и ничем не оправданное страдание и крестную смерть. Как Бог, Он знает, что это необходимо для спасения и искупления человечества, но как человек он все еще свободен сделать выбор: *принять чашу или избежать ее*. И эта свобода не условная, не относительная, не фиктивная — мол, за ней все давно предрешено. Может быть и предрешено, но *без человеческого согласия* то, что предрешено, не произойдет. Свобода Христа как Человека здесь проявляется во всем ее всеохватном онтологическом и сотериологическом объеме. Он все еще может спасти Себя, не спасая и соответственно, не искупая других. И эта возможность не условность и не игра, это *высшее проявление человеческой свободы*.

То, что Спаситель принимает решение о том, чтобы свершилась воля Отца, и является, по Антонию (Храповицкому), *моментом искупления*, которое было намечено Промыслом, но стало действительным лишь в момент необратимого и свободного решения Спасителя.

Это богословское мнение, как и иные стороны учения Антония (Храповицкого), подвергалось другими православными богословами критике, что касалось особенно конкретных формулировок, но нас интере-

сует философское и иероисторическое измерение этой идеи. Мысль об искуплении претендента на пост первого после восстановления русского патриарха, крупнейшего религиозного деятеля и церковного мыслителя России в переломную эпоху крушения Империи является в своей сути *филадельфийской*. Внутреннее борение, ярко проявленное в молении о чаше, показывает предельную степень оставленности, непонятости Сына Божьего, пришедшего спасти мир, его погруженность в действительность, где торжествуют зло, несправедливость, ненависть, глухота, слепота и предательство. В такой черной ночи, в момент беспросветной полночи изначальный план Промысла и сама божественная часть скрываются за горизонтом, становятся проблематичными, что с предельной силой будет выражено в предсмертных словах Спасителя на кресте:

Или, Или! ламá или, или, лимсавах- Ηλιηλιεμασαβαχθανι
савахфани? то есть: фани? еже есть, Боже τοῦτ' ἔστιν θεέ μου θεέ μου
«Боже Мой, Боже Мой! мой, Боже мой, вскую ινατί με ἐγκατέλιπες
для чего Ты Меня остав- ля еси оставил?
вил?»¹

Но Решение во всей его человеческой полноте принимается еще до Креста — в Гефсиманском саду, где степень оставленности уже метафизически максимальна.

В такой же оставленности и оказывается Русская Церковь после падения монархии. Она гонима и скована на родине (арест патриарха Тихона, обновленчество, кровавые и беспощадные массовые репрессии большевистских безбожников), чужда и совершенно не интересна буржуазному либеральному Западу, а также всем формам западного христианства, которое сам Антоний (Храповицкий) даже и христианством-то по-настоящему не считает. И в такой предельной онтологической ситуации — Сардийской эпохи, явно переходящей в финальную Лаодикийскую с прямой доминацией Антихриста, — Карловацкий собор выдвигает бескомпромиссную политико-религиозную программу, отбрасывающую всякий компромисс как с большевиками, так и с буржуазной демократией. Русское православие достигло точки своего исторического надира, оказалось в Гефсиманском саду. Конечно, Иисус Христос принимал решение общечеловеческое и всемирное. Но и Русская Церковь, утверждая абсолютную верность православному самодержавию, также принимала не просто частное решение в рамках русского общества, но в силу учения «Москва — Третий Рим» и в соответствии с идеями *translatio Imperii* это было *решением обо всем человечестве* и от лица всего человечества перед фигурой Антихриста. Этот Филадельфийский характер Карловацкой Церкви, от которой патриарх Тихон, как считали сами ее сторонники и идеологи под давлением большевиков, был вынужден

¹ Евангелие от Матфея. Гл. 27:46.

отречься, во многом предопределил монархическую мысль XX века, которая отныне строилась именно на *радикальной субъектности* и глубоко консервативном эсхатологическом волюнтаризме.

В самой Советской России аналогичная бескомпромиссность привела к мученическому венцу множество архиереев, иереев и простых верующих, пострадавших за Христа, а также к появлению в СССР каткомбной Церкви, называвшейся иногда «истинно православной», то есть сохраняющей всю полноту церковного предания, включая признание самодержавия единственной легитимной формой христианской политики и отказывающейся идти на компромиссы с откровенно *антихристовой* властью большевиков.

Одной из самых ярких фигур истинно православных был епископ Уфимский Андрей (Ухтомской) (1872—1937), активный сторонник единения (объединения господствующей Церкви со старообрядцами), жестко противостоящий как обновленчеству, так и соглашательской позиции с советскими властями заместителя местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского) (1867—1944).

Окончательно раскол между Карловацкой Церковью и Московским патриархатом произошел в 1927 году после того, как митрополит Сергий (Страгородский) обозначил позитивное отношение Церкви к власти большевиков, что в глазах сторонников Антония (Храповицкого) и истинно православных христиан подразумевало солидарность православных с «режимом Антихриста». На этом основании сторонники Антония (Храповицкого), возглавлявшего в то время Русскую Православную Церковь за границей (РПЦЗ), обвинили Московский патриархат в ереси «сергианства» и прервали с ним общение, посчитав, что в СССР официальная церковная иерархия *утратила свою легитимность*. Это означало новый церковный раскол.

При этом не вся белая эмиграция последовала за сторонниками Антония (Храповицкого). Значительная часть предпочла линию митрополита Евлогия (Георгиевского) (1868—1946), на которого как на своего полномочного представителя за рубежом указал отвергший решения Карловацкого собора патриарх Тихон, и который придерживался умеренной позиции, не заявляя прямо о политических приоритетах, что устраивало большую часть белой эмиграции и отчасти Московскую патриархию¹. Так, православная паства белой эмиграции, в свою очередь, разделилась на два не признающих друг друга течения — карловчан и евологианцев. И хотя последний исторически всплеск русской богословской православной мысли был характерен в большей мере для тех, кто предпочел находиться под омофором митрополита Евлогия (Георгиевского), основавшего в начале 1920-х годов в Париже Свято-Сергиевский православ-

¹ Формально структура митрополита Евлогия, неоднократно менявшая свой статус в контексте церковного права, оставалась в подчинении Константинопольскому патриархату.

ный богословский институт, именно карловчане выражали собой ярче всего аполлонический Логос в его предельно волевой — Филадельфийской — версии. Для сторонников Антония (Храповицкого) философские принципы, сформулированные Тихомировым, — о нормативном статусе и православной природе самодержавия и об эсхатологичности современного мира, — приобрели почти доктринальный статус. Так были заложены основы *монархизма без монархии*, в котором ярче всего проявился русский Радикальный Субъект в его Филадельфийской версии.

Кирилл Владимирович: жест монарха без монархии

Параллельно Карловацкому собору и в полном созвучии с филадельфийским принципом в 1924 году Великий князь Кирилл Владимирович (1876 — 1938), двоюродный брат последнего Императора Николая II, в эмиграции провозгласил себя «Всероссийским Императором Кириллом I». После отречения Николая II от своего имени и от лица прямого наследника царевича Алексея (1904 — 1918) трон по воле Николая II передавался его младшему брату — Великому князю Михаилу Александровичу (1878 — 1918), но он ожидал созыва Учредительного собрания, а потом был схвачен, сослан и убит большевиками, что сделало российский престол вакантным.

Кирилл Владимирович не был в ряду самых горячих защитников Николая II, но стремился сохранить монархическое правление даже в урезанном виде — ценой компромиссов с либеральной Думой. После ареста Николая II он подал в знак протеста в отставку и позднее оказался в лагере белых, противников большевиков. Кирилла Владимирович еще ранее вступил в морганатический брак, что вызвало недовольство Николая II, который, однако, также отреагировал и на столь же морганатический брак своего брата Михаила, что не помешало определить его в качестве наследника престола. В 1924 году в живых не было ни Николая II, ни царевича Алексея, ни Михаила Александровича, и по старшинству Кирилл Владимирович имел серьезные основания на то, чтобы заявить свои права на престол. Другим потенциальным русским царем мог бы стать Великий князь Николай Николаевич Романов (1856 — 1929), также оказавшийся в эмиграции, но он никаких притязаний не выдвинул, хотя опроверг и легитимность Кирилла Владимировича.

Вопрос о династической преемственности дома Романовых после отречения Николая II и Октябрьской революции является чрезвычайно запутанным, но сам жест Кирилла Владимировича имеет принципиальное значение. Кирилл Владимирович Романов объявляет себя Российским Императором с опорой на свою волю, свою субъектность. Он поступает отчасти так же, как и Антоний (Храповицкий) — оставшись в полной исторической тьме, полномочный представитель правящей династии находит в самом себе *внутренние* силы, чтобы вопреки всему провозгласить сломленную самодержавную вертикаль установленной вновь.

Кирилл Владимирович находится полностью в Филадельфийском контексте. Он представляет собой русский Радикальный Субъект, утверждающий себя как полюс оппозиции победившему Логосу — Логосу Кибелы в обеих его версиях — русского большевизма и западноевропейской буржуазной демократии. Кирилл Владимирович не просто провозглашает монархом себя, он утверждает монархию как абсолютный религиозно-исторический императив, который стоит *над* обстоятельствами. Если вопрос о праве престолонаследия при существующей монархической системе имеет личный, династический, клановый или идеологический смысл, то роль *монарха без монархии* в контексте русской православно-самодержавной традиции в ее эсхатологической форме наделена намного более масштабным метафизическим и даже сотериологическим значением.

Живший в Германии и женатый на принцессе Саксен-Кобург-Готской и Эдинбургской Виктории Мелите (1876 — 1936) и внучке Александра II (1818 — 1881) по материнской линии Кирилл Владимирович установил связи с представителями германского течения Консервативной Революции¹ и рассчитывал на успех аналогичной Консервативной Революции — только в православно-самодержавной форме — и в России.

После его смерти главой Российского Императорского Дома стал его сын — Владимир Кириллович (1917 — 1992), продолжавший в целом линию отца. Важно отметить, что род потомков Кирилла Владимировича вплоть до Великого князя Георгия Михайловича Романова представляет собой институт аполлонического Логоса, основанный на героическом жесте русского Радикального Субъекта. Значение и миссия самого этого жеста и его институциональных и династических последствий становятся понятными в контексте идеологии и эсхатологии, довольно системно изложенных как раз Тихомировым.

Иван Ильин: воинствующий монархизм

Еще одним представителем «монархистов Филадельфийской Церкви» вполне можно считать философа Ивана Ильина (1883 — 1954).

Иван Ильин был гегельянцем, и его самая значительная философская работа посвящена Гегелю². Его прочтение Гегеля вполне созвучно традициям европейского правого гегельянства, радикально отвергшего левую интерпретацию, свойственную марксизму³. При этом для Ильина характерен почти «иранский» дуализм⁴, с помощью которого он интерпретирует Гегеля. В этом он отчасти оказывается созвучным Хомякову. Для Ильина мир основан на ожесточенной и непрерывной борьбе меж-

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

² Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

ду духовным началом и материальным. Оба начала творятся Богом, но дух как его прямое продолжение, а материя, как некоторая противоположность, которую следует преодолеть, подчинить и преобразовать. Эта фундаментальная борьба и составляет, по Ильину, содержание всемирной истории. Ее территорией является человек, который призван быть главным инструментом духа. Отсюда основным императивом истории становится учреждение *вертикали*, преобразование горизонтального хаоса материи в трансцендентный порядок духа. Человеческое сознание в этом контексте есть прямое продолжение божественной мысли. Но при этом на человека оказывают огромное воздействие и стихии низшего материального мира. Они смущают его, притягивают к себе, заставляют перейти на свою сторону. Отсюда дуалистический трагизм человека как такового, распятого между духом и материей, старающегося выполнить порученную Богом миссию, но часто сбивающегося с этого пути.

Ильин следует за Гегелем и в понимании смысла истории как установления *идеальной монархии*, где человек полностью реализует свою миссию и будет установлен непоколебимый духовный вертикальный порядок. Как и у Тихомирова, самодержавие и история становятся фундаментальными элементами метафизики, тесно связанными с эсхатологической перспективой, где должна произойти финальная и необратимая *победа* духа. Такая интерпретация Гегеля является чисто аполлонической и полностью соответствует обостренной и напряженной версии классической государственной идеологии русской элиты. При этом следует подчеркнуть, что мысль Ивана Ильина довольно близка и по стилю, и по содержанию, немецким философам консервативно-революционного направления. Отчасти эту близость можно объяснить и происхождением самого философа, мать которого была немкой.

Проекция этих философских взглядов на конкретную политику преопределило высылку Ильина на «философском пароходе» из Советской России и его сближение с монархическим крылом русской эмиграции, то есть с Филадельфийским лагерем. Большевики и западноевропейская демократия для Ильина представляют собой силы чистой *материи* и раскрепощенного зла, которые вырвались из-под сдерживающего могущества духа и захватили власть. Большевизм и капитализм, по Ильину, два проявления онтологической *катастрофы*, которая представляет собой поражение сил духа в битве против материи. Такой вывод сделал Ильина одним из главных теоретиков самого радикального направления в белой эмиграции, призывающего к беспощадной борьбе с большевиками и к восстановлению в России монархического строя. Как философ Ильин видел в монархии не просто одну из возможных политических систем, но гегельянский «конец истории».

Оказавшись в Европе, Ильин ставит перед собой практическую цель: организовать и мобилизовать белую эмиграцию на продолжение Гражданской войны, которая в его глазах является частью великой борьбы

духа с материей. Это требует ответить на целый ряд политических вопросов, стоящих перед монархистами, оставшимися без монархии, Империи, родины и т. д. и сформулировать как программу борьбы, так и основные положения того строя, который должен быть учрежден в России после победы над большевиками. Этому был посвящен цикл статей Ильина, опубликованный им в эмигрантском издательстве «Русский колокол».

В программной статье «Белая идея» Ильин трактует Гражданскую войну в своей философско-монархической оптике:

Белое дело не нами началось, не нами и кончится. Но силою исторических судеб нам пришлось поднять ныне его знамя в России и мы несем это знамя с чувством величайшей духовной ответственности. Не мы создали его: оно древне, как Русь; мы только стали под него, опять как бывало, в час смуты и разложения¹.

Здесь видно, что Ильин полностью игнорирует либеральный и эсеровский элемент белого дела, отождествляя его с собственным — Филадельфийским, монархическим — идеалом. В чем состоит белая идея, Ильин поясняет в духе своей философии:

По глубокому смыслу своему белая идея, выношенная и созревшая в духе русского православия, есть идея религиозная. Но именно поэтому она доступна всем русским — и православному, и протестанту, и магометанину, и внеисповедному мыслителю. Это есть идея борьбы за дело Божье на земле; идея борьбы с сатанинским началом, в его личной и в его общественной форме; борьбы, в которой человек, мужаясь, ищет опоры в своем религиозном опыте. Именно такова наша белая борьба. Ее девиз: Господь зовет, сатаны убоюсь ли?²

«Сатанинское начало» — то же, что хаос, материальность, разгул низменных страстей и все то, что противостоит духу, порядку, аполлонической вертикали. При этом как и другие носители Филадельфийского монархизма Ильин делает ставку прежде всего на *волевое ядро субъекта*. С публицистическим пафосом он подчеркивает это, говоря о белом духе.

Белый дух покоится, прежде всего, на силе личного характера. Люди слабохарактерные и бесхарактерные, ни в чем на смерть не убежденные, с двоящимися мыслями и нецельными желаниями — или не шли в ряды белых, или скоро уходили из них. Напротив, человек с характером всегда находил себе здесь братьев по духу. Характер белого состоит в том, что он предан своей святыне; из нее вырастает его жизненное слово; а за словом его следует его дело. Он верит в то, что исповедует; и делает то,

¹ Ильин И.А. Белая идея // Ильин И.А. О грядущей России. М.: Военное издательство, 1993. С. 339.

² Там же. С. 342.

что говорит. От этой цельности — его сила; от этой силы — его самообладание. От цельности и самообладания — его жизненная прямота и его презрение ко всяческим нашествиям, ко всякой лжи, кривизне и интриге. И поэтому его девизы гласят: моя святыня, мое слово, мое дело. И еще: владею собою. И, наконец, с поднятым забралом.

Но всюду, где живет и дышит сила подлинного характера, она несет человеку драгоценные дары: достоинство, свободу, и дисциплину¹.

Здесь снова речь идет не о консерватизме, но о решимости восстановить павшую аполлоническую вертикаль с опорой на глубинное внутреннее достоинство, на «характер». Это приводит его к антитолстовскому тезису о «сопротивлении злу силой»². В духе принципиального дуализма Ильин считает, что в противостоянии с дьявольским началом в истории дух должен в некоторых случаях применять насилие, поскольку этого требуют законы *онтологической войны*.

Постепенно, однако, мысль Ильина утрачивает свою прямолинейность. Практическая недееспособность белой эмиграции, включая ее монархическое крыло, заставляет его переосмыслить тот упрощенный дуализм, которым он традиционно вдохновлялся. Кроме того, требовались более основательные ответы относительно *причин* предшествующих поражений, в том числе и на ключевой вопрос: почему самодержавие в России пало?

Так Ильин приходит к выводу, что могущество материи и зла является не просто внешним по отношению к человеку фактором, но коренится в его душе, в его сердце, в его сознании и в его воле. Человек — и в частности, православный монархист — не может справиться со своей исторической миссией не потому, что дьявол слишком силен, а потому, что *он сам носит в себе темную сторону бытия*. Здесь налицо переход от чисто аполлонической установки к более нюансированной, диалектической и отчасти дионисийской. Таким образом, внимание Ильина, изначально бывшего православным, смещается от внешнего ко внутреннему и сосредоточивается на процессах духовной жизни, куда и переносится вся острота онтологической войны. Этому посвящены книги религиозной и этической тематики, написанные Ильиным с конца 1930-х годов — «Аксиомы религиозного опыта»³, «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний»⁴ и т. д.

Тем не менее дух Филадельфийского философа остается не сломленным. В конце жизни Ильин выпускает серию коротких программных материалов, где суммирует основы своего мировоззрения и в краткой

¹ Ильин И.А. Белая идея. С. 343–344.

² Ильин И.А. О сопротивлении злу силой // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 5. М.: Русская книга, 1995.

³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: Т. 1–2. М.: ООО «Рарогъ», 1993.

⁴ Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Даръ, 2015.

форме формулирует свое завещание следующим поколениям — носителям белой идеи. Эти тексты были объединены под общим названием «Наши задачи»¹. Здесь Ильин дает наброски своего представления о будущем, и несмотря на всю сложную религиозно-мистическую и глубоко внутреннюю онтологию войны духа с материей, это будущее приобретает у него ярко выраженный политико-идеологический характер, продолжая логику православно-монархических проектов ранних периодов.

Иван Солоневич: Белая Империя народных глубин

Еще одним ярким представителем монархизма без монархии является Иван Солоневич (1891 — 1953). Солоневич пришел к православно-монархической системе взглядов еще до Октябрьской революции, принимал участие в белом деле, но волей судьбы оказался в СССР, где был арестован и откуда ему удалось сбежать на Запад. На Западе он сблизился с правомонархическими кругами и опубликовал разоблачительные материалы очевидца о красном терроре и советском аппарате репрессий — «Россия в концлагере»², ставшие популярными в антибольшевистских кругах — особенно в Германии.

Солоневич активно включился в политику белой эмиграции, но не нашел понимания с другими группами и в конце концов создал собственную версию монархической философии, которую обобщил в работе «Белая Империя», вышедшей под другим названием — «Народная монархия»³. В отличие от Тихомирова и Ильина Солоневич мало внимания уделяет философским основаниям монархической идеи и почти не затрагивает историко-эсхатологические аспекты, которые в теории Тихомирова являются ключевыми. Сам стиль Солоневича ближе к коротким журнальным статьям, где он стремится дать емкие и доступные формулировки. В этой ориентации на широкую доступность состоит отчасти стратегия Солоневича, не случайно назвавшего свой проект монархической реставрации именно *народной* монархией. Однако в отличие от славянофилов под народом он понимает не столько самостоятельное и самобытное крестьянское сословие, наделенное особым Логосом⁴, сколько *совокупность русских граждан*, независимо от их сословного происхождения, почти стертая в ходе большевистских реформ и перипетий эмиграции. Фактически для Солоневича «народ» означает приблизительно то же, что для Тихомирова «нация», совокупность граждан; это придает монархизму Солоневича особое измерение, более близкое европейскому национализму XX века, чем к утонченным построениям славянофилов — прежде всего Константина и Ивана Аксаковых и тем

¹ Ильин И.А. Наши задачи. М.: Айрис-пресс, 2008.

² Солоневич И.А. Россия в концлагере. Минск: Современная школа, 2011.

³ Солоневич И.А. Народная монархия. М.: Институт Русской Цивилизации, 2010.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта.

более парадоксальным и изысканным народно-дионисийским концепциям мыслителей Серебряного века.

Тем не менее для Солоневича принципиально важна народно-национальная природа русской монархии. Он пишет:

Отличительная черта русской монархии, данная уже при ее рождении, заключается в том, что русская монархия выражает волю не сильнейшего, а волю всей нации, религиозно оформленную в православии и политически оформленную в империи¹.

Хотя это утверждение едва ли можно принять буквально и полностью, важна *интенция* Солоневича — придать монархии «национальный» характер, представить ее как результат коллективного усилия всех сословий, собравших свою волю для утверждения вектора исторического бытия. Если подтверждения этому мы можем увидеть в русском патриотизме (всех сословий) в целом и особенно во Втором ополчении Смутного времени и Земском соборе, избравшем династию Романовых, то другие периоды русской истории скорее опровергают это высказывание².

В другом месте он еще более обостряет положение о народном характере русского монархизма, считая его направленным против аристократии — боярства, а позднее дворянства. Он говорит: Русская монархия исторически возникла в результате восстаний *низов против* боярства и, — пока она существовала, — она всегда стояла на защите именно низов. Русское крестьянство попало под крепостной гнет в период *отсутствия* монархии, — когда цари истреблялись и страной распоряжалась дворянская гвардия³.

Это также определенная историческая натяжка, но и это не столь важно, поскольку мысль Солоневича прежде всего *проективна*. Его монархизм, как и все вариации Филадельфийской мысли, футурологичен и нацелен в будущее. Его заботит не столько то, какой *была* Белая Империя, а какой она *должна* быть, какой ей *предстоит стать* после неминуемого краха большевизма. И здесь Солоневич настаивает на *народно-национальном* характере монархизма, на том, чтобы он стал именно таким — *общенародным*, поднимающимся из глубин общественной воли.

И все же при обобщенном понимании «народа» Солоневич утверждает принципиальное различие между европейским и русским крестьянством, что заставляет толковать понятие «нации» в этом контексте более нюансированно. Солоневич пишет:

¹ Солоневич И.А. Народная монархия. С. 109.

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

³ Солоневич И.А. Народная монархия. С. 156.

Русский крестьянин и немецкий бауэр, конечно, похожи друг на друга: оба пашут, оба живут в деревне, оба являются землеробами. Но есть и разница.

Немецкий бауэр — это недоделанный помещик¹.

Но отличную от немецкого «бауэра» (Bauer — по-немецки крестьянин) структуру крестьянина русского Солоневич в философский концепт не возводит, ограничиваясь лишь рядом бытовых психологических зарисовок, впрочем весьма выразительных.

Бауэр и крестьянин — два совершенно различных экономических и психологических явления. Бауэр экономически — это то, что у нас в старое время называли «однодворец», мелкий помещик. Он не ищет никакой «Божьей Правды». Он совершенно безрелигиозен. Он по существу антисоциален, как асоциальна и его имперская стройка.

В немецких деревнях не купаются в реках и прудах, не поют, не водят хороводов и «добрососедскими отношениями» не интересуются никак. Каждый двор — это маленький феодальный замок, отгороженный от всего остального. И владельцем этого замка является пфениг — беспощадный, всесильный, всепоглощающий пфениг².

Солоневич хочет сказать, что русское крестьянство продолжает жить в условиях традиционного общества — с глубоким чувством священного, с сохранением духовной традиции, с преобладанием коллективной идентичности и обрядового быта без доминации индивидуализма и экономической составляющей. Русский крестьянин не является зародышем буржуа, он представляет собой *особый социокультурный тип*.

Эти свойства в целом Солоневич переносит на русских вообще, на «нацию», полагая, что отличие русских состоит как раз в сохранении религиозно-психологической связи с целым, еще не затронутым жесткой фрагментацией западноевропейского Модерна и его атомистскими представлениями — как в естественных науках, так и в гуманитарных. При этом в некоторых случаях он прямо становится на сторону народа, восставшего против крепостничества, дворянско-помещичьего строя и прикрывающего их абсолютизма. Споря с Пушкиным о неоправданности определения народного бунта как «бессмысленного и беспощадного», Солоневич замечает:

Так ли уж бессмысленным был протест против крепостного права? И так ли уж решительно никакого ни национального, ни нравственного смысла Пушкин в нем найти не мог? (...) Почему барский бунт декабристов, направленный против царя, был так близок пушкинскому сердцу,

¹ Солоневич И.А. Народная монархия. С. 158.

² Там же. С. 158 — 159.

и почему мужицкий бунт Пугачева, направленный против цареубийц, оказался для Пушкина бессмысленным?¹

Это представление о народно-национальной природе монархии отличает его от более классических версий монархизма и сближает его проект с народным (крестьянским), дионисийским (или аполлоно-дионисийским) тезисом «Царства Земли»². Трансцендентная религиозно-политическая вертикаль здесь не дается сверху или извне, но вызревает в самой глубине народной воли. Так волюнтаристский монархизм Филадельфийского периода русской истории у Солоневича приобретает еще одно дополнительное измерение: «Белая Империя» должна созидаться снизу, произрастать из народных глубин, и именно в этом случае она станет по-настоящему легитимной, то есть самодержавной (а не абсолютистской, поскольку Солоневич, как и Тихомиров, проводит между этими концептами строгое различие, жестко критикуя, в частности, Петра и его систему).

По сравнению с другими теоретиками волюнтаристского монархизма Солоневич существенно смещает этот субъект *в сторону народа*, хотя он и не уделяет его структурам и его природе достаточного внимания, ограничиваясь отдельными наблюдениями и жизненными зарисовками. В любом случае народная монархия Солоневича представляет собой явление уже не строго аполлонического типа, как версии Тихомирова и Ильина, но является шагом *в сторону дионисийского Логоса*. Здесь Филадельфийский и волюнтаристский субъект, призванный учредить монархию как проект будущего России, тонко меняет свою природу — от строго аристократической и государственной к народной, хотя этот сдвиг не является окончательным и необратимым. Впрочем, элементы глубокой симпатии собственно к народу мы видим и у славянофилов (прежде всего у братьев Аксаковых), и у выходца из среды народников Льва Тихомирова. Но лишь у Солоневича *монархическая идея необратимо и в предельно острой идеологизированной форме сливается с народным началом*.

¹ Солоневич И.А. Народная монархия. С. 519—520.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

Глава 15. Русское Православие в XX веке: эсхатология и богословский Ренессанс

Иоанн Кронштадтский: мысль накануне Антихриста

Падение монархии стало поворотным моментом и для судеб Русской Церкви. Внезапно она оказалась в совершенно новом для себя положении, став для государства врагом и лишившись того института, с которым исторически была связана вся ее судьба — монархии. Это требовало нового напряжения православной мысли, поскольку на глазах был низвергнут сам христианский Логос, религиозная вертикаль, сохранявшаяся как неизменный ориентир на всех поворотах драматической русской истории. События Смуты, раскола и сам Синодальный период бросали Русской Церкви серьезные вызовы, требующие столь же серьезных ответов, но Октябрьская революция и падение самодержавия, а затем Гражданская война и массовая эмиграция значительной части русского населения на Запад были совершенно беспрецедентными событиями. Начиная с эпохи Владимира Великого Церковь неизменно представляла собой духовную вертикаль, а духовенство (прежде всего белое) и монашество были важнейшей частью *государственной элиты*. Отныне же радикально менялся сам статус православия: из государственной религии и доминирующей идеологии христианство превращалось в маргинальный и даже «контрреволюционный» феномен, не только не оказывающий на общество никакого влияния, но чреватый репрессиями, пытками, заключением и казнью.

Ощущение приближающейся катастрофы было характерно для некоторых церковных деятелей уже в XIX веке, что приводило к росту очередной волны эсхатологических настроений, которые с XVIII века в официальной Церкви отошли на второй план, став преимущественно достоянием старообрядцев и русских сект. При этом новый подъем тревожных ожиданий Антихриста был связан с возрождением старчества поскольку в глазах глубинных мистиков-исихастов общественно-политические и культурные события, развертывающиеся в России того времени, вызывали ассоциации с наступлением последних времен. Старчество с полным доверием относилось к православной традиции без каких бы то ни было компромиссов с духом современности, и следовательно в русском исихазме то, что было привычным для обычных людей XIX века — западничество, секулярность, распространение либеральных и революционно-демократических идей, да и сама научная картина мира, прочно утвердившаяся в российских университетах и других

учебных заведений — выглядело несомненными признаками скорого конца света.

Таких взглядов придерживался ярчайший богослов и православный мыслитель епископ Игнатий (Брянчанинов)¹ (1807 — 1867), разделявший многие идеи православных старцев, в том числе и их апокалиптические ожидания, а также епископ Феофан Затворник² (1815 — 1894), издатель «Добротолюбия».

Но более всего этой теме уделял внимание священник Иоанн Кронштадтский³ (1829 — 1908), позднее первый святой, канонизированный Русской Православной Церковью за границей. Иоанн Кронштадтский был одним из основателей крайне консервативной организации «Союз русского народа», члены которой назывались «черносотенцами», поскольку были организованы в сотни и представляли собой преимущественно выходцев из простого народа, то есть были «черным людом», простолюдными, не имеющими аристократических корней.

Иоанн Кронштадтский предлагает подробную интерпретацию Апокалипсиса и связанных с ним святоотеческих комментариев, прилагая символы и образы к историческим событиям. Этому специально посвящен цикл его бесед «Начало и конец нашего земного мира»⁴. Тем самым православное сознание готовится к скорому наступлению той эпохи, когда произойдет воцарение Антихриста. Следуя православной традиции, Иоанн Кронштадтский считает, что Антихристом будет конкретная историческая личность, «еврей из колена Данова». Так, он утверждает:

Иудейство, после отвержения истинного Мессии, всегда бывшее впереди всех во всем дурном, даст сигнал для страшного антихристианского кризиса. Посреди анархии, имеющей сопутствовать крайнему развитию материализма, возникнет новый Навуходоносор, который будет пытаться водворить культ собственного обоготворения, основанного на отвержении всех вероучений и мировоззрений, кроме еврейского и мусульманского, в средоточии которых поставит самого себя. Сам же обоготворит сатану, своего отца, который будет иметь в нем свое последнее, пред озером огненным, местопребывание. Конечно, пока Евангелие Господа нашего Иисуса Христа владычествует над умами и сердцами и проповедуется освященными для сего великого дела служителями свя-

¹ *Святитель Игнатий (Брянчанинов). Собрание творений: В 7 т. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2017.*

² *Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009; Он же. Путь ко спасению. М.: Сибирская Благозвонница, 2012; Он же. Письма о духовной жизни. М.: Отчий дом, 2010; Он же. Внутренняя жизнь. М.: Отчий дом, 2012.*

³ *Иоанн Кронштадтский. Творения: В 27 т. М.: Булат, 2017.*

⁴ *Иоанн Кронштадтский. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. СПб.: Лештуковская Паровая скоропечатня П.О. Яблонского, 1900.*

той, соборной и апостольской Церкви, до тех пор невозможно появление ложного бога на земле, в лице сына погибели из евреев колена Данова¹.

Этому предшествует отпадение Рима от вселенского православия, появление ордена иезуитов, протестантская Реформация и, наконец, такое явление, как франкмасонство, которое, согласно Иоанну Кронштадтскому, является средоточием материалистических, атеистических и демократических учений, выступающим во главе политических тенденций, ведущих к установлению царства Антихриста. О франкмасонах Иоанн Кронштадтский говорит:

В основании франкмасонства (то же, что нигилизм) лежит поклонение материи и человеческому разуму, рабство страстям и животным побуждениям. Вражда франкмасонов к христианству побуждает их стремиться к достижению политической власти и господству над умами путем прессы. Неразборчивые на средства, они предпочитают возжигать очаг внутренних революционных смятений, среди которых легче всего угнетать и убивать чтителей Бога Небесного и Христа Его².

В целом, как и у славянофилов, у Иоанна Кронштадтского складывается картина *полного вырождения западноевропейских обществ*. Так Иоанн Кронштадтский трактует апокалиптический образ царицы Иезавели, применяя его узко к иезуитам, но более широко к западной культуре эпохи Модерна в целом.

Под именем апокалипсической Иезавели можно понимать не только иезуитов, но и модную культуру вообще, с которой боролись все российские патриархи последних веков и с которой перестали бороться представители Церкви после патриархов. Культура эта шла к нам из Европы, а с половины XVIII столетия преимущественно из Франции, где эпоха Людовика XIV и XV была законодательницей модной культуры для всего света, в том числе и для нашего отечества³.

Россия, несмотря на все западничество, остается *последним бастионом на пути окончательного отступления*. Но это тоже временное положение дел, которому не суждено продлиться долго. Так, Иоанн Кронштадтский утверждает:

По так называемому римскому счислению *XX столетие будет последним в шестой тысяче лет от сотворения мира*. Предположив, что это счисление верно, обращение евреев и переселение их в Палестину, если совершится в XX столетии, может послужить ясным признаком недалекого конца⁴.

¹ Иоанн Кронштадтский. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. С. 110.

² Там же. С. 105 – 106.

³ Там же. С. 107.

⁴ Там же. С. 131.

И в другом месте:

Двадцатое столетие застает образованное общество на пути к широкому отступничеству от поклонения истинному Богу. Это один из признаков назревающей катастрофы¹.

Следовательно, этот процесс коснется и России, которая, однако, не будет *центром* Империи Антихриста. Этот центр будет локализован на Западе и выразится в создании единого Мирового Государства, чьей столицей станет на какой-то период Иерусалим. Иоанн Кронштадтский говорит:

Развитие тайны беззакония, или умственный Вавилон, в конце времен должен проявиться чувственно. Он получил уже олицетворение пока в отторжении от Церкви лжепророками и лжеапостолами целой трети сынов ее. Проявился заметно в социальной революции, в страшных вооружениях народа против народа, и царства против царства и, наконец, вполне осуществляется в политическом воссоединении частей бывшей Римской державы в одно великое целое, под властью восьмого из сотрудников сатаны, имя которого неизвестно, ибо скрывается в Откровении Иоанновом под эмблемой числа 666, которое надобно уметь сосчитать².

Но это Мировое Государство затронет и Россию, так как царство беззакония — эпоха Лаодикийской Церкви — должно на короткий момент стать всеобщим. Поэтому русские люди призывались Иоанном Кронштадтским до последнего защищать православие, самодержавие и традиционный уклад русской жизни, противодействуя западничеству и либерализму, но при этом быть готовыми к существованию в самых *экстремальных условиях* — в мире победившего Антихриста и вести с ним до последнего духовную брань вплоть до мученичества на стороне невидимых ангельских войск Архангела Михаила и двух свидетелей апокалипсиса — Еноха и Илии.

Если в XIX веке подобный апокалиптический настрой был уделом отдельных православных мыслителей, чаще всего близких к кругам русских исихастов и особенно к старцам Оптиной пустыни, то в начале XX века он становится все более и более распространенным, и проповедь Иоанна Кронштадтского, равно как и его социальная и даже отчасти политическая деятельность, готовила церковное сознание к неминуемо приближающимся катастрофам.

Здесь мы снова сталкиваемся с исторической реконструкцией Льва Тихомирова, которая полностью соответствует этим эсхатологическим настроениям в православной среде. Так еще *до* момента крушения са-

¹ Иоанн Кронштадтский. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. С. 171.

² Там же. С. 148.

модержавия и Октябрьской революции церковное сознание готовится к неумолимо надвигающейся катастрофе, к падению Логоса Аполлона и к действиям в условиях наступившего царства Антихриста.

Андрей (Ухтомский): истинно-православные филадельфийцы

В контексте подобных настроений складывалось мировоззрение еще одного яркого деятеля Русской Церкви первой половины XX века — князя Андрея (Ухтомского), принявшего монашество и ставшего позднее после революции одним из вождей истинно-православных христиан, которые подобно карловчанам отказывались признавать легитимность Московского Патриархата после заявления заместителя местоблюстителя Патриарха митрополита Сергия (Страгородского) о полной лояльности советской власти. Истинно-православные христиане вошли в радикальную оппозицию большевистскому режиму, пополнив вместе с другими не отказавшимися от Христа священниками и мирянами, ряды мучеников и исповедников.

Андрей (Ухтомский)¹ был активным приверженцем единоверия, направления в Русской Церкви, допускающего использование старого обряда и учрежденного для обращения староверов в лоно господствующей Церкви в 1800 году при митрополите Платоне (Левшине) (1737—1812). Но если в XIX веке — и особенно при Николае I — единоверие служило инструментом возвращения старообрядцев из раскола, то постепенно оно стало территорией двустороннего сближения староверов с новообрядцами, и сами новообрядцы перенимали некоторые элементы старого обряда. Будучи убежденным сторонником славянофильства, Андрей (Ухтомский) видел в старообрядцах одновременно и носителей Допетровской Руси, и выразителей народных глубин. Поэтому единоверие в его представлении было *судьбоносным и эсхатологическим* явлением, где современная православная и официальная Россия встречалась с Московской Русью и народной стихией. Эта встреча должна была привести к восстановлению патриаршества и началу нового исторического этапа в истории Русской Церкви, сплотившейся перед лицом апокалиптической катастрофы. При том, что идеологически Андрей (Ухтомский) был близок к «Союзу русского народа», в определенные периоды он сближался с наследниками левых народников — эсерами, — полагая, что будущий российский политический строй должен быть сочетанием единоверческой Церкви во главе с восстановленным патриархом, обновленной моделью самодержавия и обществом, основанным на принципах народности и справедливости. Андрей (Ухтомский) был председателем Съезда единоверцев, а также принял активное участие в Соборе 1917—1918 годов, восстановившем патриаршество, за что он последовательно

¹ Андрей (Ухтомский). Труды. СПб.: Свое издательство, 2013.

выступал в предыдущие годы. В 1919 году он был избран единоверческим епископом. Еще одним единоверческим епископом стал Охтенский епископ Санкт-Петербурга Симон (Шлеев) (1873 — 1921).

Объединение новообрядцев со староверами в рамках единоверия для Андрея (Ухтомского) мыслилось как эсхатологическое событие, поскольку в эту эпоху вся Русская Церковь сталкивалась с тем, на что ранее столь радикально прореагировали старообрядцы — с крушением православной традиции, наступлением западничества и всеобщим отступлением, то есть с *приходом Антихриста*. Особенно актуальной эта тема стала в ходе большевистской революции, когда рухнуло самодержавие и было восстановлено патриаршество (что было мечтой единоверцев в духе их антипетровских идей), но параллельно с этим в поддерживаемом большевиками обновленчестве, а позднее в действиях митрополита Сергия (Страгородского) Андрей (Ухтомский) распознал ту же апостасию, что карловчане — в эмиграции, а за несколько веков до этого старообрядцы — в реформах патриарха Никона. Так апокалиптический сценарий сбывался на глазах, что подтверждало правоту иероисторического анализа Андрея (Ухтомского) и его единоверческую философию.

Фактически истинно-православные христиане оказались в расколе с «сергианством», но в отличие от Русской Православной Церкви за границей они не могли создать полноценной структуры, рукополагать священников и открыто исповедовать свои взгляды. Большевики приравнивали причастность к этому течению к «контрреволюционной» деятельности и подвергали сторонников такого подхода нещадным репрессиям. При этом гонения распространялись на сей раз на всех православных — как на новообрядцев, так и на староверов и единоверцев. Во многих случаях, правда, от пыток и убийств не спасала и принадлежность к Московскому патриархату, несмотря на все его «сергианство». Эти обстоятельства заставили истинно-православных христиан перейти на нелегальное положение, и будучи епископом Уфимской епархии Андрей (Ухтомский) тайно рукополагал иереев, завещая им нести свой крест в борьбе с безбожной властью и сохранять верность святому православию до мученического конца.

Так сложилась в общих чертах Истинно-православная или Катакомбная Церковь, не сумевшая, однако, преобразоваться в устойчивую структуру, подобно ранним старообрядческим согласам. При этом жестокость большевистских гонений многократно превосходила преследования предыдущих эпох, что еще более усугубляло положение истинно-православных христиан.

С другой стороны, возможно для пресечения новой церковной оппозиции в 1929 году тем же митрополитом Сергием (Страгородским) было опубликовано «Деяние», направленное на снятие со старообрядцев прежних проклятий и признающее старый обряд «равночестным» новому. При этом все решения фатального Московского собора 1666 —

1667 годов полностью отменялись. Таким образом, единоверие получало поддержку со стороны и Московского патриархата, что привлекло часть единоверцев к более умеренной позиции. Вместе с тем идеи Андрея (Ухтомского) о воссоединении двух частей русского православия отчасти сбылись, что с учетом крайне негативной роли собора 1666 – 1667 годов в русской истории имело огромное символическое значение. Правда, в силу той драматической ситуации, в которой находилась тогда Церковь, этот жест митрополита Сергия (Страгородского) не был ни осмыслен, ни оценен по достоинству.

В целом же, как и карловчане, в эмиграции истинно православные христиане, катакомбники или андреевцы в духе эсхатологических пророчеств Иоанна Кронштадтского образовывали ядро Филадельфийской Церкви, не склонившей голову перед победившим апокалиптическим Зверем и готовой противостоять любой ценой стремительно приближающемуся Лаодикийскому периоду. При этом присутствие во главе большевиков большого числа евреев делало актуальными эсхатологические перспективы, подтверждая многие предсказания и толкования Иоанна Кронштадтского об «отпрыске из колена Данова».

Неопатристика: назад к византизму

В эмиграции православная мысль разделилась на три основных течения:

- Карловацкая линия, неразрывно связанная с фигурой Антония (Храповицкого), мистически понятым самодержавием и русской эсхатологией в духе Иоанна Кронштадтского;
- Софиология, продолжающая развивать принципиальные положения философии Владимира Соловьева и метафизическую культуру Серебряного века;
- неопатристическая линия, равноудаленная как от Филадельфийской и русско-национальной линии карловчан, так и от софиологов.

Филадельфийская линия была неразрывно связана с волюнтаристским монархизмом и эсхатологической напряженностью, а также с русским мистическим патриотизмом. Ее мы уже касались. Эта линия продолжилась в контексте Русской Православной Церкви за границей, где позднее были прославлены царская семья Николая II и другие новомученики, что полностью соответствовало *синтезу православия и самодержавия*, заложенному в самом основании этой Церкви. Под влиянием идей «карловчан» сложился уникальный православный мыслитель, философ и богослов американского происхождения иеромонах Серафим (Роуз)¹ (1934 – 1982), пришедший к православию через философию традиционализма.

¹ Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. М.: Паломник, 2005; Он же. Американский просветитель русского народа. М.: Никея, 2010; Он же. Как сегодня быть право-

Неопатристическая линия, равно как и софиология, которой она была чрезвычайно враждебна, развивалась преимущественно в той части белой эмиграции, которая находилась под окормлением митрополита Евлогия (Георгиевского) — на дистанции от последователей Антония (Храповицкого) и русского мистического монархизма с эсхатологической доминантой.

Чтобы яснее составить себе представление об этих трех направлениях, следует предварительно рассмотреть софиологию и культуру Серебряного века в целом, что будет сделано в части, посвященной Логосу Диониса в русской культуре. Здесь же следует рассмотреть это направление в его соотношении с Филадельфийской линией «карловчан». Хотя подчас это направление описывается как «либеральное», в строгом смысле оно таким не было, хотя отдельные действия и высказывания его представителей и могли быть квалифицированы в таком ключе. Скорее представители этого течения испытали глубочайшее разочарование в исторической судьбе русского православия и пережили победу большевиков и постепенную культурную и политическую деградацию белой эмиграции как *необратимую* трагедию. В отличие от сторонников Филадельфийской линии они не стали поддерживать *волюнтаристский* огонь, выраженный в стремлении монархистов любой ценой отстоять аполлоническую вертикаль русского православного самодержавия и его миссии в полностью отвергавшем все это мире, и обратились к *византизму* напрямую, обходя линию византизма собственно *русского*, который представлялся им отклонением, опровергнутым трагическим ходом истории. Для них ориентирами стали изначальная греческая традиция, нестяжатели и Максим Грек (1470 — 1556), в то время как русское мессианство — от «Просветителя» Иосифа Волоцкого до апокалиптики Иоанна Кронштадтского — равно как и парадоксы софиологии представлялись не приемлемыми и опасными, искажающими чистоту византийской веры. Отчасти это было связано и с подчиненностью «евлогианцев» Константинопольскому патриархату с его ярко выраженным грекофильством. В такой оптике собственно русская богословская мысль представлялась «вторичной», «подражательной» и «незрелой», постоянно уклоняющейся в наивность и даже в сектантство и ересь. Полнее всего такой критический взгляд изложен в книге протоиерея Г. Флоровского (1893 — 1979) «Пути русского богословия»¹. Будучи в юности активным сторонником движения евразийцев и участником евразийских сборников, от крайнего славянофильства и мистического патриотизма, свойственных этому течению, Г. Флоровский позднее перешел к противоположной позиции, став убежденным экуменистом и членом исполнительного комитета Всемирного совета Церквей и поселившись в США, где он и умер.

славным. Калуга: Духовный Щит, 2013; Он же. Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. М.: Сретенский монастырь, 2018.

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

При этом Г. Флоровский был прекрасным знатоком византийской догматики и автором классических трудов, посвященных первым этапам становления православного богословия — «Восточные Отцы IV века»¹ и «Византийские Отцы V — VIII вв.»².

Другой представитель этого направления философ Владимир Лосский (1903 — 1958), в свою очередь, поставил целью воссоздать в самых существенных чертах *мистическое богословие* православной традиции — также с опорой прежде всего на византийские источники. В. Лосскому принадлежат фундаментальные исследования об основах православной догматики, о богословской основе «Ареопагитик» и об учении святого Григория Паламы³.

Один из самых подробных философских и богословских анализов исихазма проделал другой яркий православный мыслитель — архимандрит Киприан (Керн) (1899 — 1960), автор классического труда «Антропология святого Григория Паламы»⁴.

К этому же направлению «византийского возрождения» принадлежат такие фигуры русской богословской мысли, как протоиерей Александр Шмеман (1921 — 1983) и отец Иоанн Мейендорф (1926 — 1992), каждый из которых внес огромный вклад в восстановление полного представления о сущности православия в его богословских и философских истоках.

Неопатристика, дистанцируясь от софиологии и русского мессианизма, с другой стороны, стремилась очистить православную мысль от католических и протестантских влияний, исказивших ее почти до неузнаваемости в период Петра и его последователей и сохранившихся отчасти на всем протяжении Синодального периода. Если эти богословы и не принимали русский византизм или считали его локальным явлением, то *греческий византизм* и его наиболее важная — мистико-аскетическая и исихастская — составляющая были, напротив, в центре их внимания. Благодаря их трудам во многом была восстановлена преемственность изначальной традиции православного богословия и живого опыта современной Церкви. Они занимались не столько историей или выяснением литургических и догматических деталей, сколько стремились восстановить в наиболее чистом виде сам *православный Логос*, оставаясь при этом как можно ближе к его изначальным формулировкам, интерпретациям и выражениям. Это был *православный революционный консерватизм*, хотя проявлявшийся иначе, нежели монархический волюнтаризм, русское эсхатологическое мессианство или утонченная — глубинно народная — мистика софиологов.

¹ Флоровский Г. Восточные Отцы IV века. М.: Паломник, 1992.

² Флоровский Г. Византийские Отцы V — VIII вв. М.: Паломник, 1992.

³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

⁴ Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.

С ноологической точки зрения, неопатристика представляла собой стремление восстановить полноту византийского православного духа, то есть аполлоническую вертикаль, но принципиально *иными* средствами, нежели в случае других — параллельных — идейных течений. В целом же для возрождения православной мысли эта плеяда выдающихся богословов сделала чрезвычайно много.

Софроний (Сахаров): возрождение умного Света

Ярче всего дух глубокого православного мистицизма передал русский подвижник, монах Софроний (Сахаров) (1896 — 1993), лично сподобившийся видения Нетварного Света в 1924 году и в поисках осмысления и с жадой повторения этого опыта отправившийся на Афон. Там он встретил русского монаха Силуана Афонского¹ (1866 — 1938), который стал его наставником. Софроний полностью погрузился в мир православной аскетики, сосредоточившись на теме Фаворского Света и преображения с ним связанного. Основываясь на православной догматике и особенно на традициях исихазма, продолжавшихся на Афоне, Софроний (Сахаров) искал прежде всего преображающего *опыта*, который он стремился передать и отчасти запечатлеть в интеллектуальных формулах. Это ему удалось больше, чем кому бы то ни было из православных подвижников XX века, и труды старца Софрония стали известными не только в русской эмиграции, но и на Афоне, и в западных странах.

О своем переживании светового начала старец Софроний пишет так:

Намереваясь приступить к посильному для меня описанию действий Божественного Света, считаю не лишним предварительно кратко сказать об одной из форм световых явлений, опыт которой мне был дан. В годы зрелой молодости не один раз случилось, что в состояниях напряженного мышления о тайнах Бытия я ощущал — видел мою мыслящую энергию подобною свету. Мир умных созерцаний по-своему лучезарен. Да и наш ум все же является «образом Ума Первого», который есть Свет. Интеллект, сосредоточенный на метафизических проблемах, может потерять восприятие времени и вещественного пространства: как бы выйти за их пределы. Именно в таких случаях мой ум виделся мне светом. Сего рода состояние доступно человеку по естеству. Позднее выяснилось для меня, что описанное мною состояние качественно отличается от события — явления Бога во Свете Нетварном. (...)

Мне было дано переживать некоторые роды света и светов: «свет» артистического вдохновения, вызванного красотой видимого мира; «свет» философского созерцания, переходящего в мистический опыт; втиснем сюда и «свет» научного познания, всегда и неизбежно относительного достоинства; был я искушен световыми явлениями, приносимыми духа-

¹ Софроний (Сахаров). Старец Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2015.

ми неприязни. Но уже в зрелом возрасте, когда я возвратился ко Христу, как к Богу совершенному, осиял меня Свет безначальный. Сей дивный Свет, пусть в той мере, в которой благоволением Свыше мне было дано познать, затмил все прочие, подобно тому, как восходящее солнце не дает видеть даже наиболее ярких звезд¹.

Этот Свет дарует аскету высшее наслаждение, но и высшую скорбь. Все, что не является им, сразу же утрачивает ценность, значение, превращается в темное шевеление греховных страстей и волнений плоти. Зажигаясь, этот Свет гасит мир и человека, погружает их в бездну несовершенства, порочности и падшести, которая становится очевидной. Старец Софроний пишет:

Подобно тому, как сверкнувшая в ночи молния, угаснув, делает тьму непроглядною, так явившийся нам Свет Божества, по контрасту, дает нам видеть наш внутренний мрак, подобный густенной массе отвратительной нечистоты. От этого видения рождается внутри великая скорбь, поражающая наше существо во всех планах. Страдание нашего духа при этом бывает вневременным, большим, чем от всякой иной физической боли².

С этим связано ставшее классическим высказывание учителя Софрония старца Силуана — «держи свой ум в аду и не отчаивайся». По контрасту с Фаворским Светом все становится адом. Но путь православного монаха, воплощающего в себе венец человеческого призвания, вершину антропологии (именно этому посвящен фундаментальный труд архимандрита Киприана (Керна) «Антропология святого Григория Паламы»³), состоит в том, чтобы мужественно и до конца претерпевать испытания на пути к этому Свету.

Софроний (Сахаров) был не только исихастом и аскетом, но и философом, способным облекать мистический опыт в точные формулы, используя подчас для этого концептуальный аппарат философии. Говоря о природе Нетварного Света, он подчеркивает неразрывную связь двух явлений — ума и света:

Наш ум, создан по образу и по подобию Уму Первому — Богу. Ему, нашему уму, свойствен свет, ибо сотворен по образу Того, Кто есть Свет безначальный⁴.

Следовательно, видение Фаворского Света есть в каком-то смысле опыт интеллектуальный, хотя в нем идет речь о совсем ином интеллекте, нежели человеческий. Но с другой стороны, при всей ограниченности и искаженности человеческий ум не является чем-то абсолютно иным,

¹ Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 185 — 187.

² Там же. С. 195.

³ Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы.

⁴ Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. С. 205.

нежели Ум Божественный. Человеческий ум *исходит* из Божественного Ума, конституируется им, иначе он не назывался бы «умом». Но если Бог *есть*, и это выражается в высшем из возможных опытов — в созерцании Нетварного Света, то и человеческий ум, обращенный к этому живому горизонту абсолютного бытия, не просто меняется, но восходит к своему собственному *истоку*. Интеллектуальный свет человека замутнен и рассеян. В сравнении с Фаворским Светом он выглядит как тьма, как чистая тьма, точнее, *почти* как чистая тьма. Поскольку если бы человек не имел бы вообще никакой связи с Богом, то он бы его и не увидел. Следовательно, в «аду» имманентности есть точка, которая *не тождественна самой имманентности*. Старец Силуан Афонский говорит, что в аду пребывает именно ум, а не душа, сердце или тело. Ум, который *понимает*, что он в аду, то есть *вне* себя, вне своих истоковых структур, и является той точкой, откуда начинается *возврат* к световому истоку — восхождение на Фавор. Но такой возврат основан на двух абсолютно метафизических достоверностях — на предвечном бытии Нетварного Света и на относительном и временном, но тем не менее *не безнадежном* наличии мыслящего начала, осознающего себя погруженным в «ад» богооставленности. Но чтобы понимать, что уму чего-то не хватает, надо обладать пусть расплывчатым и приблизительным, но знанием того, *чего* именно не хватает. В этом и заключается *природа* человеческого ума. Человек *имеет* плоть, и это «имение», владение, обладание двояко. Мы можем распоряжаться телом, но мы и зависим от него и от окружающей телесной среды. Также и ум — мы способны направлять его на различные предметы или силогические маршруты, но и он диктует нам свои законы. Мы не только обладаем умом, но и ум *обладает* нами. Если ум пребывает в самоудовлетворении и считает себя самодостаточным, то он не воспринимает себя «пребывающим в аду», а следовательно, не испытывает насущной потребности двигаться к своему центру, к своей сердцевине, к своему истоку. Так человек отрывается от самой умной структуры, которая действует в нем тем более отчужденно и отчуждающе, чем больше ему кажется, что он вполне владеет своим умом. Лишь опыт боли, безумия, страдания или близкой смерти способен вывести человека из этого самовоспроизводящегося гипноза, из *сна* ума. Такая боль может являться для ума *благодатью*, поскольку способствует его пробуждению. Софроний (Сахаров) пишет об этой боли:

Когда человек плачет всем своим существом от *боли*, которую он испытывает от сознания своей гадости, то эта боль для него превосходит всякую иную боль вне его, и он мучительно живет себя, как худшего из всех. Свет Божьего Царства, узренный на Фаворе ли, или на пути в Дамаск, или в иных обстоятельствах, влечет к себе, но видится недостижимым, беспредельно превосходящим наше достоинство, вернее сказать — недостойнство. Молитва в этой святой *боли* может вырвать дух человека

в иной мир; и этот, земной — забывается; и самое тело уже не ощущается. Отцы называли это «адом покаяния», уподобляющим нас Христу, сходящему в Свой ад Любви. Как ни тяжело сие «адамово мучение», как ни велико страдание, ему соприсуща радость зова Божия и свет новой жизни¹.

Эта «адская» боль пробуждения может перерасти в своего рода отчаяние, которое в определенных случаях оказывается благодатным (не смотря на то что отчаяние, уныние *ἀκηδία* в православии — грех). О своем личном переживании Софроний писал так:

Господь дал мне *благодать отчаяния*; и даже большее сего: *святую ненависть* к моему греху, т. е. ко мне, самому себе, сросшемуся с грехом, смрад которого подобен ядовитому газу. Исцелиться своими усилиями — невозможно. При полном отчаянии от самого себя, как я есмь, единственно, что остается, — броситься к Богу с безнадежной надеждой. Бросок сей может быть всецелым, безвозвратным: я боюсь возвратиться; я не в силах сопротивиться греху, удержать новую жизнь непорочно².

Благодать отчаяния — это момент проявления мыслящей субъектности, пробуждающейся к поиску своего основания. При этом сама поляризация — малый ум человека/Превечный Ум Бога — не несет в себе принципиального *разрыва*. Ум человека может и должен жить созерцанием Божественного Ума. В этом и состоит цель человека как существа мыслящего. Полностью автономного и чисто человеческого мышления не существует, у него нет и не может быть бытия. Это мышление имеет своим истоком Божественный Ум, поэтому человеческий свет есть *отблеск* Нетварного Света.

Здесь можно вспомнить «Ареопагитики», на которые Софроний (Сахаров) неизменно опирается. Христианское богословие однозначно признает *бытие* ангелов как умных существей. Но в самих «Ареопагитиках» в духе неоплатонической традиции они чаще всего называются именно «умами» или «вторыми светами». Небесный мир — это сфера ума, и ангельские чины составляют иерархию умных фигур, движений и симметрий. Эта умная природа представляет собой *сущность ангела* как существа бесплотного. Человек же во всем подобен ангелу, но кроме того наделен еще и плотью. Это сходство с ангелом состоит в том, что и человек является *прежде всего умом*. Но в отличие от человека ангел как чистый ум стоит ближе к Богу как к истоку всякого ума, отражая Божественный Свет с меньшими искажениями, нежели человек, облаченный в плоть. Сам же Нетварный Свет, будучи запредельным, превышает и структуры самих ангельских иерархий. Но свет Неба и сил бесплотных, равно как и свет человеческого ума не есть нечто *принципиально иное*, между тварным умом (светом) и нетварным Умом (Светом) есть

¹ Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. С. 184 — 185.

² Там же. С. 199.

различие, но есть и близость. Поэтому одну из своих книг Софроний (Сахаров) и называет парадоксальным для монотеистического богословия, основанного на радикальном онтологическом различии между Творцом и тварью, высказывании «Видеть Бога как Он есть». «Видеть Бога как Он есть», согласно строгому монотеизму, как раз невозможно. Но в духе исихастской диалектики Григория Паламы для описания природы Бога не подходят не только позитивные утверждения, но и апофатические. Бог превосходит любую антиномию, и поэтому Его нельзя определить со всей предельной строгостью вообще никаким образом. Да, сущность Бога не познаваема и увидеть Бога невозможно. Но и этот закон, если принять его как фатальную и неснимаемую данность, ограничил бы всемогущество Божества. Отсюда и парадокс формулы «Видеть Бога как Он есть». Это невозможно, но ... и не невозможно. Человеческий ум и даже умное бытие бесплотного ангела не являются божественными, но... не являются они и совершенно небожественными, поскольку то, что было бы абсолютно отдельным от Бога, просто не смогло бы быть. Следовательно, ум, пребывающий в аду, есть отблеск самого Нетварного Света, не сам этот Свет, но и не нечто *радикально иное*.

Это и определяет основу световой антропологии православной аскетической традиции, саму структуру православного субъекта.

В таком случае миссия Софрония (Сахарова) в критических условиях мировой истории, в радикальном изгнании (по политическим причинам Софроний был изгнан даже с Афона), в предельно сгущенном аду современности, состоит в том, чтобы несмотря ни на что не просто защищать аполлоническую ось световой вертикали, обособывающую аристократическую субъектность, но *восстанавливать эту вертикаль с опорой на прямой и живой опыт*, возводящий время к вечности, а мир к Промыслу о нем и его судьбах.

Софроний (Сахаров) представляет вершину православного пробуждения XX века, замыкая собой, своим личным путем и своим учением усилия русского духа, вопреки всему сохраняющего верность своей исторической и даже метаисторической идентичности. Для следующих поколений русских богословов и философов он является высочайшим ориентиром, призванным венчать всю структуру русского духовного Возрождения.

Русский православный Ренессанс: незамеченный подвиг

В целом все три направления богословской мысли в русской эмиграции — самодержавный эсхатологизм, софиология (о которой подробнее речь пойдет во второй части этой книги) и неопатристика — представляли собой полноценный *интеллектуальный Ренессанс* русского православия, поставленного историей в критические условия, но собравшего усилия для принципиального рывка к самой сути православной тради-

ции. Это было ни с чем не сравнимым по силе и глубине явлением в истории русской мысли, не просто продолжающим консервативный поворот XIX столетия, где ряд главных тем был обозначен, но идущим намного глубже и дальше по пути переосмысления и нового утверждения *неизменной православной истины*. В целом русское богословие XX века не только сохраняло Логос Аполлона в контексте русского религиозного сознания, но придавало ему окончательные формы, охватив опыт самых ранних этапов становления богословской традиции в Византии (с акцентом на мистической стороне учения, от «Ареопагитик» и отцов-каппадокийцев до Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова) вплоть до исихазма и кульминации православной метафизики в трудах святого Григория Паламы. Фактически богословская мысль русской эмиграции достигла предельных вершин, подготовив полноценное духовное возрождение и став в полном смысле слова настоящей Филладельфийской Церковью, вдохновляющейся как глубинами и парадоксами судеб русского православия, так и не прерывавшейся аскетической традицией Афона и восточноевропейских монастырей, с ней тесно связанных. Показательно, что старец Софроний (Сахаров) на современном Афоне даже среди греков считается непререкаемым авторитетом, и его труды рассматриваются как важнейшее свидетельство действенного исихастского опыта и духовное руководство для богословов и монахов.

Трагический аспект заключался в том, что это грандиозное явление не было по достоинству оценено не только в Советской России, где любая богословская — и особенно эмигрантская — мысль находилась практически под строжайшим запретом, или на светском модернистском Западе, но и среди русского общества за границей. Оно не сложилось в нечто цельное, рассеялось и растворилось в других культурах или подверглось фрагментации и делению на множество слабо связанных друг с другом и часто даже враждебных лагерей. Вплоть до настоящего времени даже теоретически не существовало той позиции, с которой можно было бы охватить взглядом весь масштаб *русского богословского подъема XX века*, поскольку ни один социальный, культурный, идеологический или политический контекст не давал для этого необходимых предпосылок.

После крушения СССР эмигрантское богословие, и ранее так или иначе оказывавшее определенное влияние на интеллектуальную среду Московского Патриархата, стало доступно и в России, что проявилось в канонизации царской семьи и новомучеников. В 2007 году произошло торжественное объединение Русской Православной Церкви за границей и Московского Патриархата, что окончательно ликвидировало все преграды для того, чтобы достигшая апогея в эмигрантских кругах православная мысль стала достоянием русского общества.

Несмотря на то что практически весь объем этого богатейшего религиозно-философского наследия стал с конца 1980-х годов полностью

доступен в России, его полноценного и системного освоения пока не произошло. В постсоветский период Московский Патриархат был поглощен решением совершенно новых открывшихся перед ним проблем и возможностей — возврата и реставрации храмов, строительства новых церквей, возрождения монастырей и приходских общин, выстраивания отношений с посткоммунистической властью. Эти практические заботы отставили вопросы интеллектуального возрождения, подготовленного в эмиграции, на второй план, или по меньшей мере, точно не сделали это главной задачей и не придали процессу постижения русской религиозной мысли XX века системного характера.

Но основы полноценной Филадельфийской Церкви были заложены, и этот совершенный русскими православными мыслителями и подвижниками подвиг является необратимой вехой в истории русской церковной мысли.

Глава 16. Евразийский Логос: русская цивилизация и ее месторазвитие

Осмысляя самобытность русской идентичности

Еще одним важнейшим направлением русской мысли в эмиграции стало движение евразийцев¹. К нему принадлежали такие видные мыслители, как основатели этого направления — выдающийся лингвист и филолог Н.С. Трубецкой² (1890 — 1938), географ П.Н. Савицкий³ (1895 — 1968), историк Г.В. Вернадский⁴ (1887 — 1973), правовед Н.Н. Алексеев⁵ (1879 — 1964), философ Л.П. Карсавин⁶, музыковед П.П. Сувчинский⁷ (1882 — 1952), публицист и историк Э. Хара-Даван⁸ (1883 — 1941), философ Я. Бромберг⁹ (1898 — 1948) и многие другие.

Евразийцы были продолжателями традиции славянофилов, развивая принципиальные положения:

- Хомякова, Киреевского и Аксакова о самобытной *неевропейской* идентичности русской культуры,
- Данилевского о *множественности культурно-исторических типов*,
- Ламанского о наличии между Европой и Азией самостоятельного Срединного мира и
- Леонтьева о близости русского общества к культурам некоторых народов Востока — прежде всего к *тюрькам*.

Евразийцы сложились в белой эмиграции, но были недовольны оценкой произошедших с Россией катастроф и объяснением провала белого дела, преобладавшими в этой среде. Они отказывались видеть в падении Империи лишь результат «заговора сатанинских сил», к чему склонялись многие монархисты; еще менее им была близка позиция либералов, винивших во всем неразвитость в России буржуазно-демократических традиций и институтов. Евразийцы критически относились к положению дел в Российской Империи в последние периоды, но вслед за славянофилами считали причиной этого воздействие *западноевропейской цивилизации*, подтачивавшей традиционные устои самобытного русско-

¹ Основы евразийства.

² Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

³ Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997; Он же. О задачах кочевниковедения: (почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?). Прага: Евразийское книгоиздательство, 1928.

⁴ Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2008; Он же. Монголы и Русь. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 1997.

⁵ Алексеев Н.Н. Русский народ и Государство. М.: Аграф, 1998.

⁶ Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992; Он же. Философия истории СПб.: Комплект, 1993; Он же. О началах. СПб.: Ymca-Press, 1994.

⁷ Suvchinsky P. Musique russe; études réunies. P.: Presses universitaires de France, 1953.

⁸ Хара-Даван Э. Русь монгольская: Чингис-хан и монголосфера. М.: Аграф, 2002.

⁹ Бромберг Я. Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002.

го общества — сущностно незападного и невосточного, но имеющего в себе отдельные элементы и того и другого в особом и уникальном органическом синтезе.

Согласно евразийцам, причина падения Империи заключалась в ней самой, и конкретно, в той антирусской, антинародной политике, которую царская власть проводила начиная с эпохи Петра Первого. Евразийцы радикализировали тезис славянофилов о том, что Петровские реформы шли против русской традиции и русской идентичности и нанесли народу и обществу колоссальный вред. Они предложили рассматривать *европеизацию* как форму «ига», которое они, в пику конвенциональным историкам с их «татаро-монгольским игом», называли «*романо-германским*». Евразийцы утверждали, что русской цивилизацией был весь до-раскольный период — от Рюрика до Петра, а монгольская эпоха лишь укрепила религиозную самобытность русского общества и подготовила грядущее возвышение Москвы и Московской идеи (Третий Рим). После этого началась культурная оккупация Западной Европой в ее модернистской форме русского социально-политического пространства, что привело к отчуждению правящей элиты от народного большинства, превратив сакральные институты — монархию, Империю, православие — в *симулякры*, пустые оболочки, лишенные национального и духовного содержания. Поэтому гибель Империи была закономерной, раз ни царь, ни дворянство не смогли и/или не захотели вернуться к собственно русским, московским, евразийским корням¹.

Таким образом, евразийцы осуществляли деконструкцию русской истории, наметив в последнем — Санкт-Петербургском — периоде цивилизационное раздвоение: народ жил по одной логике, русской и общинной, а элиты — по другой, копируя западноевропейские просветительские стандарты. Мы называем это «археомодерном»², евразийцы же говорили о «романо-германском иге», то есть о господстве прозападных элит над русскими массами. Из этого евразийцы делали радикальный вывод: *крах династии Романовых и Империи был закономерным и предопределенным самой системой.*

При этом евразийцы, не разделяя ни в чем идеологии большевиков, считали их победу в Гражданской войне закономерной, поскольку они — хотя и по совершенно иным основаниям — радикально отвергали западный капиталистический мир и не побоялись бросить ему резкий вызов — вплоть до полной изоляции Советской России. Евразийцы в отличие от большинства белой эмиграции считали, что власть большевиков не рухнет в одночасье, но напротив, если они сохранят общество от влияния Запада, то укрепится и достигнет серьезных практических результатов. Спустя определенный период времени советское руководство будет вынуждено отказаться от своего интернационализма и проводить

¹ Основы евразийства.

² Дугин А.Г. Археомодерн.

антизападную национальную политику в интересах народа и укрепления державы. Позднее же они предвидели перерождение большевизма в новую идеологию, где будут отброшены материализм и атеизм, и произойдет возврат к православию и русским традициям. Сама же коммунистическая партия должна была, по их представлениям, переродиться в Евразийский Орден, сочетая в себе волевой порыв к творению будущего, столь явно различимый в коммунистах, со вновь открытой — под влиянием прихода в коммунистическую партию большого числа выходцев из простого народа — религиозной и народной традицией.

Евразийцы (как и национал-большевики¹, о которых речь пойдет позже) были убеждены, что большевистский режим рано или поздно будет трансформирован изнутри, и марксистская идеология, сохранив антикапиталистический и антизападный пафос, а также коллективизм и структуры общества солидарности, уступит место *идеологии евразийской*, где:

- на месте атеизма будет стоять православие²,
- на месте материализма — идеократия³ (власть идеи),
- на месте равенства — иерархия доблести и чести,
- на месте обращения исключительно к будущему — уважение к прошлому и к русской истории,
- на месте интернационализма — общевразийский национализм⁴,
- на месте Компартии — Евразийский Орден⁵.

Лишь в том случае если этого не произойдет, евразийцы прогнозировали постепенный распад коммунистического правления, которое бесконечно долго на материалистически-атеистические догматы опираться не могло.

Часть евразийцев (позднее выделившаяся в отдельное — левое — направление) считала, что под маской искусственного и также заимствованного с Запада материалистического учения марксизма, в Октябрьской революции на историческую арену вышел сам русский народ, ранее подавляемый прозападными элитами. Следовательно, революция, заключали они, есть явление глубоко национальное по сути, хотя и интернациональное по форме, и больше соответствует евразийским цивилизационным началам русского общества, нежели проигравшая сторона (белые). Сами евразийцы были полностью на стороне белых, поэтому их анализ включал в себя не только критику, но и самокритику, не насмешку, но горечь.

¹ Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.

² Трубецкой Н.С. Мы другие // Основы евразийства. С. 180 — 192.

³ Евразийство (опыт систематического изложения) // Основы евразийства. С. 107 — 165; Трубецкой Н.С. Об идее-правительнице идеократического государства // Основы евразийства. С. 194 — 199.

⁴ Трубецкой Н.С. Общевразийский национализм // Основы евразийства. С. 200 — 207.

⁵ Дугин А.Г. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004.

Еще одной отличительной чертой идеологии евразийцев было подчеркивание полиэтнического характера русской государственности, которая никогда не была национальным государством в духе европейских держав Нового времени, но изначально существовала как Империя, *государство-мир*, объединяющая под своим стратегическим началом и своей цивилизацией многие народы — как европейские (прежде всего восточных славян), так и восточные — тюрки, этносы Кавказа, Сибири и Дальнего Востока. Саму русскую культуру евразийцы считали не просто разновидностью европейской, но совершенно особой и оригинальной, включавшей в себя как западные, так и восточные черты¹.

Важнейшим элементом идеологии евразийцев было *радикальное отторжение Запада*², в чем они были последовательными продолжателями идей славянофилов. Романо-германскую цивилизацию с ее претензией на универсализм и доминацию, империализм и колониализм, они считали *главной угрозой человечеству*, полагая, что именно она должна быть отождествлена с абсолютным злом для всех народов и культур, стремящихся идти своим собственным путем. Поэтому, не разделяя ни марксистских, ни социалистических представлений, евразийцы считали, что справедливость и коллективизм (как искаженная форма традиционной русской соборности) *предпочтительнее западноевропейского индивидуализма*, и что выбор между буржуазной Европой и пролетарской Россией следует делать в пользу России — по двум причинам: потому, что это Россия, и потому, что хуже западноевропейского индивидуалистического либерально-капиталистического Модерна не бывает ничего, так как именно эти влияния и явились причиной самых негативных сторон русской истории последних двух веков и привели к деградации и краху Империи. И хотя большинство евразийцев от прямого сотрудничества с большевиками отказывались, перед лицом враждебного Запада, их симпатии были на стороне СССР, и их течение подготовило в эмиграции платформу будущих «оборонцев» — тех кругов белой эмиграции, которые встали в период войны Германии с СССР на сторону Советской России.

Эти теоретические принципы сделали евразийцев совершенно особым течением в русской эмиграции, которое предлагало во многих случаях обоснованные, фундаментальные и системные ответы на насущные вопросы и исторические вызовы, а также реалистично оценивало положение дел в Советской России, что во многом вытекало из глубоко усвоенного, продуманного и осознанного славянофильского радикального неприятия современного Запада и его секулярной, материалистической, буржуазной идентичности.

¹ Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Основы евразийства. С. 208 — 265.

² Евразийство (опыт систематического изложения).

Николай Трубецкой: фундаментальные принципы

Главным теоретиком евразийства стал князь Николай Сергеевич Трубецкой, одним из первых открывший в России *структурную лингвистику* Фердинанда де Соссюра¹ (1857 — 1913) и развивавший ее положения применительно к широкому спектру лингвистических и филологических явлений. Так, Трубецкой со своим единомышленником и коллегой, крупнейшим русским лингвистом Романом Якобсоном², также участвовавшим в евразийском движении, разработали в рамках Пражского лингвистического кружка отдельную научную дисциплину — фонологию³. Евразийское мировоззрение связано со структуриализмом самым непосредственным образом.

В основе структурной лингвистики лежит различие между *языком* (*la langue*) и *словом, речью, высказыванием* (*le discours*). Согласно структурным лингвистам, именно язык определяет смысл высказывания, в то время как классическая лингвистика в духе «номиналистской» философии выводила смысл слова из его соотношения со значением, т. е. с тем предметом или явлением внешнего мира, на которое слово (знак, послание) указывает. Смысл содержится не в мире объектов, внешнем для говорящего человека, но в глубинных структурах языка, в его парадигмах. И поэтому каждая лингвистическая общность, объединенная языком, имеет дело со своим особым миром, с особой вселенной смыслов. Эти смыслы выражаются в речи, и благодаря им речь становится понятной. Значение же (внешний объект, на который указывает высказывание) вторично по отношению к «осмысленной речи» и может варьироваться в разных исторических ситуациях, тогда как семантическое ядро остается прежним. Язык как парадигма остается неизменным, меняются речи. Но неизменность языка обосновывает семантическую непрерывность на разных стадиях развития языка, гарантирует то, что мы имеем дело с тем же самым языком, хотя его речевые выражения изменяются.

Из начал структурной лингвистики легко выводятся основы евразийского мировоззрения. Язык (la langue) отождествляется с цивилизацией (культурно-историческим типом) как с парадигмой общества. Эта парадигма остается неизменной в своих корнях, и именно она делает исторические изменения общества осмысленными высказываниями, а не набором случайных и разрозненных событий. Речью же или высказыванием (le discours) является каждый конкретный момент в истории общества, который может быть оспорен, преодолен или, наоборот, подтвержден и сохранен последующими моментами истории — другими высказываниями. При этом смысл всех высказываний следует искать

¹ *Соссюр Фердинанд де*. Курс общей лингвистики. М.: Едиториал УРСС, 2004.

² *Jakobson R. Selected Writings*. The Hague: Mouton, 1962 — 1985.

³ *Трубецкой Н.С.* Основы фонологии. Логическая классификация смысловых оппозиций. М.: Аспект-Пресс, 2000; Он же. История. Культура. Язык. М.: Издательская группа Прогресс; Универс, 1995.

в языке, т. е. в самой цивилизации, в ее неизменной парадигме. Исторические события представляют собой развертывание парадигмальных смыслов, а не совокупность пустых «объективных» фактов, принадлежащих внешнему (по отношению к обществу) миру. *Главное в истории — смысл.* Если смысл события не очевиден или вообще отсутствует, то такое событие не будет историческим, оно пройдет незамеченным. А если у какого-то смысла не будет «материального» выражения в событии, то общество спроецирует его на какое-то другое имеющееся событие или просто «придумает» и создаст его. Но смысл конституируется цивилизацией и может быть корректно интерпретирован только в ее собственной системе координат.

На основе такого структуралистского подхода Н. С. Трубецкой формулирует принципы основанного им евразийства, начало которого изложено в программной книге Трубецкого «Европа и человечество»¹. В общих чертах они таковы:

1. *Исторические и социальные события имеют смысл только в том обществе, в котором они происходят.* Поэтому есть не «цивилизация» в единственном, но «цивилизации» во множественном числе, и каждая из них представляет собой самостоятельную парадигму, придающую исторический смысл всему, что происходит с этим обществом и внутри этого общества. Любые претензии на «универсальность» толкования истории есть не что иное, как «колониализм» и «расизм», т. е. стремление навязать другим народам и обществам те смыслы, которые им чужды, так как основаны на иной цивилизационной парадигме. Отсюда вытекает второй принцип евразийского мировоззрения.
2. Претензии западноевропейской культуры на универсальность и нормативность для всего человечества *несостоятельны* и должны быть отвергнуты человечеством. Западная культура отражает логику становления романо-германского мира, и эта логика применима только в границах этого мира — там, где западноевропейская парадигма исторически сложилась. Запад использует свои успехи в материальной сфере для закрепления своего колониального господства, которое выражается на двух уровнях — через физическое и силовое порабощение народов и стран и через навязывание всем остальным культурам своей собственной цивилизационной модели в качестве общеобязательной нормы, «общечеловеческих ценностей». С этим надо бороться всеми силами и методами, так как Запад и его универсализм есть угроза человечеству и попытка лишить его многообразия парадигм, языков и цивилизаций.
3. Доминирующий в западноевропейской культуре взгляд на историю и время отражает только *синтагматический* уровень анализа высказывания и упускает из виду *парадигмальный* (как это имеет ме-

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана.

сто в классической — неструктурной — лингвистике). Отсюда берет начало «миф о прогрессе», предполагающий, что каждый последующий шаг развития человеческого общества (под «человеческим» имеется в виду «западное» или аналогичное ему) совершеннее, полнее и лучше предыдущего, а предыдущий этап и его значение либо полностью перетекают в последующий, либо снимаются и более не представляют интереса. *Бытие полностью принадлежит времени и является функцией от него.* Вместо этого евразийцы считали необходимым рассматривать общество в его неподвижном и неизменном — структурном — основании, которое только и дает смысл его развитию, позволяет осознать его логику. Как только исследователь выходит на парадигмальный уровень анализа, тут же оказывается, что в обществах доминируют циклы (как это показал Н. Данилевский, а позже О. Шпенглер). Поэтому «прогресс» является лишь социальным мифом, а не научным принципом и на практике служит лишь укреплению позиций западной цивилизации в глобальном масштабе. Поэтому евразийцы заявляли о необходимости особого внимания к консервативным, неизменным, постоянным элементам в обществе — религии, этносу, языку, культуре, обычаям, традициям, обрядам и т. д. — которые, как правило, игнорируются или отбрасываются «прогрессистами» как «предрассудки» или «преграды на пути прогресса».

4. *Россия есть самодостаточная парадигма*, обеспечивающая смысл русской истории, то есть «язык» (*la langue*), а не просто «речь» (*le discours*), высказанная на основе европейской культуры. Русская цивилизация самостоятельна, имеет свою логику, свою циклическую структуру и именно в таком качестве должна быть утверждена, расшифрована и освобождена от колониальных претензий Запада — и силовых, и духовных. Западные и восточные влияния не являются основополагающими для этой парадигмы, так как она является полностью самобытной и самостоятельной, и в этом смысле ее и следует назвать «евразийской».

Наиболее ценным аспектом мысли князя Трубецкого, фундаментом всего евразийского мировоззрения является утверждение радикального *дуализма цивилизаций*, осмысление исторического процесса как конкуренции *двух альтернативных проектов*. Именно этому дуализму посвящена его книга «Европа и человечество»¹. В ней в скупых и часто приблизительных выражениях проводится следующая мысль: *никакого единого пути развития цивилизации не существует*, за такой претензией скрывается лишь стремление *одной* конкретной агрессивной формы — а именно, романо-германской цивилизации — к универсальности, единственности, гегемонизму и абсолютности. Именно гигантоманические, расистские по

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество.

сути своей, претензии романо-германского мира на то, чтобы быть мерилом всеобщей «человеческой» культуры и универсального прогресса, лежат в основе необходимости деления всего мира на Европу, с одной стороны, и человечество, с другой. Романо-германский мир, будучи лишь частью многополюсной мультикультурной исторической реальности, возымел сатанинскую претензию на то, что он и есть концептуальное целое, высокомерно отбросив остальные культурные типы как «варварство» «недоразвитость», «примитивность», «дикость». Человечество же, в представлении Трубецкого, является объединенной категорией всех тех народов, культур и цивилизаций, которые существенно отличаются от европейской модели. Трубецкой утверждает, что это отличие не просто констатация факта, но формула цивилизационного исторического противостояния, демаркационная линия, по которой проходит нерв современной истории. Плох, по мнению Трубецкого, не сам романо-германский мир со своей специфической культурой — в качестве одного из множества миров он был бы, напротив, крайне интересен и содержателен. Недопустимым и неприемлемым в нем являются лишь:

- его претензия на эксклюзивность и универсальность,
- агрессивное отношение ко всем остальным культурам,
- колониализм,
- доминаторство,
- склонность к цивилизационному геноциду и порабощению всего инакового по отношению к нему.

Таким образом, человечество, по Трубецкому, должно осознать свое единство через отрицание тоталитарной модели современного Запада, объединив «цветущую сложность» (по выражению Константина Леонтьева) народов и культур в единый лагерь антизападной планетарной освободительной борьбы.

Наиболее обобщенной формой человечества, «цветущей сложности» виделась Трубецкому Евразия — идеальная формула духовного послания от степных туранцев Чингисхана¹, переданного Московской Руси. Россия-Евразия в такой картине мира становилась оплотом и рычагом планетарной борьбы человечества против универсального планетарного романо-германского ига. Позитивная оценка монгольского периода и переплетения русско-славянской культуры с культурой тюркских народов является отличительной чертой евразийского мировоззрения².

Важную роль в евразийском учении Трубецкого занимает концепция идеократического государства, *идеократии* — то есть дословно «власть идеи», «власть идеала»³. В основе этой концепции лежит представление о государстве и обществе как о реальности, призванной осуществить

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

² Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока.

³ Трубецкой Н.С. Об идее-правительнице идеократического государства.

важную духовную и историческую миссию. Такой подход вытекает из более общего представления евразийцев о смысле человеческого существования, о высшем предназначении коллектива, народа, всякой общности. Человеческий факт расценивался евразийцами как переходный этап, как отправная точка для самопреодоления, а следовательно, вся антропологическая проблема виделась как *задание*, а не как данность.

Вполне в духе характерного для русской философии в целом стремления говорить не об отдельном индивидууме, но об общей *цельной общности*, переносить антропологическую проблематику на коллектив, евразийцы вслед за Трубецким выводили из такого подхода императив всеобщего *самопреодоления*. Воплощением такого коллективного самопреодоления, самовозвышения, преображения и очищения для исполнения высшей миссии являлась, по их мнению, идеократия, возведенная в социальную государственную норму. Итальянский традиционалист Юлиус Эвола называл аналогичную модель общественно-политического устройства «анагогическим тоталитаризмом»¹, то есть строем, при котором бытие каждого отдельного человека принудительным образом вовлекается в спиралевидное движение общего духовного восхождения, облагораживания, сакрализации.

Трубецкой считает, что проблема идеократии, ее признания или отвержения не является делом частного выбора. Это общеобязательный императив исторического коллектива, который самим фактом своего существования обязан выполнить сложное и ответственное задание, врученное ему предвечным Промыслом. Самое главное в идеократии — требование основывать общественные и государственные институты на идеалистических принципах, ставить этику и эстетику над прагматизмом и соображениями технической эффективности, утверждать героические идеалы над соображениями комфорта, обогащения, безопасности, легитимизировать превосходство «героического» типа над типом «торгашеским» — в терминологии Вернера Зомбарта² (1863 — 1941). Обращение Трубецкого к идеократии подчеркивает *аполлонический характер евразийской философии*. Эта философия строится вдоль социально-политический *вертикали*, направленной в сторону Неба, духовной самобытной идеи, в которой и заключается сущность исторического бытия народа или культурно-исторического типа.

Весь этот комплекс идей вполне можно рассматривать как развитие основополагающих посылок изначального славянофильства.

Петр Савицкий: приближение к русской геополитике

Если Н. С. Трубецкой сформулировал основные *философские* принципы евразийства, опираясь на интуиции структурной лингвистики

¹ Эвола Ю. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015.

² Зомбарт В. Торгаши и герои // Зомбарт В. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005.

и филологии, то его единомышленник, сподвижник и друг П. Н. Савицкий был профессиональным географом и рассматривал евразийство в первую очередь *с точки зрения пространства*.

Очень важно подчеркнуть профессиональные интересы двух основателей евразийства. Структурная лингвистика Трубецкого строится вокруг идеи неизменности языка как той глубинной инстанции, которая предопределяет смысл высказываний, оставаясь в целом не зависящей от этих высказываний, постоянной, «вечной». Структурная лингвистика отрицает исключительность последовательного, синтагматического анализа речи, развернутого во временной или логической последовательности. В сфере структурной лингвистики акцент падает именно на неподвижное и неизменное, что берется как своего рода методологическая антитеза времени. Логично предположить, что образом антитезы времени является пространство: во времени события разворачиваются последовательно, пространство же одновременно, синхронично во всех его частях. Поэтому парадигма структурной лингвистики тяготеет к пространственному, синхроническому выражению. Эту линию и подхватил географ Савицкий, уделявший основное внимание *русскому пространству*.

Основная идея Петра Савицкого заключается в том, что Россия представляет собой особое цивилизационное образование, определяемое через качество «*срединности*». Одна из его статей «Географические и геополитические основы евразийства» начинается такими словами:

Россия имеет гораздо больше оснований, чем Китай, называться «Срединным Государством»¹.

Если «срединность» Германии ограничивается европейским контекстом, а сама Европа есть лишь «западный мыс» Евразии, то Россия занимает центральную позицию в рамках всего континента. «Срединность» России для Савицкого является основой ее исторической идентичности. Она не часть Европы и не продолжение Азии. Она — самобытный мир, самостоятельная и особая духовно-историческая геополитическая реальность, Россия-Евразия.

«Евразия» в таком контексте означает не материк и не континент, но идею, отраженную в русском пространстве и русской культуре, историческую парадигму, особую цивилизацию. С русского полюса Савицкий выдвигает концепцию, строго тождественную геополитической картине британского геополитика Х. Маккиндера² (1861 — 1947). При этом абстрактные «разбойники суши» или «центростремительные импульсы, исходящие из географической оси истории», выделяемые Маккинде-

¹ Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства // Основы евразийства. С. 297.

² Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

ром, приобретают у Савицкого четко выделенное содержание русской культуры, русской истории, русской государственности, русской территории.

Если Х. Маккиндер считает, что из степей Heartland'a исходит механический толчок, заставляющий береговые зоны («внутренний полу-месяц») творить культуру и историю, то Савицкий утверждает, что Россия-Евразия (= Heartland Маккинтера) и есть *синтез* мировой культуры и мировой истории, развернутый в пространстве и времени. При этом природа России, ее ландшафт соучаствуют в ее культуре.

Россию Савицкий понимает геополитически, не как национальное государство, но как особый тип цивилизации, сложившейся на основе нескольких составляющих — славянской культуре, тюркском кочевничестве, православной (византийской) традиции и монгольской государственности. Все вместе складывается в уникальное «срединное» образование.

Знакомство с системой взглядов Маккинтера Савицкий обнаруживает в статье «Континент-Океан»¹ 1921 года, посвященной экономическим аспектам России, где он оперирует с понятиями «морского» и «континентального» начал, применительно к развитию экономики России. В ней он противопоставляет «морскую» и «континентальную» ориентацию, жестко настаивая на том, что

не в обезьяньем копировании «океанической» политики других, во многом к России неприложимой, но в осознании «континентальности» и в приспособлении к ней — экономическое будущее России².

Отвержение западноевропейского полюса, «цивилизации Моря» заставляет евразийцев пересмотреть привычные принципы русской исторической науки XVIII—XIX веков, находившейся под решающим влиянием Европы, резко отвергнув *негативное* отношение к Азии, азиатской культуре и в том числе к периоду монгольских завоеваний. Так, Трубецкой под псевдонимом «И.Р.» пишет программную работу «Наследие Чингисхана»³, где переосмысливает роль монголов в русской истории и период существования Руси под властью Золотой Орды⁴.

Эту тему подхватывает Савицкий, который утверждает, что благодаря Золотой Орде Россия обрела геополитическую самостоятельность и сохранила свою духовную независимость от агрессивного романо-германского мира. Так постепенно евразийцы приходят к *реабилитации Турана* как особого цивилизационного и геополитического концепта⁵.

¹ Савицкий П.Н. Континент-Океан // Основы евразийства. С. 305—323.

² Там же. С. 323.

³ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. С. 223—292.

⁴ См. также: Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

«Без татарщины не было бы России». Этот тезис из статьи П.Н. Савицкого «Степь и Оседлость»¹ стал важным элементом евразийской доктрины. Отсюда прямой переход к чисто геополитическому утверждению:

Скажем прямо: на пространстве всемирной истории западноевропейскому ощущению моря как равноправное, хотя и полярное, противостоит единственно монгольское ощущение континента; между тем в русских «землепроходах», в размахе русских завоеваний и освоений тот же дух, то же ощущение континента².

И далее:

Россия наследница Великих Ханов, продолжательница дела Чингиза и Тимура, объединительница Азии. (...) В ней сочетаются одновременно историческая «оседлая» и «степная» стихия³.

Фундаментальную двойственность русского ландшафта, ее деление на Лес и Степь заметили еще славянофилы. У Савицкого геополитический смысл России-Евразии выступает как синтез этих двух реальностей — европейского Леса и азиатской Степи (подробнее эта тема развита в трудах другого евразийца и геополитика — Г.В. Вернадского⁴). При этом такой синтез не есть простое наложение двух геополитических систем друг на друга, но нечто цельное, оригинальное, обладающее своей собственной мерой, смысловой и ценностной системой.

Туран мыслился как «другое», и отчасти даже как нечто «враждебное» всей средиземноморской цивилизации. Греки считали эти территории, Великую Скифию, зоной, населенной «варварами» и «дикарями». Иранцы построили на дуализме Иран/Туран модель сакральной географии, где «демонизация» Турана и его населения была важным полюсом⁵. Зоны, расположенные к северу от Великой Китайской стены, считались «населенными демонами» и в китайской культуре⁶. С той же настороженностью относились к кочевым народам Турана и индусы⁷. Так, взгляд на Туран традиционно из области «береговой зоны» (Rimland) был чаще всего *негативным*. Евразийцы предлагали пересмотреть это отношение и принять «туранскую» идентичность как вектор геополитической судьбы.

¹ Савицкий П.Н. Степь и Оседлость // На Путиях: Утверждение евразийцев. Берлин: Геликон, 1922. С. 341 — 356.

² Там же. С. 345.

³ Там же.

⁴ Вернадский Г.В. Начертание русской истории.

⁵ Эта тема ярко отражена в знаменитой эпической поэме Фирдоуси «Шахнаме» (Фирдоуси А. Шахнаме. М.: Художественная литература, 1972). См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

⁷ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

Это точно совпадает с базовой моделью Маккиндера, который считал основой «цивилизации Суши» именно зону *кочевых пространств* внутри континента как источник основных «сухопутных» энергий. Только евразийцы настаивали на том, чтобы осмыслить цивилизацию Турана на основе ее собственных критериев, а не следуя за устоявшимися геополитическими клише береговых территорий¹ (Rimland'a).

В теории П. Н. Савицкого важнейшую роль играет концепция «*месторазвития*». В этом понятии сказывается «органицизм» евразийцев, соответствующий немецкой «органицистской» школе и резко контрастирующий с прагматизмом англосаксонских геополитиков². В тексте «Географический обзор России-Евразии» Савицкий настаивает:

Социально-политическая среда и ее территория должны слиться для нас в единое целое, в географический индивидуум или ландшафт³.

Это и есть сущность «месторазвития», в котором объективное и субъективное сливаются в неразрывное единство, в нечто целое. Это концептуальный *синтез*. В том же тексте Савицкий продолжает:

Необходим синтез. Необходимо умение сразу смотреть на социально-историческую среду и на занятую ею территорию⁴.

Это и есть самое точное и глубокое определение «*качественного пространства*», где предметы объективного мира неразрывно объединяются с культурными смыслами, составляя некое единое целое. Отталкиваясь от концепта «месторазвития», можно двигаться как в сторону семантики, философии, лингвистики (язык, парадигма), культурологии, социологии и политологии, так и в сторону физической географии, климатологии, изучения ландшафта. А. Геттнер (1859—1941) в своих «хорологических» исследованиях⁵ нащупывал именно это направление, которое со всей силой и ясностью дало о себе знать у П. Н. Савицкого в его евразийских работах.

«Месторазвитие» — фундаментальная евразийская категория, не получившая, к сожалению, позднее должного осмысления и развития. Она представляет собой важнейший эвристический инструмент для разрешения ряда философских проблем — отношения субъекта к объекту, пространства ко времени, культуры к природе. Основная философская топика западноевропейской культуры устроена таким образом, что всегда постулирует крайние параметры — «это» и «другое», «человек» и «мир», «Бог» и «творение», «внутреннее» и «внешнее» и т. д., то

¹ Дугин А. Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014; Он же. Геополитика России.

² Дугин А. Г. Геополитика.

³ Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 283.

⁴ Там же.

⁵ Hettner A. Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden. Breslau: Ferdinand Hirt, 1927.

есть начинается с выявления и конституирования *крайностей*. При таком подходе человек (как субъект) всегда оказывается противостоящим среде (как объекту); время течет отдельно и независимо от пространства и т. д. В концепте «месторазвития» Савицкий нащупал уникальный философский путь обойти эту неснимаемую двойственность и поставить акцент на *промежуточной* инстанции — на том, что находится *между* — между культурой и природой, человеком и окружающей средой, пространством и временем, но не как продукт *комбинации* элементов того и другого, но как нечто *первичное*, самостоятельное и автономное. «Географический индивидуум» Савицкого — это:

- ландшафт, выражающий себя через личность;
- пространство, несущее в себе события (то есть историю, время);
- природа, проявляющая себя через культуру.

Поиском этой промежуточной инстанции занимались величайшие умы XX века, осознавшие тупик западноевропейской дуалистической рациональности — М. Хайдеггер¹, К.Г. Юнг² (1875–1961), Ж. Дюран³ (1921–2012), К. Леви-Стросс⁴ (1908–2009) и т. д.

«Месторазвитие» следует поместить в разряд именно таких революционных понятий, как *Dasein* Хайдеггера, «коллективное бессознательное» Юнга, «структура» Леви-Стросса, «*imaginaire*» Дюрана или *imaginal* или А. Корбена (1903–1978), заставляющих радикально иначе взглянуть на мир, человека, природу, личность, пространство и время. Тогда весь заложенный в нем смысловой потенциал — экзистенциальный, психологический, культурологический — развернется с полной силой. Увы, такой работы никем не проделано, и чрезвычайно плодотворная идея Савицкого осталась на уровне интуиции, зафиксированной в самом общем приближении.

Тем не менее на принципе «месторазвития» Савицкий строит евразийскую теорию, которая фундаментализирует идею Трубецкого о множественности культур и цивилизаций. *Каждая культура есть продукт особого «месторазвития»*, и поэтому ее надо интерпретировать, отталкиваясь от ее собственной структуры, от общего постижения «географического индивидуума», без чего мы упустим в ней главное. «Месторазвитие», таким образом, выступает как *семантическая матрица*, как парадигма, как географически понятый одновременно пространственно и исторически локализованный язык.

На основании этой концепции П.Н. Савицкий утверждает:

Россия-Евразия есть «месторазвитие», «единое целое», «географический индивидуум», одновременно географический, этнический, хозяйственный, исторический и т. п. «ландшафт»⁵.

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

² Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

⁴ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.

⁵ Савицкий П.Н. Географический обзор России-Евразии. С. 283.

При этом Россия-Евразия является интегрирующей формой существования для многих других, более локальных, «месторазвитий».

«Месторазвитие» и евразийский Логос

Через понятие «месторазвитие» евразийцы уходили от позитивистской необходимости аналитически расщеплять исторические феномены, раскладывая их на механические системы применительно не только к природным, но и к культурным явлениям. Апелляция к «месторазвитию», к «географическому индивидууму» позволяла избежать слишком конкретных рецептов относительно национальных, расовых, религиозных, культурных, языковых, идеологических проблем. Интуитивно ощущаемое всеми жителями России-Евразии (то есть Heartland'a Маккинндера) геополитическое единство обретало тем самым новый синтетический язык, не сводимый к неадекватным, фрагментарным, аналитическим концепциям западного рационализма.

В целом евразийское движение представляло собой *аполлоническую* версию русского Логоса, продолжавшегося в условиях эмиграции. При этом евразийцы были обращены преимущественно к будущему, а не к прошлому. Для них были не характерны ни эсхатологическая тематика, ни волюнтаристский монархизм, ни глубокая погруженность в православную мистику. Они разрабатывали другой пласт русской идентичности, продолжая развивать ту линию славянофильского мировоззрения, которая заключалась в социальной критике Запада и в утверждении многообразия культурно-исторических типов.

В 1930-е годы часть евразийцев, преимущественно находившихся во Франции, откололась от общего движения, выдвинув ряд тезисов, которые основатели этого направления — прежде всего Трубецкой и Савицкий — сочли неприемлемыми. Речь шла о готовности признать легитимность советской власти и открыто сотрудничать с ней на основе идей, почерпнутых из Философии общего дела Николая Федорова¹ (1829 — 1903). Трубецкой и Савицкий сочли это не приемлемым не только политически, но и с религиозной точки зрения, поскольку экстравагантная философия Н. Федорова была несовместима с православной традицией. Важно, что с ноологической точки зрения, классическое евразийство относилось к Логосу Аполлона, тогда как идеи Федорова и большевистская идеология — к Логосу Кибелы. При всем понимании неслучайности и исторической обоснованности большевистской революции, основатели евразийского движения не собирались признавать некоторые существенные стороны коммунистической идеологии и рассчитывали лишь на ее перерождение в будущем. Левых евразийцев большевики использовали в своих политических целях, что несколько повредило престижу этого течения в русской эмиграции.

¹ Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т.

Но в целом именно евразийская философия в ее изначальном виде стала наиболее последовательной адаптацией славянофильских идей к условиям XX века и доводила до логического предела консервативный поворот века XIX — в областях, несколько отличных от основных зон приоритетного внимания монархической или православной мысли. Как и сторонники волевого самодержавия или православного Возрождения, евразийцы готовили всеми силами будущее русское Пробуждение, закладывая его философские основы. Но в этом они обращались к иной версии русской субъектности — к евразийскому субъекту, который призван был стать в ходе замещения коммунистической идеологии основой будущего евразийского Логоса.

Идеи первых евразийцев в советское время продолжал развивать русский историк Лев Николаевич Гумилев (1912 — 1992), сын двух крупнейших поэтов русского Серебряного века — Николая Гумилева и Анны Ахматовой.

Глава 17. Филадельфийское семя

Героизм и диссипация Логоса в эмиграции

В белой эмиграции усилиями православной Церкви и консервативных интеллектуалов, а также сторонников волевого монархизма были сформулированы в целом параметры *Филадельфийского субъекта*, составлявшего ядро Логоса Аполлона в ситуации радикальной оппозиции наиболее существенным сторонам современности — как советской России, так и либеральному Западу. Это была чисто теоретическая конструкция, так как при сохранении статус-кво она даже теоретически не могла воплотиться в какую-то значительную действительности, пока сохранялся Советский Союз, а в Западной Европе продолжала доминировать буржуазная демократия, либерализм и масонская идеология Просвещения. На определенном этапе некоторые русские консерваторы попытались сблизиться с режимами Третьего Пути¹ Италии и Германии и особенно с движением германской Консервативной Революции, но фашизм и национал-социализм принципиально отличались по своим идеологическим установкам как от русского православного монархизма, так и от евразийства, а с политической точки зрения, неприязнь Адольфа Гитлера (1889 — 1945) к славянству и восприятие России как территории, подлежащей германской колонизации без какого бы то ни было намека на суверенитет, ставили на пути этого сближения непреодолимые границы. В свою очередь, власть большевиков в России не собиралась, вопреки ожиданиям многих деятелей эмиграции, исчезать и продемонстрировала свою устойчивость, что делало надежды на скорое восстановление монархии в России или перерождения Коммунистической партии в Евразийский Орден весьма проблематичными. Эти обстоятельства осложняли культурную атмосферу в белой эмиграции, способствовали отчаянию и депрессии, еще более усугубляя и без того маргинальное положение русских эмигрантов в условиях изгнания. Часть русских постепенно интегрировалась в западноевропейские и американские общества. Среди тех, кто сохранял идентичность, росли противоречия между отдельными течениями, которые приводили к еще большей раздробленности группы со сходными взглядами. Так, в частности, постепенно все более обострялись противоречия между различными направлениями православной мысли (равно как и между институциональными структурами Русской Церкви за рубежом), расколы дробили монархистов и евразийцев.

Вторая мировая война стала еще одним ударом по белой эмиграции, поскольку и те, кто заняли позицию «оборонцев», то есть поддерживали СССР, и те, кто примкнули к Гитлеру, проиграли. Коллаборационни-

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

сты были либо уничтожены, либо стали восприниматься как предатели и идеологические враги даже на самом Западе. Поддержавшие СССР получили в результате лишь укрепление советского режима, его расширение на Восточную Европу, а те, кто оказался во власти большевиков, за редким исключением, были репрессированы. События Второй мировой войны привели русскую эмиграцию в движение, что еще более усугубило русское рассеяние.

После Второй мировой войны защита Логоса Аполлона существенно ослабла, и Филадельфийский субъект сохранялся лишь в отдельных немногочисленных группах потомков белой эмиграции, разрозненных и часто враждующих друг с другом.

Но тем не менее в структуре русского историала белая эмиграция и прежде всего та ее часть, которая совершила монархический, евразийский или неопатристический консервативный поворот *выполнила свою историческую миссию* — причем намного лучше, чем белые в ходе Гражданской войны. На теоретическом уровне общими усилиями — хотя часто без какого бы то ни было органичного плана или осознанной солидарности — была сформулирована *Филадельфийская программа Русского Пробуждения*. Причем выражение аполлонической мысли на этот раз было ясным, последовательным и структурно полноценным. Фактически была закончена подготовка к возникновению полноценной *русской философии*, развивающей принципы, заложенные в XIX веке. Более того, то, что до падения монархии чаще всего было подразумеваемым, в условиях эмиграции с опорой на поздних мыслителей эпохи Империи получило окончательное *эксплицитное оформление* — вплоть до восстановления параметров полноценного византийского богословия, существенно искаженного католическими и протестантскими, а также напрямую модернистскими влияниями начиная с Петра Первого. Монархическая философия прямо обосновывала необходимость *метафизической вертикали*, а евразийцы дополняли и значительно расширяли *онтологию Империи* важнейшими этнографическими, геополитическими, цивилизационными и социологическими измерениями. На уровне мысли и на уровне воли русский проект Возрождения был готов. И само его наличие говорило о присутствии в русской эмиграции зерна *Радикального Субъекта*¹.

Однако в условиях эмиграции не было, и видимо, не могло быть той инстанции, территории или организации, которая смогла бы свести разрозненные линии Филадельфийской программы воедино.

После окончания Второй мировой войны концентрация русской жизни за рубежом резко падает, ее интенсивность гаснет. Кроме того, часть активных политических и религиозных групп оказывается в поле внимания западных — прежде всего американских — спецслужб, кото-

¹ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

рые старались использовать русских антикоммунистов в холодной войне против СССР. Очевидно, что такое сотрудничество полностью переворачивало аполлоническую вертикаль православно-монархического Логоса, в основании которого лежало бескомпромиссное противостояние Логосу Кибелы, а либеральный Запад и был выражением этого Логоса. Но столь же противоречивым был бы и альтернативный проект — сотрудничество с советским режимом и советской разведкой. При этом на территории Европы практически не оставалось таких политических систем, которые хотя бы отдаленно напоминали Филадельфийский идеал. Все это привело к тому, что *сформулированный Логос не стал достоянием ни одной из существующих в эмигрантском мире структур*. К моменту падения коммунизма в русской эмиграции уже не было ни сил, ни воли к тому, чтобы воспользоваться этой возможностью и перенести взлелеянный мученичеством изгнания Логос на русскую почву, где после краха советской идеологии возник идеологический вакуум. Этого переноса не случилось, и более того, возвращение в посткоммунистическую Россию наследия аполлонического Логоса русской эмиграции не стало поворотным событием и не аффектировало в должной мере российское общество. Рухнувший коммунизм сменила другая — еще более совершенная — форма Логоса Кибелы в форме идеологии *либерализма*, и тем самым антилиберальная мысль, а значит, Логос Аполлона в целом, снова была признана маргинальной и смещена на периферию общественного внимания.

Объединение Церквей, Логос и русские старцы

Некоторый интерес к эмигрантской мысли государство проявило во время Владимира Путина, который упомянул о чтении им трудов Ивана Ильина и содействовал объединению Русской Православной Церкви за рубежом (РПЦЗ) с Московским Патриархатом. Однако на уровне преобладавшей в России идеологии это никак не отразилось.

В течение всего периода от конца СССР до настоящего времени Филадельфийская идея, сформулированная в многочисленных трудах авторов русского зарубежья, постепенно в России все же распространялась.

Прежде всего это затронуло Церковь. В советское время была подавлена любая мысль, а в религиозной сфере режим следил за этим особенно внимательно. Поэтому в условиях советского правления Церкви удавалось сохраниться только ценой многочисленных компромиссов и прежде всего признания отсутствия в своей среде даже намека на *независимого субъекта*. Это полностью парализовало полноценную и свободную религиозную мысль, которая была в советское время просто невозможной. И тем не менее — особенно в последние десятилетия советской власти — среди русских православных христиан проявился нарастающий интерес к более или менее независимому мышлению, что удовлетворялось исключительно обращением к эмигрантской среде —

фундаменталистской, неопатристической или монархической. Фактически с этого времени и начинается постепенный процесс передачи православной мысли от эмиграции в Россию. А это значит, что постепенно передавалась и сама *Филадельфийская идеология*.

Символично, что в конце концов, после десятилетия колебаний, в 2000 году Московский Патриархат канонизировал царскую семью и новомучеников, что до этого — в 1981 году — совершилось в Русской Православной Церкви за рубежом. Это совпадает с приходом к власти Путина, начавшего — особенно в начале своего правления — движение в направлении, противоположном тем крайним формам либерализма и глобализма, которые установились в российском обществе в 1990-е годы¹. Путин — вероятно, под влиянием своего духовника епископа Тихона (Шевкунова), последователя традиции русского старчества и ученика одного из самых известных русских старцев архимандрита Иоанна (Крестьянкина)² (1910–2006) — активно содействовал объединению Церквей, которое состоялось в 2007 году. Важно подчеркнуть, что с Московским патриархатом объединялась именно Карловацкая Церковь, где монархическая идея и русско-византийская эсхатология Третьего Рима имели почти вероучительный статус. По контрасту с этим какой-то определенной и стройной идеологии сама Московская патриархия не имела в силу ее истории, поэтому единственной альтернативой карловчанам стала также пришедшая из русской эмиграции неопатристика. В 1990-е годы были сделаны попытки провести модернизацию богослужения, перевод литургии на современный язык и внедрение либеральных принципов в само православие, но это не удалось, и эмигрантские тенденции в русском православном богословии полностью возобладали. При этом сама церковная иерархия Московского патриархата полностью сохранилась и отчасти поглотила зарубежные приходы в силу своей многочисленности, развитости и укорененности в России, откуда Церковь черпала свои силы, кадры и ресурсы.

Ситуация оказалась асимметричной. Носители Филадельфийского Логоса в самой эмиграции постепенно рассеялись и утратили силы для того, чтобы продолжать отстаивать свои позиции. Но именно в последний момент на грани полной их маргинализации и исчезновения крушение СССР неожиданно открыло для них новое поле — территорию Московского патриархата, в котором, напротив, место Логоса было вакантно. «Сергианство» исторически привело к тому, что Церковь, иерархия, система приходов, некоторые традиции сохранились даже несмотря на ожесточенные гонения большевиков. Более того, во время Великой Отечественной войны в 1943 году Сталин пошел на то, чтобы митрополит Сергей (Страгородский), бывший до этого официально местоблюсти-

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

² Архимандрит Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: Издательство Сретенского монастыря; ОЛМА Медиа Групп, 2011.

телем патриаршего престола, занял патриаршую кафедру. Сталин поддержал и проект созыва Вселенского собора для предоставления Московскому патриархату статуса вселенского, чему, впрочем, не суждено было случиться.

Во времена Хрущева прошла новая волна гонений, но Русская Церковь несмотря ни на что выстояла.

После падения коммунизма идеологических препятствий для ее деятельности больше не было, но общенародный процесс возвращения к религии и массовая передача храмов Московскому патриархату и их масштабная реставрация, а также строительство новых церквей, на первом этапе были первоочередной задачей, затмевающей проблему *богословского пробуждения*. И тем не менее в Россию хлынул поток православной литературы из эмиграции. Постепенно верующие в России смогли познакомиться практически со всем объемом дореволюционной — и что особенно важно, эмигрантской — религиозной мысли. Так на самом последнем этапе Филадельфийский проект, сформулированный в эмиграции с опорой на волю и веру ключевых интеллектуальных фигур, был перенесен все же на русскую почву.

Канонизация царской семьи и новомучеников и, наконец, соединение Церквей стало последним аккордом новой встречи двух разноуровневых явлений — монархически-эсхатологического, софиологического, исихастского и неопатристического Логоса и развитой и активно возрождающейся, но лишенной собственной идеологии или оригинальной мысли структуры Московского патриархата. В этом процессе огромную роль сыграло последнее поколение русских старцев, переживших гонения и воспринявших традицию от дореволюционных исихастских кругов. Они были самыми последовательными сторонниками объединения с зарубежниками, что, быть может, и сыграло решающую роль. Важно, что наиболее деятельный двигатель этого процесса митрополит Тихон (Шевкунов) принадлежит к тому поколению русского монашества, которое еще застало в живых самые яркие фигуры русских исихастов.

Важно, что Московский патриархат объединялся именно с «карловчанами», то есть с Церковью, чье мировоззрение было предельно четко сформулировано и структурировано, и если организационное и институциональное превосходство было однозначно на стороне Московского патриархата, идейно в таком объединении доминировали именно «зарубежники». Те же представители Московского патриархата, которые не принимали этой идеологии, были вынуждены также опираться на эмигрантский Логос только в его «евлогийанском» — неопатристическом — издании. Собственно церковный модернизм и либерализм, который пытались в начале 1990-х годов поддерживать либеральные правители Российской Федерации, не получил широкого распространения, и глубоко консервативная православная мысль эмиграции полностью захватила Русскую Церковь.

Роль старчества, как мы видели, в этой передаче была во многом ключевой. Показательно, что официальное признание значения русского исихазма начинает особенно расти с последних лет СССР. Так в 1988 году была вновь открыта разгромленная в 1918 большевиками Оптина пустынь, и в этот же год был прославлен великий старец Амвросий Оптинский (1812–1891), возможно послуживший прообразом для старца Зосимы из романа Ф. М. Достоевского (1821–1881) «Братья Карамазовы»¹, а в 1996 году были причислены к лику святых еще тринадцать месточтимых Оптинских старцев. Самыми знаменитыми старцами, дожившими до конца советской власти, были Кирилл (Павлов)² (1919–2017), Иоанн (Крестьянкин)³, Николай (Гурьянов)⁴ (1909–2002) и Гавриил (Ургебадзе)⁵ (1929–1995). Помимо личной святости, высших форм аскезы и христианской любви, и того, что они были наделены различными дарами (прозорливости, исцеления и т. д.), старцы, как правило, также были носителями *Филадельфийского мировоззрения*: опирались на обращенного к Богу из любых — самых чудовищных — ситуаций *человеческого субъекта*, способного преодолеть любые испытания и преграды, и были уверены в том, что перед концом времен и Вторым пришествием Иисуса Христа на какой-то срок в России будет восстановлены и православие, и монархия, то есть Третий Рим еще раз — в самый критический момент истории человечества — проявит себя не просто как ностальгическая память или отвлеченный проект, но как *воплощенная действительность*. Этой верой и этой убежденностью они в каком-то смысле и приближали такой исход. Часть этой веры уже оправдалась через прекращение гонений на Церковь и возрождение православия в России. Часть — восстановление монархии — еще ожидает своего часа. Но важно, что традиция старцев, представлявшая собой чрезвычайно периферийное явление в советском обществе и даже в контексте православной Церкви советского периода в целом, стала *важнейшим аргументом* во встрече двух русских Церквей, и соответственно, в укоренении Филадельфийского Логоса на русской почве в постсоветский период.

Этот процесс усвоения Филадельфийского Логоса был растянут во времени. Он шел по мере новых изданий или оригинального развития богословских тем в России с конца 80-х годов XX века и вплоть до настоящего времени. Подспудно церковное самосознание формировалось именно в Филадельфийском духе, отвергающем глобализацию, секуля-

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 12 т. Т. 11–12. М.: Мир книги; Литература, 2008.

² О. Виктор Кузнецов. Духовник. Архимандрит Кирилл (Павлов). Ярославль: Свет Православия, 2013.

³ Архимандрит Иоанн Крестьянкин. Проповеди. Избранное. М.: Летопись 2013.

⁴ Старец протоиерей Николай Гурьянов: Жизнеописание. Воспоминания. Письма. СПб.: Контраст, 2014.

⁵ Архимандрит Кирион (Ониани). Юродивый Гавриил (Ургебадзе), преподобноисповедник. М.: Сретенский монастырь, 2015.

ризм, материализм, Запад и в целом Модерн. Но церковная иерархия старалась сдерживать эти тенденции, особенно в их наиболее радикальном проявлении — например, в форме борьбы с ИНН или конкретных эсхатологических предсказаний. Также сказалась традиция соотношения церковной политики с государством, что было органической составляющей «сергианства», да и более ранних периодов русской церковной истории — прежде всего синодального. «Сергианство» давало пример того, как Церковь может сотрудничать с прямо антихристианским политическим режимом, что с большевиков могло довольно легко переноситься на не менее *антихристианский либерализм*, возобладавший в российской политической элите в 1990-е годы. Но и в этом случае такое «либеральное сергианство» не несло в себе какой-то определенной идеологии. Оно лишь сдерживало односторонний процесс усвоения Филадельфийского Логоса, позиции которого в кругах православных интеллектуалов несмотря ни на что лишь только крепили и ширились. Через рост паствы, приходящей в Церковь, это влияние распространялось и на другие сегменты русского общества, а это, в свою очередь, исподволь влияло на социальный и культурный климат, поддерживая в целом консервативные и патриотические настроения, при Путине частично взятые на вооружение самой властью.

Перенос аполлонического Логоса из русской эмиграции обратно в Россию с 80-х годов XX века фактически состоялся. Но при этом полноценного *осознания* того, что произошло за десятилетия, следовавшие после конца СССР, в области церковной мысли, до сих пор нет даже в самом грубом приближении. Логос действует, Филадельфийская и глубоко консервативная (даже консервативно-революционная) культура постоянно расширяет свое влияние на верующих и русское общество в целом, но концентрированного *выражения* этот процесс по-прежнему не находит, и эта сторона русской мысли в четкие и однозначные формулы не выливается. Филадельфийский Логос оплодотворил современную церковную среду. Эти семена дали всходы, но момент *жатвы* — а этимологически, Логос, как напоминает Мартин Хайдеггер, связан со значением «жатвы», «сбора урожая» (λόγος от как глагола λένειν)¹ — еще явно не настал.

Единоверие, катакомбы и Свято-Русская Церковь

Отдельно следует остановиться на судьбе истинно-православных христиан в самой России, а также на течении единоверия, главные фигуры которого и оказали на истинно-православных христиан решающее воздействие. После Великой Отечественной войны истинно-православные христиане постепенно рассеялись, а на более ранних этапах о них почти не сохранилось достоверных сведений. Отдельные фрагменты мы находим в эмигрантском журнале РПЦЗ «Православная Русь».

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

Одна из самых содержательных статей на эту тему была опубликована в этом журнале в 1948 году за подписью «брата Захария»¹, о котором никаких достоверных сведений не сохранилось. Есть лишь указание на то, что после Великой Отечественной войны он оказался за границей и примкнул к РПЦЗ. «Брат Захарий» так описывает роль единоверия в Катакомбной Церкви в СССР, то есть тех христиан, которые, как и карловчане, не приняли заявления митрополита Сергия (Страгородского) о солидарности с большевиками.

Единоверческая церковь — это наиболее организованная и своевременно подготовившаяся к «катакомбной» деятельности Церковь. Она распространена главным образом на Урале, в Приуралье, Западной Сибири и приволжских областях.

Начало ей положил епископ Охтенский Симон (в миру — священник Симеон Шлеев, бывший настоятель единоверческого храма в Петербурге, окончивший духовную академию в Казани).

Назначенный Указом патриарха Тихона управлять Уфимской епархией, где много единоверцев и старообрядцев, он организовал около себя духовное воинство, явившееся в тяжелую минуту крепким оплотом православия. Неудивительно, что миряне этого объединения хорошо разбираются в богословских вопросах. Ведь большинство из них, прежде чем сделаться «единоверцем», находились в старообрядчестве, отделенном от православия, и, следовательно, — подробно исследовали пункты разделения. Таких начитанных людей в старообрядчестве и единоверии можно встретить на каждом шагу.

Епископ Симон пользовался огромным авторитетом. Великий дар прозрения будущего дал ему Господь. Выстрелом чекиста при выходе из храма после богослужения он был убит. На месте его смерти, без всяких разрешений, выросла часовня, ставшая местом паломничества единоверцев, старообрядцев и православных. Когда часовня была разрушена, на ее месте долго ставился караул чека, разгонявший народ. Однако убийством епископа Симона чека не остановила начатой работы. Единоверцы и старообрядцы, имевшие старый опыт подпольной работы, начали деятельно готовиться к уходу «в пустыню».

Ко времени указа митрополита Сергия церковь была организована к тайному существованию. Преследовалась она ожесточенно, однако изъять священство этой церкви оказалось трудно...²

Единоверческий епископ из Санкт-Петербурга сменил на Уфимской кафедре другого видного деятеля единоверия Андрея (Ухтомского), который начал готовить тайную иерархию еще до приезда епископа Симона, ожидая усиления гонений со стороны большевиков. Сходной пози-

¹ Захарий. Очерки Катакомбной Церкви // Православная Русь. 1948. № 3. С. 5 — 9.

² Там же. С. 7.

ции придерживался и Ленинградский митрополит Иосиф (Петровых)¹ (1872 — 1937), отвергший линию митрополита Сергия, расстрелянный большевиками и позднее канонизированный в РПЦЗ.

К сближению старообрядцев с новообрядцами перед лицом надвигающихся катастроф единоверцы призывали еще с начала XX века, мотивируя это во многом совпадением оценки момента эkkлeзиoлoгичeскoй истории между пессимистической идеологией старообрядцев, убежденных в наступлении последних времен, и сходными идеями консервативных кругов господствующей Церкви. Когда же катастрофа наступила, чем для истинно-православных христиан (равно как и для карловчан) стала Декларация митрополита Сергия (Страгородского), произошел своего рода резонанс двух мировоззрений, что и сделало староверов полными единомышленниками катакомбников.

«Брат Захарий» излагает свой взгляд на исторические этапы Русской Церкви с позиции единоверца-катакомбника со ссылкой на некоего старообрядца «Филиппа Маркова», достоверной информации о котором найти не удалось. Так, «брат Захарий» пишет:

К этому времени старообрядцем Марковым (звали его Филипп) была развита идея «дораскольнической» православной церкви.

Сущность ее вкратце такова:

- 1) Поместные церкви не вечны. Они рождаются, живут и умирают. Вечна только Вселенская, Соборная Церковь, в состав которой они таинственно входят.
- 2) Подобно многим другим, Православная поместная Церковь в России не была единою в историческом течении времени, как не был единым и народ.

Три поместных Церкви имела Россия:

а) «Русскую» — от крещения Руси до конца патриаршества при Петре Великом.

б) «Российскую» — от учреждения Синода до Собора 1918 года.

в) «Территориальную» — от восстановления патриаршества до послания митрополита Сергия 1927 года.

- 3) Связаны эти поместные Церкви между собою единством веры, преемством иерархии и хранением духа Христова, но это разные Церкви.
- 4) Каждая поместная Церковь имеет свое назначение от Господа и при попытке уклониться от него или изменить данные цели — умирает. Дочь ее, тоже православная, получает от Господа иное назначение.
- 5) Русская поместная Православная Церковь была организмом, охватывающим весь русский народ и его правительство. Церковь руками народа и правительства строила русское государство, и авторитет ее

¹ Священномученик Иосиф, митрополит Петроградский. Жизнеописание и труды. М.: Братонез, 2011.

для правительства и народа был непререкаем. Церковь эта умерла при попытке приспособить Божие к требованиям кесаря.

- 6) Российская Православная Церковь, также поместная, уже не строила сама здания русской государственности. Она получила от Господа иное задание: быть совестью народа и его правительства. Перестав быть таковою, Церковь эта умерла, оставив народ и правительство без совести.
- 7) Священный собор 1918 года положил начало поместной Церкви «территориальной». Через собор этот получила родившаяся дочь Российской Церкви новое задание от Господа: быть солью Господней, закваской Царствия Его, ибо пока соль не утратит своего свойства, то независимо от желания окружающие осолются. Обязательно вскиснет от закваски Божией тесто народа, лишь бы хранилась в закваске сила брожения. Добре выполнила порученное ей Господом эта Церковь. Именно за доброе выполнение и приняла она венец мученический, преданная лжебратией. За молитвы верных чад ее Господь свяжет союзом любви и всех тех, кто в муках и страданиях стремится войти в общение с новою «дораскольнической» Церковью¹.

Здесь мы видим еще одну версию Филадельфийской идеологии. Восстановление патриаршества мыслится как подготовка «малого стада» для того, чтобы существовать *параллельно* Церкви Лаодикийской. И следует обратить внимание на то, что проблема единоверия должна была стать в центре самого Собора 1917—1918 годов, но что она была отложена в силу чрезвычайных политических обстоятельств. Само восстановление патриаршества виделось как триумф единоверия, то есть возврат к Допетровской эпохе. Поэтому-то в учении Филиппа Маркова и используется термин «дораскольный». Он имеет отношение сразу к двум явлениям — к старообрядцам как продолжателям Русской Церкви и к «территориальной» Церкви с восстановленным патриаршеством в краткий период до публикации «Деяний» митрополита Сергия (Страгородского). Далее «брат Захарий» поясняет:

Что же такое она, «дораскольническая», Церковь? Это дочь «территориальной» православной поместной Церкви, получившая от Господа великую цель: вернуться самой и возвратить народ к исповеданию Русской Православной Церкви. Церковь эта называется также «Свято-Русской». Марков был апостолом ее, и после ареста и заточения в Челябинской пересыльной тюрьме, где он умер, у него нашлось много единомышленников и последователей. Ими была организована делегация к владыке Андрею (в миру — князь Ухтомский), бывшему в это время в ссылке в Кизил, где владыка Андрей объединил собою ищущих слития старообрядцев и православных. Об этом был составлен «акт воссоеди-

¹ Захарий. Очерки Катакомбной Церкви. С. 8.

нения». Владыка Андрей дал епископов этой новой церкви, безусловно православной¹.

В силу той роли, какую епископ Андрей (Ухтомский) сыграл в этом движении, строго соответствовавшем его собственным взглядам, сложившимся еще задолго до Октябрьской революции, сами катакомбники стали называться андреевцами.

Церковь эта осталась жива и начала расти. Некоторое время последователей ее называли «андреевцами». Церковь сразу ушла в «глубокую пустыню» (в советах не говорили «в подполье») и повела работу, которую можно сравнить разве только с исторической, действительно катакомбной церковью первых веков христианства. Если суждено от Господа когда-либо вернуть Святую Русь на потерянный ею исторический путь, то, конечно, сдвиги в сознании народа произойдут под влиянием работников Божиих из «тайной Церкви»².

В этой картине видно, что ушедшие «в подполье» истинно православные христиане мыслили себя приблизительно тем, что и старообрядцы предыдущих веков. В России победили силы чистого зла — слуги Антихриста. При этом для старообрядцев это было продолжением предшествующих фаз апостасии, а для членов Российской Церкви, перешедшей к «территориальной», это стало принципиально новым явлением. В любом случае они сомкнулись со старообрядцами в определении эсхатологической природы установившейся в Советской России власти и в единодушном неприятии конформистской позиции официальной Церкви, отвергнутой старообрядцами давно, а новообрядцами-катакомбниками недавно. При этом их идеологическое *объединение* в духе идей Андрея (Ухтомского) и Симона (Шлеева), а также изложенной теории Филиппа Маркова, происходило в кульминационный момент русской и мировой истории, когда христианам и суждено было выдержать последние и самые страшные испытания. Свято-Русская Церковь Филиппа Маркова является прямым аналогом Филадельфийской Церкви в глазах последователей Антония (Храповицкого) и самодержавно-православных эсхатологических учений, развивающих мысль Иоанна Кронштадтского или Льва Тихомирова.

Таким образом, в лице андреевцев — истинно православных христиан — мы видим наиболее осознанную и последовательную часть русских православных христиан, которые ясно осознавали свою миссию в русской истории и давали ей контрастное и подчас оплаченное безмерными страданиями и мученичеством выражение. Истинно-православные христиане были идейными вдохновителями всего новомученичества как намного более широкого явления, его субъектом, сохраняющим аполлоническую вертикаль в экстремальных онтологических условиях, подчас даже превышающих по уровню зверства и жестокости гонения на пер-

¹ Захарий. Очерки Катакомбной Церкви. С. 8.

² Там же.

вых христиан. Именно они и были носителями Радикального Субъекта в его единоверческом, *свято-русском* выражении.

Однако после окончания Великой Отечественной войны Катакомбная Церковь почти рассеивается, утрачивает свои структуры, а к периоду краха СССР фактически перестает существовать. На ее месте появляются карикатурные симулякры, спекулирующие на почти полном отсутствии о ней достоверных сведений. В любом случае в отличие от традиций русского старчества, а может быть и слившись в некоторых случаях с ним, истинно-православные христиане как таковые к концу советского периода субъекта уже не представляли, оставаясь еще не оцененным по достоинству грандиозным памятником истинно-христианского духа.

При этом единоверие как явление не было достоянием исключительно катакомбников. Как мы видели, уже в 1929 году сам митрополит Сергей (Страгородский) издает указ о полной реабилитации староверов и об отмене положений Собора 1666—1667 годов. Тем самым единоверие сохраняется — впрочем, как периферийное и полностью лишенное Логоса — явление и в Московской патриархии. В 1971 году это решение было всецело подтверждено Поместным собором Русской православной Церкви, который окончательно утвердил равнозначность двух обрядов. В 1974 году такое же решение было принято на Архиерейском соборе РПЦЗ. Но при этом к концу 1980-х годов единоверие и в России, и за рубежом почти полностью исчезло и начало возрождаться лишь после распада СССР.

Наряду с Филадельфийской миссией зарубежной Церкви и русским старчеством единоверие является важнейшим элементом русской эсхатологической мысли, воплощенной в церковную, политическую и мировоззренческую историю. Хотя *свято-русский субъект* в его катакомбном выражении до переломного момента — краха Советского Союза — не дошел, ретроспективно это направление мысли и это церковное течение обладают огромным Филадельфийским потенциалом в перспективе грядущего русского возрождения. При этом единоверие отличается от старообрядчества тем, что допускает Филадельфийское пробуждение аполлонического субъекта — волевою реставрацию русской святости и самодержавной монархии накануне собственно прямого воцарения Антихриста, параллельно его кратковременному царствованию и вплоть до его гибели во время Второго Пришествия Христа. Старообрядцы же не считают это возможным даже теоретически, поскольку для них человечество и в том числе Россия — находится уже в финальном — Лаодикийском — периоде, а Филадельфийской Церковью и даже свидетелями Апокалипсиса являются они сами.

Эсхатологические модели русского времени

С учетом драматических событий, положивших конец СССР и развернувшихся в России и в мире в последующие десятилетия, мы можем составить более полную схему русской истории, отталкиваясь от теоре-

тического труда Льва Тихомирова «Религиозно-философские основы истории» и литературной иллюстрации апокалиптического сценария в его романе «В последние дни». Такая схема позволит окинуть взглядом интерпретацию русской истории XX века в православной оптике с учетом самых различных позиций.

Прежде, однако, следует представить сводный граф преобладающих толкований, взяв за основу интерпретацию семи Асийских Церквей Львом Тихомировым. Так мы получаем следующую картину.

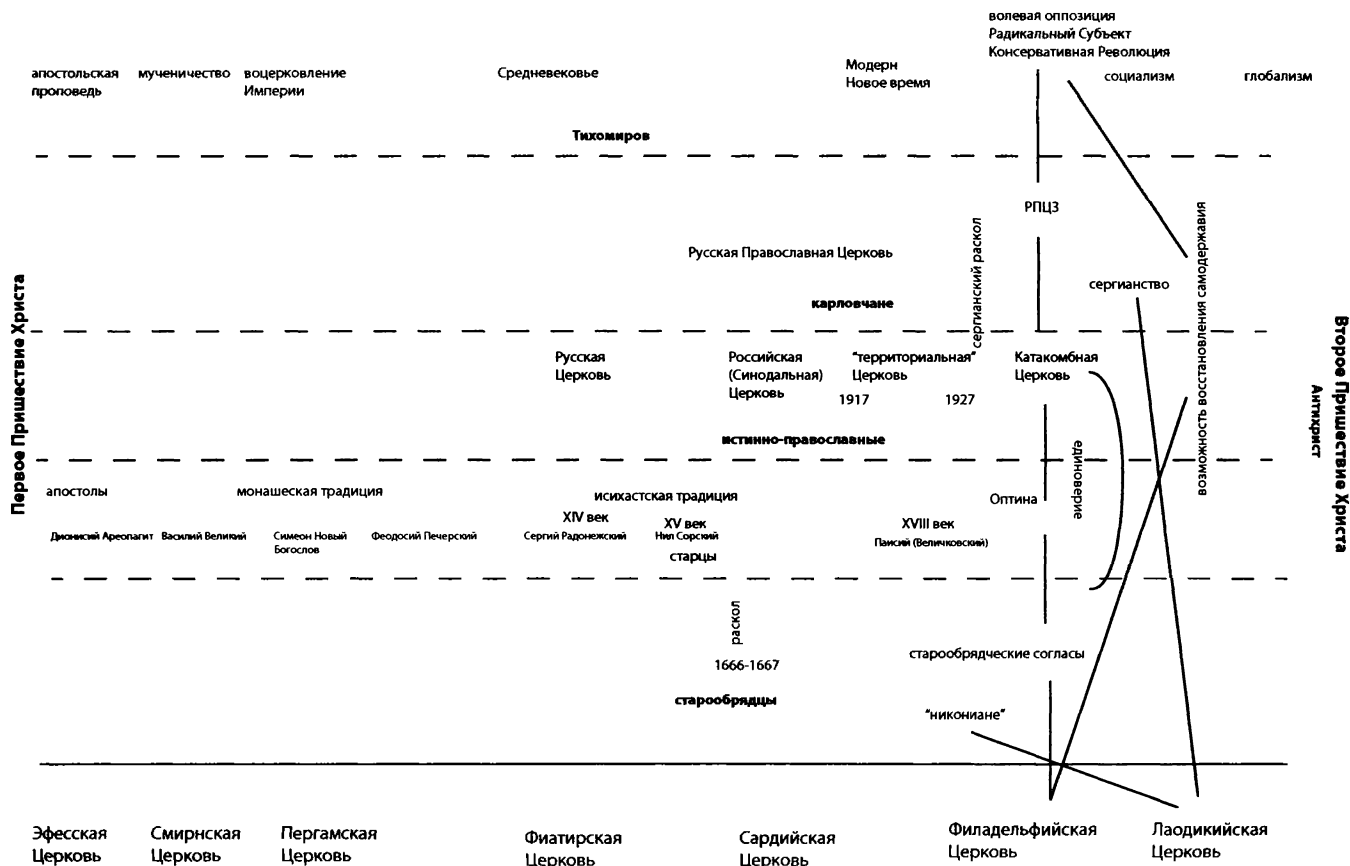
Здесь мы видим те области, где различные течения могут сблизиться друг с другом и где разойтись. Ближе всего резонируют друг с другом идеи Тихомирова, карловчан и андреевцев. Для них характерны:

- признание апостасии Московской патриархии в период «сергианства»,
- ставка на волевое сопротивление,
- ожидание возможного расцвета Святой Руси — возрождение Церкви и восстановление монархии — после падения большевистского режима (социализма, по Тихомирову).

Общим является также *эсхатологическое* значение, приписываемое политике, и убежденность в том, что лишь *православное самодержавие в тесной связи с народностью может считаться легитимным устройством русского государства*. Любое другое государственное устройство будет «еретическим» и «апостасийным», что повлияет и на оценку Церкви, соглашающейся (или не соглашающейся) признать его правомочность.

Старческая традиция отчасти близка такому взгляду, но сосредоточена на сохранении прежде всего искусства умного делания и духа русского созерцательного монашества. Многие старцы также стали новомучениками и твердо держались православия, несмотря на любое давление. Будучи сторонниками православного самодержавия, большинство старцев тем не менее не спешили с радикальным осуждением большевиков и оставались в лоне Московской патриархии, несмотря на «сергианство». Строгих суждений о соответствии тех или иных Церквей, упомянутых в Апокалипсисе, историческим и еkkлезиологическим циклам они чаще всего не выносили, считая эту тему тайной Промысла. Но некоторые старцы — прежде всего Николай (Гурьянов) — верили и даже «знали» о грядущей реставрации монархического строя, вполне в духе Филадельфийской идеологии. В их глазах само русское православие и особенно его ядро, созерцательное монашество, и есть тот субъект, который является оплотом духовной армии, противостоящей миру Антихриста.

Единоверцы-андреевцы отчасти сближаются со старообрядцами через неприятие официальной Церкви после 1927 года, что особенно ярко проявляется по мере постепенной утраты андреевцами священства. Так, новообрядцы, оказавшись в сходном положении со старообрядцами XVII — XVIII веков, на себе почувствовали, как можно при полном принятии самого института священства и всех таинств остаться без них,



Типология эсхатологических реконструкций в разных течениях русской православной мысли XX века

признав, что благодать господствующую — в данном случае «сергианскую» — Церковь покинула. Однако единоверцы не делали окончательного вывода о том, возможно или нет свято-русское возрождение в масштабе всего государства и общества — вплоть до установления монархии, тогда как старообрядцы такую возможность заведомо исключали. В их глазах Россия пребывает не на последних этапах Сардийской эпохи (модернизация, вестернизация, секуляризм), а в Лаодикийской эпохе, как у староверов, для которых единственным оплотом сопротивления миру апостасии являются сами старообрядческие согласы и представляющие собой Филадельфийскую Церковь.

Тем не менее если отвлечься от тех пунктов, по которым существуют значительные разногласия, мы получаем более или менее цельную картину исторического процесса, описанную с точки зрения православной версии аполлонического Логоса.

Оптимальной и единственно легитимной моделью политико-церковной организации в таком случае мыслится *православная самодержавная монархия*, верная изначальной греко-православной византийской традиции и в течение тысячи лет с различными оговорками преобладавшая на Руси. Она устанавливается в Киеве в IX веке, который становится для нас эпохой Пергамской Церкви, тогда как многие западноевропейские народы пребывают уже в Фиатирском периоде (так как отделяются от православия). Это «отставание» России в пути, направленном к отступлению от веры и к концу времен, явно обнаруживается и в начале XX века, когда народы Запада уже несколько столетий пребывают в Сардийском периоде (ликвидация христианства, падение традиционных монархий, модернизация, материализм, научная картина мира и т. д.), а русские все еще остаются в Фиатирской эпохе (относительного упадка). 1917 год становится рубежом, когда эта тысячелетняя вертикаль *рушится*. Россия входит в Сардийский период, перерастающий в Лаодикийский. По Тихомирову, различие в следующем: Сардийская эпоха — это больше не христианство, а секулярный материалистический порядок без Бога, но Лаодикийская эпоха — это прямое воцарение Антихриста, принудительное установление сатанинской антирелигии, время «черных чудес» и inferнальной мистики. При этом Империя Антихриста становится глобальной, а сам Антихрист выдает себя за Христа, пытаясь не только принудить человечество признать его власть, но и соблазнить его. Тихомиров пишет об этом:

Атеизм и материализм, конечно, составляют, отступление от Бога, но никак не последнее слово его, не вершину его. Высшая степень отступления может состоять лишь в переходе на сторону *иного бога*, признание Высшим Существом мира или, по крайней мере, более желательным — не Бога, а некоторую другую Духовную Личность, которая борется против Бога за мировое владычество. Переход на сторону этой Личности,

старание помочь ей низвергнуть Бога — такова, конечно, есть *высшая* степень апостасии¹.

Именно здесь, на разломе между Сардийской (не христианской) и Лаодикийской (антихристианской) эрами, и происходит становление Филадельфийской Церкви, то есть сплочение истинно верующих, необратимо решившихся противостоять самому духу эпохи — то есть власти Антихриста. И так как одной из важнейших мер для этого процесса является характер соответствующих политических структур, то само бытие Филадельфийской Церкви приобретает политическое выражение в консервативно-революционном проекте.

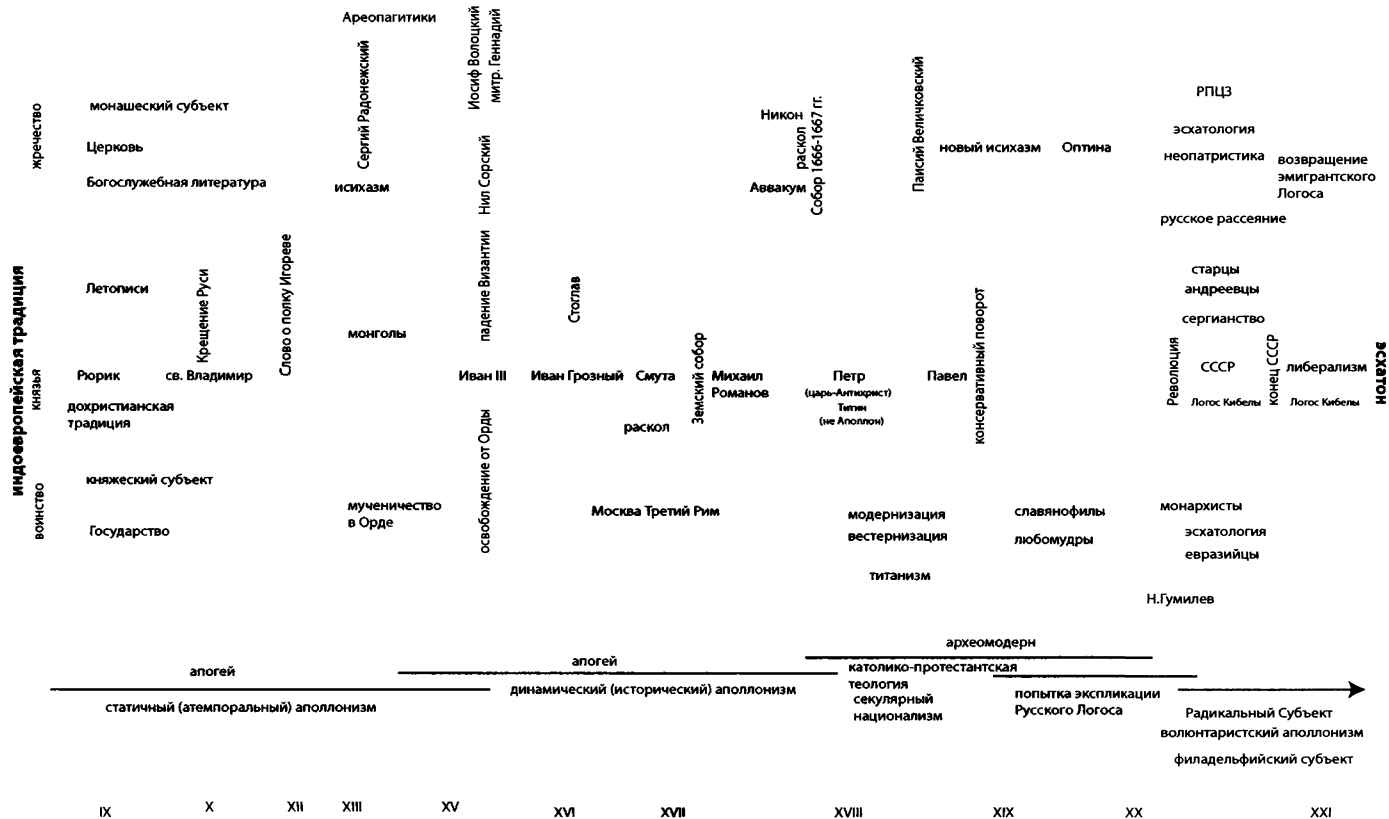
Когда СССР рухнул, именно эта эсхатологическая картина времени и русской истории была привнесена в православное сознание — как из эмиграции, так и из кругов русского старчества. Но она настолько контрастировала с материалистическим мировоззрением советских людей, и в том числе значительной части клира, с необходимостью интегрированного в советскую культуру, что в должной мере не была осмыслена. Это создало глубокий интеллектуальный диссонанс: аполлонический Логос в проекции на ткань истории представляет ее как *упадок*, выдвигая императив волевого противостояния ему — вплоть до мученичества. Логос Кибелы, доминировавший в советской идеологии, напротив, рассматривает мир как непрерывный *прогресс*, развитие, совершенствование, что в советской среде не могло не затронуть отчасти и взгляды верующих людей и священнослужителей, коль скоро в духе «серианства» они отвергли прямую и фронтальную конфронтацию с доминирующей идеологией. Радикальное привнесение прогрессизма в область Церкви, что проявилось в феномене обновленчества, не было принято, и принципиальных сторон церковной службы, устоев и догматов «прогрессизм» не коснулся. Но за десятилетия советской власти и советской культуры даже православная среда подверглась существенному влиянию научной картины мира, идей прогресса и советского материализма, что создавало объективные преграды для полноценного осмысления того аполлонического Логоса, который в целом был заимствован из эсхатологической традиции эмигрантского богословия.

Финальный граф Логоса Аполлона

Подводя итоги обзору Логоса Аполлона в русской истории, мы можем предложить его обобщенную версию — ноологическую карту, представляющую собой сумму нашего исследования.

В самых истоках русской мысли мы видим яркое и устойчивое преобладание Логоса Аполлона. Это проявлено прежде всего в политических элитах туранского — чаще всего индоевропейского — толка, существование которых мы должны продлить намного дальше в прошлое,

¹ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. С. 626.



Граф Логоса Аполлона в русской истории

нежели приход Рюрика с дружиной в Новгород — вплоть до готских, сарматских и скифских племен. Кроме того, язык и культура основного славянского населения также были индоевропейскими, а следовательно, аполлоническая вертикаль и контрастный патриархат наличествовали и устойчиво преобладали и в земледельческих общинах древних славян. Изначально индоевропейский Логос был ориентирован относительно статично, никаких намеков на присутствие ярко выраженных сакральных комплексов иранского, позднеиудейского или христианского толка мы в нем не встречаем. Это общая черта со многими другими индоевропейскими народами — от греков до индусов.

Эта же статическая парадигма Логоса Аполлона доминирует и в период создания Киевской государственности наследниками Рюрика и отчасти распространяется и на более поздние периоды, где более контрастно проступает мотив исторической последовательности. Этот мотив напрямую связан с христианством, принятым святым князем Владимиром, что повлекло за собой концептуальное помещение русского государства в поле библейской истории. Летописи начинают осмыслять русское бытие исторически, а сам Логос Аполлона постепенно приобретает эсхатологически ориентированный характер. Фактор времени ясно чувствуется даже в таком великом произведении древнерусской культуры, как «Слово о полку Игореве», хотя не столько в христианской, сколько в дохристианской и чрезвычайно архаичной идеологической форме.

Катастрофа монгольских завоеваний укрепляет векторно ориентированный характер русской культуры. Само нашествие армий Чингисхана также воспринимается как эсхатологическое событие. В эпоху Золотой Орды историчность еще более усугубляется, направляя сознание и волю русского народа вдоль оси исторического ожидания финального освобождения.

Почти одновременные события — уклонение Византии в унию, падение Золотой Орды и взятие турками Константинополя — подталкивают русский Логос Аполлона к тому, чтобы окончательно отождествиться с эсхатологической перспективой, что отражено в теории «Москва — Третий Рим» и в принятии московским великим князем официального титула *царя*, что в контексте византизма означало *преемственность катехонической функции*. Эта теория предопределила аполлонический Логос на два столетия и была отвергнута лишь в 1666 — 1667 годах под влиянием греческих иерархов.

Петровский период и весь XVIII век мы видим как *резкий упадок вертикального религиозно-государственного устройства*, что заставляет старообрядцев, наиболее последовательных защитников именно московской идеологии, квалифицировать эту эпоху как правление «царей-Антихристов».

Консервативный поворот, направленный в целом в сторону Логоса Аполлона, начинается с Императора Павла, и XIX век представляет со-

бой интенсивные поиски для наиболее эксплицитного выражения этого Логоса. Перед интеллектуальной элитой России ставится историческая задача по созданию *русской философии*, и важнейшим шагом в этом направлении становится появление течения *славянофилов*. Параллельно этому с конца XVIII века в России возрождается *исихазм*, оказавший огромное влияние на религиозную жизнь в последующие столетия.

К концу эпохи Романовых накапливаются катастрофические элементы, и с опорой на славянофилов и отчасти на исихастские идеи в конце этого периода складываются обостренно *эсхатологические* версии русской консервативной мысли, такие как монархизм Тихомирова или *апокалиптическая* дескрипция Иоанна Кронштадтского. Носители Логоса Аполлона ясно ощущают, что ему грозит смертельная опасность, и готовятся не просто защищать его, но и осмысливают параметры существования в условиях *абсолютной тьмы*. Для солярного начала это является предельно патологическим опытом, сопоставимым в мифах разве что с наказанием, который Аполлон должен был отбывать в Аиде после убийства хтонического змея Пифона.

Так постепенно складывается идея «Аполлона в изгнании» или в терминах православной эсхатологии «Филадельфийской Церкви». При этом здесь остро встает вопрос о том *субъекте*, который станет носителем этой беспрецедентной для русской истории миссии. Кто остается верным, когда предают все? На что можно опереться, когда последние точки опоры утрачены? Эти исключительные условия апокалиптической онтологии предвосхищаются религиозными мыслителями, монархистами и такими поэтами, как Николай Гумилев. В результате складывается приблизительно намеченный образ Радикального Субъекта¹, который сохраняет свое световое измерение не благодаря окружающей его историко-культурной и религиозно-политической среде, но *вопреки* ей.

В полной мере эта предельная форма Логоса Аполлона выражает себя в опыте русской белой эмиграции и в антисоветских религиозно-политических кругах истинно-православных христиан, которые становятся мучениками от рук материалистического титанического Логоса, победившего вместе с большевиками². Носители этого кибелического Логоса безжалостно и вполне осознанно стремятся *искоренить аполлоническую субъектность* как таковую, заменив ее растворенной механической коллективистской псевдосубъектностью. В СССР носители солярного начала и сторонники вертикальной религиозно-политической организации подвергаются физическому истреблению, поэтому Радикальному Субъекту зафиксировать себя в теориях, творениях и текстах не удастся. Их свидетельством является подвиг новомучеников.

В эмиграции прямых репрессий нет, но либеральная буржуазная среда и трудные условия изгнания постепенно разлагают и вторую полови-

¹ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль; Он же. В поисках темного Логоса.

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

ну русского общества, где была сосредоточена интеллектуальная элита, либо отступившая вместе с белыми армиями, либо позднее высланная большевиками из СССР. Ее стараниями — монархистами, богословами, евразийцами — была проделана огромная работа по *описанию* нормативного общества на основе православия и самодержавия, но на практике о *воплощении* этих программ невозможно было даже мечтать. И тем не менее в эмиграции русский аполлонический Логос получил многогранное и емкое оформление, что стало завершением трудов русских мыслителей XIX века и заложило фундамент для Филадельфийского субъекта, описанного и обоснованного емко, подробно и детально именно в среде белой эмиграции, что было невозможно в случае тех русских мыслителей, которые остались в Советской России и чаще всего стали жертвой гонений и массовых репрессий.

Именно в таком состоянии русский Логос Аполлона находился в момент краха большевистской идеологии и распада СССР. Однако теперь на место большевиков пришли представители не менее кибелической идеологии — либералы глобалистско-западнической ориентации, то есть прямые носители Лаодикийской Церкви в ее эсхатологическом толковании. Приверженность глобализации — в глазах носителей Филадельфийского начала — делала представителей либеральной элиты прямыми инструментами Антихриста.

Встреча эмигрантского Логоса с религиозными кругами постсоветской России затянулось надолго. Хотя постепенно весь объем Филадельфийского наследия стал доступен русским интеллектуалам, системного осмысления этого Логоса, и тем более необходимой работы по его развитию и развертыванию в России даже не началось. Но тем не менее, с ноологической точки зрения, мы имеем дело с фактом фундаментальной значимости: несмотря на столетнюю доминацию в России Логоса Кибелы, Логос Аполлона — прежде всего в его Филадельфийском измерении — не исчез окончательно. Его элементы были возвращены в Россию благодаря усилиям нескольких поколений русской эмиграции. После упразднения жесткой коммунистической цензуры они оказались преобладающими в церковной среде. И хотя государственная цензура теперь сменилась либеральной, все же по степени своей тоталитарной мощи она не могла сравниться с коммунистической, тем более что остатки советского сознания затрудняли внедрение либеральных парадигм.

Это дает современной России уникальный *ноологический шанс* реставрации Логоса Аполлона — именно тот самый шанс, который отражен в единодушном предсказании русских старцев о возрождении русского православного самодержавия в самые последние времена, что и должно стать кульминацией Филадельфийского сценария, оплаченного миллионами русских мучеников, и последним завершающим словом Святой Руси в мировой истории.

Часть 2. Логос Диониса.

Мысль русского народа

Глава 18. Экзистенциальная философия русского крестьянства

Господин и Раб в русском обществе

Завершив обзор Логоса Аполлона в его основополагающих проявлениях, мы подходим к совершенно отдельному срезу русской идентичности — к Логосу Диониса, преобладавшем в простом русском народе, на протяжении тысячелетий представлявшем собой *общины землепашцев*. В двух предыдущих томах, посвященных русскому Логосу, мы последовательно рассматривали два полюса русской идентичности — ее структурные и относительно неизменные основы¹ и ее развертывание в русском историале². Выделение этих полюсов — государственного и народного — и идентификация глубинного *ноологического зазора* между ними являются принципиально важными моментами для постижения самих основ русской Ноомахии. Здесь же нас интересует, в каких конкретных формах *народная мысль* — «народная» в смысле «простонародная», присутствующая прежде всего русскому крестьянству — выражала себя на протяжении различных эпох русской истории.

Прежде всего следует напомнить, что в отличие от аполлонической элиты мы имеем здесь дело с совершенно особым субъектом. Он существенно, принципиально отличается от субъекта аполлонического, более или менее сходного с другими индоевропейскими культурами. *Народный субъект организован в соответствии с совершенно иной симметрией*. Мы используем для его описания метафору Ветра и говорим о *Субъекте-Ветре*, чтобы подчеркнуть нелинейность, нефиксированность и спонтанность его могущества, которое имеет ярко выраженные космические пропорции³. Этот Субъект-Ветер качественно неиндивидуален, имеет сложную геометрию и определяется комплексными закономерностями, которые можно уподобить сложным вычислениям движения воздушных струй и потоков в термодинамике. В силу этой специфики государство и политическая элита часто склонны просто не замечать этого *воздушного* начала в русском крестьянстве, видя в нем лишь несовершенную и приблизительную версию того типа субъектности, которой наделены представители политической аристократии и церковной и монашеской

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

³ Метафора «воздуха» отсылает нас к газообразному состоянию вещества. Следует напомнить, что сам термин «газ» в современной науке происходит от голландского слова *gas*, передающего греческое *χάος*, хаос, и именно в этом значении оно было введено в научный словарь в 1648 году как одно из четырех агрегатных состояний вещества голландским алхимиком Яном Баптистой ван Гельмонтом (1580 — 1644), последователем Парацельса (1493 — 1541). *Helmont J. B. van. Ortus medicinae: Id est Initia physicae inaudita. Progressus medicinae novus, in morborum ultionem, ad vitam longam.* Amsterdam: Louis Elzevir, 1648.

иерархии. В целом это означает, что Логос Аполлона рассматривает русский народ как своего рода *негосубъект*, организованный по той же логике, что и высшие сословия, но находящийся в зачаточном, «подготовительном» состоянии. Отсюда следует привычное сближение мужиков с «детьми» и вытекающее отсюда «право» на то, чтобы ими как минимум руководить, а как максимум — обладать как собственностью. Собственно норматив народного субъекта спускался государством и Церковью *сверху вниз*, и то, что народ часто не соответствовал тому образу, вызывало лишь недовольство и сетование высших сословий, ругавших «черный люд» за «бескультурие» или «приверженность архаическим предрассудкам». При ближайшем рассмотрении такое «бескультурие» оказывалось *мнимым*, будучи вполне полноценной культурой, но только качественно *отличной* от государственной. Точно так же то, что считалось «предрассудками», представляло собой *иную идеологию* и интерпретационную *систему*, наделенную своим алгоритмом, своими акцентами и своими связями, качественно отличающимися от тех, которые преобладали в элите.

Для рационального и личностного княжеского или монашеского субъекта, ориентированного вертикально и имеющего дело с фиксированной системой координат, Субъект-Ветер вообще не рассматривался как субъект, а его Логос — как Логос. Это порождало сложную диалектику отношений, отчасти описанную Гегелем в метафорах Господина и Раба¹. По Гегелю, Раб не имеет *своего* сознания и заимствует его у Господина. По крайней мере, так их отношения представляются самому Господину. На самом деле между государственной и религиозной элитой, с одной стороны, и народом-земледельцем, с другой, существуют *не столь линейные* отношения. У Раба есть свое *автономное сознание*, но оно таково, что Господином в качестве сознания *не идентифицируется*. Так же дело обстоит и с субъектом, и с мировоззрением, и с культурой. Для Господина есть только один субъект, одно мировоззрение, одна культура — его собственные. За их границами нет *ничего*. Поэтому Господин приравнивает качества Раба к *отсутствию качеств* и, осуществив эту операцию, проецирует на Раба *свое* сознание. Так как властные отношения предполагают иерархичность, то эта операция как минимум отчасти оказывается эффективной. Раб соглашается (поневоле) с такой установкой Господина и (вынужденно) воспринимает эту проекцию господского сознания, признавая (внешне), что довольствуется этим *несовершенным суррогатом*, вызывающим у Господина сожаление, презрение, досаду или смех. При этом инаковость народного Логоса в глубине своей подрывает эту вертикальную линейность, обходит ее дифференциалы как выходящий плюш, свободно распространяющийся и по вертикали, и по

¹ Гегель. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. Наиболее глубокое осмысление темы соотношения фигур Господина и Раба у Гегеля дает русский философ Александр Кожев (1902 — 1968). См.: Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.

горизонтали. *Иное сознание и иная культура* Раба не являются строго альтернативными и взаимоисключающими с сознанием и культурой Господина. Это у Господина доминирует жесткий рациональный принцип или/или. У Раба система отношений иная, допускающая значительное отклонение от строгих законов логики и множественность иронических *риторических* тропов. Это касается любого иерархически организованного общества. Господин практически *всегда* заблуждается относительно Раба, следуя за алгоритмом Гегеля и не замечая под мнимой и вынужденной покорностью громадный потенциал саботирующей альтернативы¹. Гегель и особенно его левые последователи — прежде всего Карл Маркс² (1818 — 1883) — улавливают *конфликтность* между Господином и Рабом, поскольку постепенно Господин становится *зависимым* от Раба, возложив исключительно на него заботу о своем материальном обеспечении, чем рано или поздно Раб пользуется и заявляет свои политические права. Маркс построил на этом теорию пролетарской революции. Однако эта линейность, пусть и диалектическая, упускает из виду более фундаментальный *антропологический* момент соотношения между элитами и массами. Он состоит в том, что власть Господина основана на онтологической *ошибке*, приравнивающей *инаковость* к *ничтожности*, *другой* Логос к *отсутствию* всякого Логоса, *альтернативную* субъектность к *отсутствию* какой бы то ни было субъектности, и рано или поздно эта ошибка обязательно дает о себе знать. Следовательно, социальная революция имеет под собой антропологическую и часто ноологическую подоплеку, поскольку под маской того, кого Господин считает Рабом, скрыт не-Господин, но и *не-Раб*, что в логику Господина заведомо не укладывается. *Реванш Раба состоит не в том, чтобы самому встать на место Господина, но чтобы утвердить истину о более сложных измерениях и симметриях власти, иерархии и подчинения, требуя внимания и учета своего альтернативного Логоса*. Маркс подозревает о чем-то подобном, и именно этим объясняется настойчивое акцентирование им фигуры «пролетарского интернационализма». Становясь из крестьянина пролетарием, Раб утрачивает сословную культуру; из конкретного немца, поляка или араба он становится космополитом, мигрантом, чистой рабочей силой, теряя свою культуру — этническую и религиозную. Поэтому, по Марксу, подлинная революция может быть осуществлена лишь Рабом в его абсолютно *чистом* состоянии, и это ясно отражено в знаменитой фразе из «Манифеста коммунистической партии»³ о том,

¹ Это противоречие во многом определяет метафизическое содержание индийской культуры и индийского общества. Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. Оно может быть применено и к иным цивилизациям и обществам, а также внутрицивилизационным социальным отношениям.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1974.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 419 — 459.

что «пролетариату нечего терять кроме своих цепей». Сам Гегель толковал это отношение применительно к буржуазно-демократическим реформам западноевропейского общества, полагая, что требование Рабом своих прав, то есть части сознания Господина, как «собственности», приведет к становлению гражданского общества¹, за чем последует добровольное установление просвещенной монархии. Маркс же видит в буржуазии самую *сущность* Господина, поэтому в ходе пролетарской революции Раб не просто должен *присвоить* сознание Господина, распределив его на множество граждан, но *перевернуть* его, превратив в антисознание. Этому и служит сама марксистская идеология — перевернутая версия сознания Господина, захваченная чистым гештальтом Раба, лишенным какого бы то ни было автономного содержания.

С точки зрения ноологии, дело обстоит тоньше. Господин (по крайней мере, в индоевропейских обществах) оперирует с эксклюзивным Логосом Аполлона и основывает на нем свое отношение к Рабу. Это отношения Света к Тьме. Свет просвещает Тьму, но сама Тьма есть лишь *привативное* отсутствие Света. Однако на самом деле Раб практически всегда оказывается не пустым местом, как у Гегеля или в фигуре пролетария Маркса, но *самостоятельной инстанцией мысли*, имеющей свою структуру и свою автономную организацию. Если речь идет о преимущественно крестьянском сословии, то мы имеем дело с *цивилизацией Деметры*, где преобладает Логос Диониса. Если аполлонический Господин видит Раба линейно и вертикально, как низшую инстанцию властных иерархических отношений, а в пределе как инструмент, механизм и собственность, то дионисийский Раб интерпретирует и себя самого, и Господина иначе. Он не просто покоряется грубой силе и не просто бежит от Смерти, с которой лицом к лицу сталкивается Господин, как описывает Гегель. Логос Диониса инаков, в нем иное отношение и к иерархии, и к Смерти, и к бегству, и к власти, и к подчинению. Он не просто заимствует сознание Господина, он *перестраивает его под собственное автономное сознание*. Отличительной чертой этого сознания является *инклюзивность*, *сакральность* и *реторичность*, тогда как Логос Аполлона строится прежде всего на эксклюзивности, рациональности и логике. Таким образом, Раб оказывается не пассивным восприимчиком Света, но носителем *собственного* Света, хотя и имеющего иную природу². Господин считает Раба «ребенком», «недоумком» и «служкой». Сам Раб видит себя вполне как взрослое, умное и свободное существо. Этот ноологический зазор ярче всего дает о себе знать не в социально-политических революциях — как буржуазных, так и пролетарских, но в акте *легитимации* и *сакрализации* власти, государства и самого Господина в автономной структуре *народного сознания*. Власть интерпретируется здесь не рационально и не как не-

¹ Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля.

² Это мы и имеем в виду, когда говорим о «темном Логосе». Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

избежная механическая данность. Власть осмысляется как нечто *сакральное*, связанное с таинственными областями онтологии — с Богом, духами и мирами Смерти. Господин зависит не от того, будет ли Раб его кормить и обеспечивать материально (вопреки Гегелю и Марксу). Он зависит от того, будет ли Раб его *благословлять* и о нем молиться, будет ли считать его онтологически и мистически оправданным. Эта легитимация и сакрализация подчас ускользают от государственного субъекта, но именно они, а точнее их недостаток или даже отсутствие, и являются фундаментальным основанием для падения Империй, режимов и государств. Раб не хочет от Господина его статуса или части такого статуса. Он лишь хочет, чтобы Господин вписывался в общую структуру *сакрального* одухотворенного живого мира, переплетающегося с регионами Смерти. Господин должен быть *открытым субъектом*, и тогда его власть будет зиждиться не на нем самом, а на его сакральном основании (Grand как Abgrund¹), то есть станет властью не человека, но *идеи*, функции, миссии.

Это замечание может быть применимо к любым иерархическим обществам и рассмотрено как объяснение движущих сил социальной и политической динамики на культурно-антропологическом² и этносоциологическом³ уровне. Но в случае русского общества зазор между Господином и Рабом является намного более существенным, если сравнивать его с обществами Западной Европы, и следовательно, самобытность двух Логосов выражена намного более контрастно и зримо. Социологический анализ такой двухуровневой структуры мы проделали в другой работе — «Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества»⁴, а в двух томах заключительной трилогии «Ноомахии» мы описали ноологическую особенность этого дуализма еще более развернуто.

Два полюса русского общества структурированы под влиянием двух строго различных Логосов — государство и Церковь (прежде всего архиереи и монашество) отражают жестко вертикальный солярный Логос Аполлона, тогда как народ (крестьянство и отчасти сельское священство, в какие-то эпохи земство в целом) — инклюзивный Логос Диониса, организованный совершенно иначе. При этом не только элита интерпретирует народ в контексте своего Логоса, но и народ расшифровывает действия и само наличие власти — в контексте своего. На какие-то уровни народной культуры власти удается оказать давление, и там проекции становятся действительными (то есть пара Господин/Раб оказывается вполне действующей именно в гегелевской интерпретации), но в глубь крестьянства они не проникают, затрагивая преимущественно поверхностные слои культуры и те страты, которые находятся *между* государством и простонародьем. Это порождает сложную социокультурную си-

¹ См.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия.

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

³ Дугин А.Г. Этносоциология.

⁴ Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества.

стему, поскольку власти *кажется*, что народ полностью покорен лучам ее воли, а народ в своем ядре лишь *изображает* эту покорность, оставаясь верным совершенно отличной герменевтике. Дело усугубляется еще и тем, что сам переход от власти к народу конституирует определенную прослойку, где действуют одновременно оба Логоса, создавая парадигмальную *диффузию*, привносящую в общую картину гротескные элементы, семантические смещения и смысловые петли¹.

Такая композиция русского общества делает проблему изучения собственно народной культуры и прежде всего крестьянского Логоса чрезвычайно трудной. Эта культура не имела своего прямого проявления, в отличие от культуры элиты, ни в текстах, ни в летописях, ни в религиозных сочинениях, а разрозненные упоминания о ее элементах можно почерпнуть только из тех осуждающих пассажей летописей и поучений, где речь идет о достойных сожаления, порицания и искоренения «темных предрассудках языческой поры». Мы можем только догадываться, что представляла из себя эта культура на древних этапах русской истории и пытаться реконструировать ее на основании тех данных, которые удалось зафиксировать гораздо позднее. Лишь в XIX веке под влиянием романтизма российская интеллектуальная элита стала по-настоящему уделять внимание народной культуре — мифам, песням, сказкам, обрядам, поверьям, но в течение предшествующих столетий эта культура подвергалась интенсивным проекциям властных нормативов, и поэтому едва ли могла сохраниться в своих изначальных пропорциях и оставить нетронутыми семантические соответствия и связи. При этом имеющегося материала все же достаточно для того, чтобы представить себе русский крестьянский космос — пусть в самых общих чертах. Однако метод его изучения должен принципиально отличаться от того, который мы применяли для анализа аполлонической составляющей русской идентичности. Тексты и оригинальные произведения, отражающие народный Логос в законченных образах и системах, появляются только в XIX столетии и достигают апогея в Серебряном веке русской культуры. Здесь мы имеем огромный материал как фольклорного толка, так и множество оригинальных произведений и систем, которые мы рассмотрим. Но в отношении более ранних эпох у нас есть лишь разрозненные сведения, по которым воссоздать полную картину народного Логоса чрезвычайно трудно.

Русский крестьянский Дазайн

К народному измерению русской идентичности мы обращались многократно в двух других томах, посвященных русскому Логосу, и особенно в первом — «Царство Земли»². Там мы в целом описали его структуру. Сейчас же рассмотрим некоторые аспекты народной культуры, иллю-

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

стрирующие то, как крестьянская мысль искала себе выражение в наиболее полноценных и внушительных образах.

Прежде всего следует восстановить в самых общих чертах картину мира, в котором пребывал русский крестьянин. Здесь мы видим преобладание не столько вертикальной, сколько *горизонтальной* симметрии — оппозиция центр/периферия важнее оппозиции верх/низ. Обе оппозиции признаются, но между ними существует тонкий баланс: крестьянский Логос тяготеет к тому, чтобы оппозицию верх/низ толковать через герменевтическую модель центр/периферия. Это вытекает из фундаментальной инклюзивности в интерпретации базовых дифференциалов. На плоскости континуум между этим (местом) и тем (местом) более очевиден, нежели на вертикальной оси, где преобладает интуиция разрыва, *разделяющей*, а не *соединяющей* дистанции. Это — типичный и принципиальный признак дионисийского Логоса, подчеркивающий наличие связей и взаимообратимости даже в полюсах и оппозициях, которые никогда не бывают радикальными.

Для описания крестьянской философии можно обратиться к основополагающей идее Мартина Хайдеггера о *Dasein*'e¹. Хайдеггер описывает *Dasein* как *мыслящее присутствие*, предшествующее построению вторичных онтологий на основании строго различающего и четко иерархизированного сознания. Философия Хайдеггера во многом и есть проект такой организации мысли, которая не отрывалась бы от непосредственного экзистирования человеческого существа. Вселенная русского крестьянина основана именно на таком экзистировании, оперирующем с многообразием онтических феноменов. В глазах аполлонического субъекта, укорененного в онтологии и высоко дифференцированных структурах мышления, такая погруженность в область онтического создает впечатление «слабости» или «недомышления», не говоря уже о признании за этой темной стихией какой-то автономной философской подоплеки. Но Хайдеггер строит свою философию на строгом следовании именно этой экзистенциальной инстанции — на *Dasein*'e, стараясь в процессе развертывания философской мысли не отрываться от онтической стихии. Так, он создает *фундаменталь-онтологию*, структуры Логоса, неразрывно сопряженного с экзистированием и никогда не разрывающего прямых и осознанных связей с *Dasein*'ом². В каком-то смысле это и есть Логос Диониса³.

В ноологии выводы Хайдеггера о необходимости построения фундаменталь-онтологии и конкретные примеры такого построения в его трудах, равно как и в произведениях его последователей или тех мыслителей, которых Хайдеггер глубоко аффектировал, понимаются более широко — как самобытная и «вневременная» ноологическая парадиг-

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический проект, 2010.

³ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

ма, существующая всегда и представляющая собой одну из фундаментальных и изначальных возможностей организации Ума (Νοῦς) — Логос Диониса¹. Следовательно, в русском народе мы можем и должны постулировать не просто Dasein (в нашем случае это Дазайн — с использованием русской транскрипции), что очевидно, но и наличие самой *фундаменталь-онтологии* как действия полноценного и самобытного автономного Логоса. Это значит, что существует — пусть имплицитная и не до конца оформленная, но *русская крестьянская философия*, которая представляет собой связную и последовательную сама в себе интеллектуальную ткань. Эта философия и объединяет различные моменты народной культуры — сказки, предания, былины, поверья, песни, стихи, заговоры и т. д. Частично содержание этой культуры является следствием трансляции представлений элиты — как христианской, так и более древней, политеистической. Но это влияет на сам строй крестьянской философии лишь поверхностно, накладывая новые имена и сюжеты на более древнюю и самобытную структуру, под определяющим влиянием которой они меняют свою семантику.

Глубокий современный исследователь русской крестьянской культуры С. Д. Домников совершенно справедливо замечает:

Мировоззрение человека архаической эпохи отличал стихийный экзистенциализм².

К русскому крестьянству это относится в полной мере.

Таким образом, в имплицитной крестьянской философии мы можем выделить условно три слоя:

- *поверхностный*, представляющий собой проекцию государственно-го Логоса (Аполлона);
- *промежуточный*, где и происходит сам процесс десемантизации и ресемантизации двух ноологических структур, то есть фазовый переход от Логоса Аполлона к Логосу Диониса и обратно;
- *глубинный*, соответствующий Логосу Диониса в чистом виде.

Именно этот *глубинный* пласт народной культуры и представляет собой русскую *фундаменталь-онтологию*, которая есть образ мысли русского народа. Эта философия является экзистенциальной и феноменологической и строится в соответствии с теми принципами, которые совокупно использовал Хайдеггер в ходе развертывания своих взглядов. Народное сознание оперирует с экзистенциалами, а не с категориями, с Dasein'ом, а не с субъектом, с осмысленной онтичностью, а не с априорной картиной мира, с горизонтами прошлого, настоящего и будущего, а не с концептом времени, с присутствием, а не с местом и т. д.³

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. М.: Алетея, 2002.

³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала.

Драматический ноктюрн и пульс Андрогина

С другой стороны, народный Логос можно описать в терминах теории Жильбера Дюрана (1921 — 2012) — «социологии воображения»¹. Он выделяет три режима воображения — *гуурн*, *граматический ноктюрн*, *мистический ноктюрн* и соответствующие им проявления в культуре, философии, искусстве, психологии, включая психологию творчества и сновидений. Мировоззрение русского крестьянства основано на режиме *граматического ноктюрна*. Это означает, что в нем преобладает риторика, а не логика, игровое склонение смыслов, а не четкое и строго раздельное концептуальное мышление. *Игра превалирует над серьезностью*. Субъект делится своей субъектностью с объектом, но при этом не утрачивает его полностью и не отказывается от него (как в режиме мистического ноктюрна). Драматический ноктюрн подвергает действительность эвфемизации, смягчению, сглаживанию, но не стремится радикально избавиться от оппозиций и противоречий.

Этому режиму более всего соответствует понятие «*антропологический траект*», введенное Жильбером Дюраном для описания структуры «*имажинэра*» в целом². Антропологический траект — это не субъект и не объект, но то, что расположено *между* ними. Такое утверждение близко к Dasein'у, где местоимение места (da) также выбрано не случайно — как нечто промежуточное между «здесь» (hier) и «там» (dort)³.

Антропологический траект — это прямой аналог того, что мы называли Субъектом-Ветром. Он переменчив, силен, невидим и никогда не находится на одном фиксированном месте. Еще древнегреческие философы, а позднее врач и алхимик Парацельс (1493 — 1541) обратили внимание на то, что человек не просто *дышит* воздухом, но что он *живет* в воздухе как в своей *преимущественной* среде, которой он неизменно окружен⁴. Ветер же в мифологии как раз и является ярким воплощением *персонафикации* этой жизненной среды, ее субъектным эквивалентом. Отсюда крестьянское представление о том, что в вихре живет потусторонний дух или на нем скачет (передвигается) ведьма. Парацельс говорил об *элементах*⁵, *существах, населяющих четыре стихии (землю, воду, воздух*

¹ Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Dunod, 1993. См. также: Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

³ Отсюда один из возможных перевода термина Dasein на английский как «being there/here».

⁴ Изначальное представление о хаосе, *ха́ос* в греческой мифологии понимало под ним как раз «пустое пространство», возникшее между Небом и Землей, то есть иное измерение воздуха, ветра или духа (сюда же «хаос-газ» ван Гельмонта). О связи «хаоса» (*χάος*) с платоновской «хорой» (*χώρα*) см.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011, а также фундаментальную работу Алехандро Вайера — Vallega A. A. Heidegger and the Issue of Space. Thinking on Exilic Grounds. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003.

⁵ Paracelsus Th. Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus // Paracelsus Th. Sämtliche Werke. Abt. 1. V. 14. Munich: Oldenbourg, 1933.

и огонь¹), где самыми близкими к людям считал *сильфов* или *сильвестров* — существ, живущих в воздухе, воздушных духов. Так как режим драматического ноктюрна основан на свободной передаче субъектности сфере объектов, то наделение ею стихии воздуха или ветра вполне legitimately. С этим сопряжено и происхождение терминов «дух» и «душа», связанных не просто с дыханием как процессом, но и с дуновением, то есть с формой *экзистирования ветра*. При этом Парацельс подчеркивает то, что *сильфы* намного крупнее людей, что соответствует гештальту архетипа, «большого человека», «великана», «волота» («Волотомон Волотомонович» Голубиной книги²), *homo maximus*³.

Самым существенным для определения режима воображения, по Дюрану, является *отношение к смерти*. Драматический ноктюрн относится к смерти не просто как к полному отрицанию жизни и непроглядной тьме, но как к *иной жизни*, не только менее интенсивной и терпкой, но обладающей *другой симметрией*. Живой крестьянский субъект делится своей субъектностью с мертвецом, покойником так же, как и с ветром (духом). Но это не просто однонаправленный дар *от* и *к*, но и взаимобмен, в ходе которого покойник (предок) наделяет живого своей особой — мертвой — субъектностью точно так же, как ветер каким-то образом связан с человеческим духом. Смерть включена в жизнь, а жизнь — в смерть как неразрывные части единого целого, которое невозможно расчленишь на то, что есть, и то, чего нет. Есть и нет переплетены между собой в сложнейшем и неделимом диалектическом *синтезе*, определяющем и онтику, и онтологию. Поэтому *смерть окружает русского человека в той же степени, в какой его окружает жизнь*. Деление на живое и мертвое, разумное и неразумное, свободное и зависимое всегда условно, обратимо, не безотзывно. Е. Головин считал такое отношение основой «натуральной магии»:

Когда желание пробуждается, желанная цель тоже пробуждается — это аксиома натуральной магии: нет субъекта и объекта, но только взаимодействие двух субъектов⁴.

«Натуральной магией» такое отношение к миру, основанное на связке субъект-субъект, названо исключительно исходя из доминанции Логоса Аполлона, с его экстремальной субъектностью (режим диурна, по Дюрану), или в материалистическом рационализме, вообще ставящем под вопрос автономное бытие субъекта (режим мистического ноктюрна, по Дюрану). Взаимодействие *двух субъектов* — это основа русского

¹ У Парацельса духи земли — гномы или пигмеи, воды — ундины или нимфы, воздуха — *сильфы* или *сильвестры*, огня — саламандры или вулканы.

² Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991.

³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

⁴ Головин Е.В. Веселая наука. Протоколы совещаний. М.: Эннеагон, 2006. С. 94.

крестьянского мировоззрения, но с той поправкой, что субъекты здесь не являются эксклюзивными, строго фиксированными и только человеческими. Точнее было бы говорить о взаимодействии между двумя (или более) *присутствиями*, которые имеют экзистенциальную структуру и соотносятся с общей тканью живого (даже в областях смерти) динамичного и диалектичного мира.

Именно в соединении двух сторон — жизни и смерти, человека и чудовища (зверя), мужчины и женщины, утраты и обретения и т. д. — и состоит основной сценарий русских волшебных сказок, отражающих саму природу русского человека¹. Мир есть поле динамических различий и соединений, где повсюду скрывается тайная жизнь, расположены входы и выходы, поджидают опасности и приобретения. *Мир исполнен присутствием*, и сам *присутствует* как столь же живое существо наряду с другими. Поэтому сказки допускают свободное движение по основным силовым линиям драматического ноктюрна, представляя собой саму драму бытия.

По Дюрану, ключевой фигурой режима драматического ноктюрна является гештальт Андрогина, объединяющего в себе два пола. Этот образ включает в себе альянс и гармонию противоположностей, их объединение, но с сохранением намеченной полярности. Это находит свое подтверждение в том, как мы определили телос русского крестьянина — *бытие-к-свадьбе*². Свадьба — это фундаментальный обряд, восстанавливающий (временно) утраченную андрогинность человека. Здесь отношение субъект/субъект достигает своей кульминации, и поэтому свадьба является и главным событием в жизни крестьянина, и герменевтическим ключом к дешифровке действительности, и основополагающим методом взаимодействия с ней. *Мир есть свадьба*. В этом состоит главное содержание Логоса Диониса³.

Подавляющее большинство сюжетов сказок, песен, заговоров и заклинаний так или иначе связаны именно со свадьбой — с поиском жениха или невесты, с исполнением особых предсвадебных испытаний, с борьбой против сил и могуществ, пытающихся свадьбу предотвратить или испортить и т. д. Андрогин есть изначальная и конечная фигура дионисийской интерпретации бытия: *единство расходится на множественность, чтобы снова собраться в единство*. Смерть в этом случае является частью сценария, она не просто побеждается, но *включается* в структуру андрогинного пульса, занимает свое место в круговом ритмическом движении, насыщенном внутренним могуществом онтологического цикла.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

² Там же.

³ В румынской традиции эта космическая свадьба неразрывно связывается также с таинством смерти в знаменитом сюжете «Миорицы». См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

Русское гадание о бытии

Одной из широко распространенных в русском народе практик была практика *гадания*¹, с которой связано множество обрядов и поверий. При этом самая частая форма гадания — это гадание на жениха, ставшее классической темой фольклора, которая нашла свое отражение во множестве позднейших литературных произведений. Более того, свадебный мотив является не просто одной из самых обычных целей гадания. Само гадание как таковое уже имплицитно связано со свадьбой.

Древние летописи и поучения сохранили названия многочисленных отреченных книг, посвященных гадательным практикам — «Волховник», «Громник» или «Громовник», «Молнияник», «Лунник», «Калядник», «Трепетник», «Лопаточник», «Гадательная псалтырь», «Сонник», «Книга землетрясений», «Трактат о Симе» и т. д.² Большинство этих текстов были переводами византийских источников напрямую или через посредство южнославянской традиции. Но очевидно, что эти практики имели более архаичную структуру, возможно, восходящую даже к доиндоевропейским эпохам Балканской цивилизации Великой Матери, и в самой Византии были зафиксированы в книгах лишь намного позднее. Даже если формулы гаданий были подчас заимствованными, сама основа — онтология гадания — имела древнерусские и даже древнеславянские корни.

Чтобы понять значение гадательных практик в контексте русского крестьянского Логоса, необходимо отказаться от нескольких заведомо неверных представлений, с которыми чаще всего связаны объяснения обрядов такого рода.

Первым заблуждением является представление, будто гадающие хотят узнать о событии или происшествии, относящемся к области будущего. При этом по умолчанию считается, что это будущее жестко детерминировано, то есть существует на определенном онтологическом уровне как нечто уже случившееся. Гадающему (гадалке, ворожее) в таком случае остается лишь заглянуть в это уже произошедшее и рассказать о том, что обязательно — с железной необходимостью — произойдет, чтобы человек в настоящем либо подготовился к этому заранее, либо успокоил свою внутреннюю тревогу. Приблизительно, так трактует гадательные практики чаще всего христианская мысль, идентифицируя их как остатки языческого мировоззрения, основанные на вере в неумолимый рок. Очевидно, что такое утверждение не совсем корректно, потому что дохристианские религиозные представления никогда не были столь однозначными, и едва ли могут быть сведены к предельным формам предустановленного фатализма, наподобие протестантского учения Жана Кальвина (1509–1564) о предопределении³. Даже наиболее близкое

¹ Райан В. Ф. Баян в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое Литературное Обозрение, 2006.

² Там же.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

к Кальвину учение древних стоиков о судьбе (*εἰμαρμένη*) или ряда римских мыслителей о роке (*fatum*) были не столь однозначны, а применять их к многообразным и подчас сложным верованиям европейских народов, предшествующих христианству, представляет собой явную натяжку. Но в этом случае будущее, в которое пытается заглянуть гадающий, не может быть завершенным и однозначно предопределенным, и критика таких практик, основанная на подозрении в умалении человеческой свободы выбора, отпадает сама собой.

Второе неверное представление свойственно рационалистически-скептической интерпретации науки Нового времени, которая вообще отказывается от какой бы то ни было онтологии будущего, полагая все бытие исключительно в настоящем, а будущее считая продуктом многочисленных каузальных цепочек с вероятностными, но совершенно непредсказуемыми последствиями. В этом случае гадательные практики оказываются чистым шарлатанством — либо самообманом, либо осознанным обманом других. В этом случае содержание гадательных практик и связанных с ними символических комплексов фактически не имеет большого значения и может быть сведено к обрывкам и фрагментам хаотических религиозных представлений из более общей, но забытой религиозной системы.

И, наконец, третье представление сводит гадательные практики к чисто утилитарным процедурам, заменяющим мышление пожеланиями и обращенным к узко практическим задачам — приобретению, успеху, богатству, выздоровлению, личному счастью или к опасению перед негативным разрешением каких-то рутинных жизненных ситуаций.

Отбросив все три расхожие интерпретации, мы получаем важные выводы о самой природе русских гадательных практик и связанных с ними обрядов и языковых формул. Гадание не направлено на то, чтобы «узнать будущее», как если бы оно уже где-то и каким-то образом существовало в совершенном виде; оно не представляет собой пустое и совершенно бессмысленное занятие, никак и на то не влияющее; оно не направлено на узко утилитарные области, связанные с конкретными и узкими интересами частного лица. Но в чем же тогда состоит онтология гадания?

Это станет ясным, если учесть, что мы находимся здесь в поле влияния Логоса Диониса, в режиме драматического ноктюрна (по Дюрану). Гадание есть акт опосредования:

- между настоящим и будущим,
- между субъектом, ставящим вопрос и формулирующим пожелания и опасения, и другим субъектом (или объектом), призванным ответить на них,
- между конкретным местом, где проходит гадание, и тем, к которому оно обращено;
- между тем, кто гадает, и тем, кто в этом помогает (гештальт колдуна или колдуньи);
- между волей и отражением ее (другой волей) в действительности.

При этом гадание осуществляется на особой онтологической и экзистенциальной территории, как нельзя более близкой к *da Dasein*'а, то есть к самому антропологическому траекту, от которого ведут и в котором пересекаются многочисленные нити экзистенциалов. Гадание возможно лишь в особом выделенном сакральном пространстве, в котором гадающий *возвращается к самому себе*, к своей глубине и где он соприкасается с силовыми линиями онтологии. Поэтому практика гадания подчас считается опасной и рискованной. Обращение к глубинной стороне вещей активизирует и концентрирует связи между вещами, существами, субъектами и объектами, которые приходят в движение, «оживают» и вполне могут повести себя непредсказуемо. Акт гадания — это момент наделения субъектностью некоторых особых ритуальных объектов, которые тем самым становятся сакральными, то есть живыми, самостоятельными и обладающими всеми признаками субъектности, то есть *свободными*. Уже по перечислению названий книг, посвященных гаданиям, — «Громвник», «Молниенник», «Лунник» и т. д. — можно представить себе, сколь многочисленными могли быть оживляемые в ходе гадания предметы — гром, молния, Луна и т. д. Но если в гадательных пособиях упомянуты чаще всего масштабные образы — гром, землетрясение, фазы Луны и т. д., то очевидно, что реестр их был на практике еще более широким. Показателен в этом отношении часто встречающийся список запрещенных книг и содержащихся в них конкретных примеров гадательных практик. Так, исследователь русской народной традиции и собиратель русских сказок А.Н. Афанасьев (1826 — 1871) пишет:

Самое полное исчисление суеверных примет встречаем в статье, известной под названием «О книгах истинных и ложных». Большинство списков этого индекса относится к XVI и XVII столетиям; здесь осуждаются: «сонник, волховник — волхвующе птицами и зверьми, еже есть се: стенотреск (вар. храм трещит), ухозвон, вранограй, куроклик (т. е. крик ворон и пение петухов), окомиг, огонь бучит, пес выет, мышеписк, мышшь порты изгрызет, жаба вокоче (вар. воркочет, квочет), мышца подрожат, сон страшен, слепца стряцет (встретит), изгорит нечто, огонь пищит, искра из огня (прянет), кошка мявкает, падет человек, свеча угаснет, конь ржет, вол на вол (вскочет), птичник (вар. поточник различных птиц; течение полет), пчела поет, рыба вострепещет, трава шумит, древо о древо скрипит, лист шумит, сорока пощекочет, дятел, жолна, волк выет, гость приидет, стенощелк, полатничик (вар. лопаточник), путник — книга, в ней же есть писано о стречах и коби всяческая еретическая о часех о злых и о добрых...»¹

Здесь мы видим, как субъектность распространяется на треск стен, звон в ушах, крики птиц (ворон, кур и т. д.), кваканье жаб и писк мы-

¹ Афанасьев А.Н. Боги — суть предки наши. М.: РИПОЛ классик, 2009. С. 44 — 45.

шей, пляску огня, жужжание пчелы, плескание рыбы, шум травы, скрип дерева и т. д. Столь же значимыми становятся и события, кажущиеся случайными — встречи, движения или оттенки привычных явлений. Гадание — это обнаружение *андрогинной онтологии*, в которой различные вещи мира — большие и малые — вступают в живое и насыщенное смыслами взаимодействие. Гадание — это пробуждение стихий мира, его оживление. Оно направлено даже не столько на будущее, сколько на *истинное*. Гадание — это обряд *философский*, стремящийся обнаружить то, как мир и человек *есть* в своей интегральной взаимосвязи. В обычном состоянии скрип стены, писк мышей или случайно встреченный на улице старик не сообщают ничего особенного, но не потому, что они ничего особенного в себе не несут, а потому, что они пребывают в уснувшем, замерзшем состоянии, они *семантически мертвы*. Гадание *пробуждает* их, возвращает их к семантической полноте. И тогда вещи и существа начинают говорить, сообщать о себе и о своих связях, восстанавливая полноту философского герменевтического круга. Когда вещи мертвы или спят, они часть онтического окружения, не затронутого напряженным экзистированием крестьянского Дазайна. Когда же они вступают на территорию гадания, они обнаруживаются как экзистенциалы, как интенциональные акты и их нозмы¹. При этом включение молнии, скрипов, шорохов или собачьего лая в зону Дазайна делает их самостоятельными и автономными. Ветер-Субъект дует не только сквозь человека, но и сквозь его гадательный антураж, что создает драматическое напряжение и риски. Гром, пчела или мышь становятся субъектами, способными вести себя *непредсказуемо*. В них пробуждается автономная жизнь, воля и ум. Так восстанавливается андрогинное единство двухполюсного или многополюсного мира, оживающего тайными токами умного присутствия. В процессе гадания проявляются тайные структуры онтологии, проступающие через онтическую поверхность вещей. Гадают по сути не субъект, но траект, поскольку через акт восстанавливаемого семантического единства, мышь или стена также по поведению человека или колдуна узнают об их собственном будущем, о мышиной свадьбе или смерти дома, которому суждено рано или поздно сгнить. Гадание поэтому есть акт полицентричный и сопряженный с активацией множества полюсов — каждого со своей волей, своим мышлением и своим пониманием общей структуры действительности.

Гадают не просто о том, что будет, но о том, что есть. Это вполне созвучно представлению Хайдеггера о будущем как об онтологическом горизонте², где Dasein окончательно переносит главный акцент с da на Sein, то есть сбывается как Событие, Ereignis³. Если теперь обратить внимание на бытие-к-свадьбе, то становится понятно, что желание девушки

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

² Heidegger M. Sein und Zeit.

³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала.

узнать о своем суженом в процессе гадания — это лишь *метафора воли Dasein'a экзистировать аутентично*, что и происходит тогда, когда пробужденный этой волей объект, Жених, отвечает на онтологический зов «естественным» или «сверхъестественным» образом — заходя в гости или появляясь в зеркале. Так восстанавливается семантический андрогинат мира, замыкающий жизнь и смерть, бессмысленное и осмысленное, старое и новое, субъектное и объектное в драматическом апофеозе брачного союза.

Теперь становится понятным, почему гадание в том же самом понимании называется «волхвованием», то есть колдовством, магической практикой. Вне детерминированного будущего, мелкого индивидуалистического утилитаризма, не говоря уже о прямой и сознательной мистификации, гадание и есть *колдовство*, то есть проявление волшебной и невидимой взаимосвязи мира в ординарной ситуации — то есть в привычно отчужденном состоянии бытия. Русский крестьянин, а значит, русский народ живет в мире волшебства, в заколдованной действительности, которая может быть активирована всякий раз, когда дело доходит до обрядов, гаданий, примет, рассказов, праздников, танцев и песен.

Церковь формально строго осуждала это *очарованное бытие*. Современный исследователь русских гадательных практик В.Ф. Райан пишет:

Единство позиций церкви и государства в эпоху Московской Руси хорошо видно из содержания донесения верхотурского воеводы приказчику Ирбитской слободы (1649 год). Воевода требует принять меры к искоренению таких явлений, как разговоры в церкви, пьянство, представления скорморохов, обращение к ведьмам и колдунам в случае болезни, ворожба по первому дню новолуния, литье воска и олова. Запрет касается также игры в кости, карты, шахматы и бабки, вождения медведей, пения дьявольских песен, танцев, битья в ладоши, качания на качелях. Уличенных в этих предосудительных действиях следовало наказывать розгами. (...)

Я приведу (с некоторыми сокращениями) пример из рукописного текста, в котором перечисляются «дьявольские» действия, за которые налагалась епитимья:

- золото хоронить (святоточная игра с элементами гадания);
- играть в жмурки;
- слушать у порога и у окна (популярная форма гаданий о браке);
- мазать лицо сажей (участие в рождественских маскарадах);
- «или тряпицами голову мочат»;
- бить жгутами, скрученными из ткани (игра);
- гадать по ладони или позволять колдуну рассматривать ладонь, свою или ребенка (т. е. хиромантия, остававшаяся в России неизвестной до XVIII века);
- натирать солью, мазью, скипидаром, маслом, ртутью, человеческой кровью, молоком женским или животного, медом, росой, дегтем,

хмелем (действия медицинского или магического характера, выполняемые с произнесением магических заговоров или без них);

- слушать гром (о гадании с помощью «Громника»; здесь направление, откуда слышался гром, скорее всего, служило для предсказания, возможно также, что имеется в виду обычай купаться во время грозы);
- валяться по снегу (гадание о браке, см. ниже);
- носить воду в решете (последнее часто использовалось в гаданиях, ношение воды в решете в пословицах — синоним абсурдных действий); ношение воды в решете фигурирует в фольклоре в качестве невыполнимой задачи, задаваемой герою-дураку или черту;
- слушать собак, кошек, гусей, уток, лошадей, быков (о гадании по животным).

Осуждалась вера в следующие приметы:

- мышь порты грызет (эта своеобразная примета указывает на то, что она, как и многие другие, описанные в данном тексте, заимствована из «Волховника»);
- хорь (моль) порты портит;
- мышь устраивает гнездо высоко на колосе (к высоким ценам на зерно);
- боль в костях или зуд под коленом означает путешествие;
- зуд ладоней — к деньгам;
- зуд в глазах — к слезам;
- встреча с различными животными и птицами;
- изба скрипит, огонь трещит, лес шумит и дерево о дерево скребет, белки прыгают (приметы из «Волховника»).

Осуждаются также такие действия, как:

- выполнять магические действия над скотом с помощью камней, железа, сковород, икон;
- общаться с колдунами, еретиками, негодными старухами, ведьмами, исполняющими колдовские обряды на Иванову ночь (один из наиболее значимых магических моментов в году);
- мыться в бане с использованием трав (этот обычай связан, в частности, с волшебными свойствами трав, собранных в день Аграфены Купальницы, 23 июня);
- срезать первые волосы у ребенка (в действительности этот обычай практиковался в церквях повсеместно; Дж. Флетчер писал в 1591 году: «Существует обычай после крещения срезать волосы с головы ребенка и, закатав их в кусочек воска, хранить их как реликвию или как память в секретном месте в церкви»);
- беременным женщинам давать хлеб медведю (если он зарычит, родится девочка, если молчит — мальчик);
- гадать по ключу и псалтыри¹.

¹ Райан В.Ф. Баян в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. С. 57 — 59.

Если церковно-государственный Логос все это запрещает, — причем с удивительным упорством в течение почти всей христианской эпохи, — народ, пребывающий в заколдованной действительности Логоса Диониса, с не меньшим упорством — в течение столетий именно этим и занимается — качается на качелях, пьет хмель, смеется над представлениями скоморохов, носит воду в решете, внимательно наблюдает за тем, как моль съедает штаны, дает хлеб медведю, прислушивается к зуду в костях, внимает грому, наблюдает за полетом птиц, натирается женским молоком и кровью, мажет лицо сажей, играет в жмурки (жмур, представленный человеком с завязанными глазами, пытающимся схватить участников игры, олицетворяет воскресшего покойника) и т. д. Каждое из этих действий, выглядящих «абсурдно» или «непристойно» с точки зрения Логоса Аполлона, находит свое объяснение в полицентричной символической вселенной Диониса, в которой между существами, предметами и явлениями устанавливаются не вертикально рациональные и логические, но горизонтально символические риторические связи. *Народ гагает о самом себе, о своем бытии, о своей жизни и смерти, о свадьбе и обо всем остальном, что получает место в интегрально восстановленной целостности бытия, каким бы мелким или ничтожным это не казалось.* Крохотная моль или бытовой предмет — ложка, миска, подкова, пояс и т. д., с одной стороны, и масштабные явления — гром, молния, землетрясение, эпидемии, катаклизмы, с другой, оказываются на одной и той же плоскости — в экзистенциальном пространстве русского траекта. Их отношения становятся онтологической игрой, в которой разные стороны мира касаются друг друга, покойники возвращаются, а небесные птицы замертво падают на землю, очерчивая своей гибелью важный философский знак.

Дионис и русские аграрные мистерии: двойная спираль крестьянской антропологии

Чтобы глубже и полнее понять то, как Логос Диониса связан со структурой русской крестьянской мысли, следует обратить внимание на следующие стороны верований, входящих в цикл культа Диониса.

Карл Кереньи¹ (1897 — 1973) подчеркивает органическую связь Диониса со стихией Земли. Но именно Земля как доминирующая среда, как жизненный мир и является преобладающей в русском крестьянстве². Дионис-Загрей в греческом мифе рождается от Зевса в форме Змея и от богини подземного мира Персефоны. Это локализует его гипохтоническое пребывание. В ипостаси ребенка Дионис-Загрей оказывается на Олимпе, куда пробираются гипохтонические титаны, разрывают его на

¹ Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

части, варят и едят. Так Дионис-Загрей снова оказывается внутри земной среды — в утробе титанов.

В другом цикле преданий Дионис, сын Семелы, спускается в Аид за своей матерью, которую он оттуда выводит.

Еще один мотив связан с блужданием Диониса по миру после того, как Гера наслала на него безумие, которое излечивает Рея-Кибела, что снова указывает на спуск в гипохтонические области Великой Матери.

В триетерическом цикле празднеств Диониса считалось, что один год Дионис проводит под землей и именуется в этот период *Χθόνιος*, «Дионис Хтонический».

При этом сам Дионис является подчеркнуто мужским, солярным божеством, а его спуск в область Земли представляет собой акт оплодотворения ее небесным мужским семенем. Также и мотив разрывания Диониса связан с мистерией зерна, что ярко проявляется в Элевсинском цикле¹, где он играет фундаментальную роль, появляясь под именем Йакха.

Явление (эпифания) Диониса, выходящего из-под земли, прославлялось с начала второго триетирического года, когда вакханки слышали «зов Диониса», иногда символизируемый звучанием ритуальных труб.

Вместе с тем Дионис также связан со *стихией воды*. Так, после того, как его воспитатель Афамант, царь Орхомена, впадает в безумие и убивает своего сына, его жена Ино бросается вместе с Дионисом в море, поселившись в царстве нереид. Позднее его воспитывают речные нимфы из долины Ниса. С морем связан эпизод с похищения Диониса тирренскими пиратами. В празднествах Анфистерий процессии Диониса представляли его прибывающим в Афины на корабле, который имел колеса. Это сочетание корабля и колесницы объединяло обе стихии — Землю и Воду — в едином ритуальном комплексе.

Важно также не только, с какими цепочками предметов и символов Дионис связан, но и с какими *не связан*. Так, в культе Диониса не используются (или редко используются) оружие и кони, а также отсутствуют связи с Небом и верхней частью космоса. Дионис не божество Ветра и Огня, но Земли и Воды.

В целом метафизически Дионис представляет собой *имманентную сакральность*, солярное начало, не удаленное от мира, но пребывающее в самом мире, и если скрывающееся, то отступая еще больше *вглубь имманентности*, никогда не утрачивая при этом своей жизненной жизнотворной мужской порождающей силы. Дионис — это имманентное бессмертие жизненного начала, ритмически сворачивающееся (но не умирающее) и снова развертывающееся. Эта онтологическая ритмика прекрасно выражена в символизме *двойной спирали*, связывающей между собой два фундаментальных импульса онтологии — развертывания и сжатия. Именно так и структурирован режим драматического ноктюрна по Дюра-

¹ Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000.

ну: неразрывная связь мужского и женского, жизни и смерти, раскрытия и сокрытия, при том, что сущность этого остается неизменной и не затронутой повторяющейся динамикой цикла. Дионис есть архетип траекта, но в данном случае не человеческого, а божественного.

Отсутствие и присутствие Диониса, чередуясь друг с другом в триетерическом периоде, никогда не означают необратимости. Дионис присутствует и тогда, когда находится под землей, но в то же время он несет в себе и нечеловеческие — сакральные — черты, дух смерти, тогда, когда обнаруживает себя в мире жизни. Отсюда андрогинные черты, присущие его образу.

Само сознание русского крестьянина организовано в соответствии именно с этой парадигмой. Бытие есть ритмическое разворачивание двойной спирали жизни/смерти. Быть — значит активно соучаствовать в этой связи, и следовательно, соединять два полюса двойной спирали. Это и есть бытие-к-свадьбе как диалектическое объединение различных пар противоположностей — при сохранении идентичности каждой из них, но и без их необратимого разрыва.

Дионисийский комплекс предопределяет особую антропологию, которая может быть определена как *интегрирующая*. Интеграция распространяется на широкий спектр существ, предметов, явлений и понятий — от всего мира до крестьянской общины, семьи, полов, возрастов, домашних и диких животных, растений и инструментов. Однако в основе ее лежит базовая пара жизни/смерти или обнаружения/сокрытия, присутствия/отсутствия. Живой человек — это только один полюс спирали. Вторым полюсом является мертвец или покойник, то есть он сам, но только в своем модуле отсутствия, смерти, сокрытия. В фигуре Диониса это явно подчеркнуто изобилием символических сюжетов и деталей. Дионис не только тот, кто рождается или является, он еще и тот, кто отсутствует, пребывает в глубине земли. Точно так же существует и гештальт Предка или Родителя (Прародителя, Пращура) в русском крестьянском сознании. Предок — это не просто умерший родственник, давший жизнь отцам и дедам, но *сами отцы и деды* после смерти. Предок — это вся антропологическая двойная спираль целиком, одним из полюсов которой является живой человек, а вторым — его двойник-мертвец. Цикл рождений и смертей представляет собой эпифанию неразрывной двойной спирали, в которой ничего не прибывает и ничего не убывает. Поэтому рождение младенца это эпифания мертвеца, Предка, а смерть старика — возврат к другой стороне жизни — подземной. Отсюда тождество между домом и гробом, отраженное в названии гробов — «домовинами» — и в многочисленных песнях, особенно старообрядческих. Так в песне «Плач Адама» говорится:

Воззрим мы, братия, на вечные гробы.

Гробы вы, наша гробы, — превечная дома¹.

¹ Селищев А.М. Труды по русскому языку. Т. 1. Социолингвистика. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 556.

Деревянная люлька, в которой качают младенца — нечто среднее между домом и гробом, момент разворачивания антропологической двойной спирали.

Предок живет под землей, как Дионис. Его гроб — символ его гипохтонического жилища. Но мертвый в этом жилище именно *живет*, то есть несет в себе колоссальное сосредоточение жизненных сил. Этими силами и питается род и, шире, мир, поскольку Предок также связан сложнейшей спиралевидной диалектикой с множеством существ, явлений и стихий. Жизнь мертвеца насыщена не менее жизни обычного человека. Отсюда вытекает фундаментальная важность похоронных обрядов, которые, как показывает С. Д. Домников, в точности повторяют родильные.

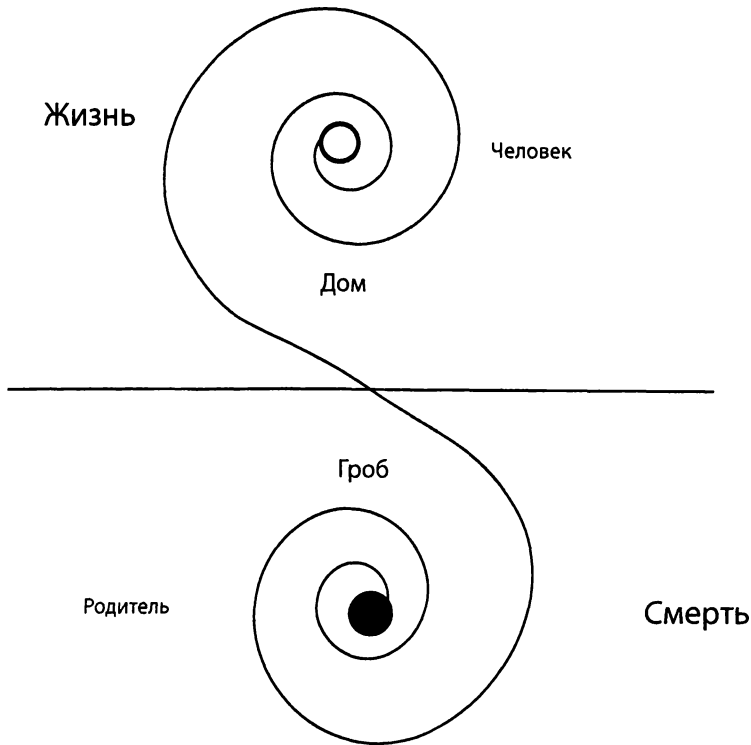
Ранний период детства, т. е. после родин до крещения (имянаречения), и старость рассматриваются как переходные (пороговые) и не имеющие структурной (жизненной) определенности. Поэтому они отмечены схожими (практически одинаковыми) ритуалами родин и похорон. Тот и другой обряды служат символическим обозначением встречи-проводов, исполняемых в том и другом случае особым, ритуально выделенным кругом лиц (в первом случае повитухой, во втором — особой группой женщин). В круг ритуальных действий входят обмывание, одевание в чистую одежду, манипуляции с телом. Обряд похорон — этот тот же родинный обряд, исполненный в обратном порядке: при рождении он начинается с доставания тела из чрева матери (земли), при смерти обряд завершается погружением тела в чрево земли (матери)¹.

Хотя рождение и смерть представляют собой два экстремума человеческой жизни, они замкнуты в непрерывный цикл. Как в мистерии зерна — без его гниения и гибели нет всходов, а значит и новых колосьев, так и без акта смерти нет рождения новых существ. Смерть — это оплодотворение Земли, отсюда отождествление могилы, дома и женщины. Уходя в землю, мертвец становится оплодотворяющей силой, семенем, солнечным могуществом, порождающим новые существа. Поэтому между рождением и смертью располагается момент *свадьбы*, где происходит перегиб спирали — детство и юность заканчиваются, то есть экспансия достигает своей кульминации, и начинается свертывание в *глубь себя*, которое в жизни человека завершается старостью и смертью, но продолжается и дальше — вплоть до ухода в мир *вечно живой могилы*. Одновременно в жизнь приходят новые существа — рожденные дети, являющиеся прямым выражением континуальной связности всего цикла.

Структура цикла становится понятной, если мы отвлечемся от линейного времени, не свойственного крестьянскому экзистенциализму ни в коей мере. В этом случае мы увидим, что мертвое и живое, рождение и смерти не просто последовательно чередуются, но *сосуществуют*

¹ Домников С. Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 175.

вдоль особой — дионисийской — оси, соединяющей открытие и сокрытие, пребывание под землей и на земле. Это можно представить на следующей схеме.



Двойная спираль крестьянской антропологии

Предок живет не до и не после человека, но *вместе с ним*, только в другом синхроническом измерении. И тогда, когда человек рождается, он не перестает оставаться Предком, и также после смерти человек *не прекращает жить*.

Отсюда огромное значение захоронения. Здесь обнаруживается все значение Земли как экзистенциальной стихии. Полное погружение в Землю, растворение в Земле, это фундаментальный переход в точку Родителя, то есть возврат к самому себе. Там заканчивается свертывание и начинается развертывание. Поэтому от правильного и выверенного погребения во многом зависит «становление Родителем». Простой факт прекращения телесного существования еще не делает мертвого мертвым, то есть Предком. Только адекватно умерший и правильно похороненный человек возвращается к своему «естественному месту», где

обретает полноту своего подземного — родительского! — статуса и достоинства с соответствующим объемом онтологического потенциала. Теоретически можно умереть *мимо* Земли, то есть не став Родителем, Предком, не успокоившись. Смерть, таким образом, в русском крестьянском сознании не есть данность, но *задание* и даже удача.

Это ярко видно на примере заложных покойников и связанных с ними представлений. Крупнейший исследователь русской народной традиции Д. К. Зеленин (1878 — 1954) пишет:

Многие народы земного шара, в том числе и русский народ, строго различают в своих поверьях *два разряда умерших людей*. К первому разряду относятся т. н. *родители*, т. е. умершие от старости предки; это покойники почитаемые и уважаемые, много раз в году «поминаемые». Они пребывают где-то далеко. На место своего прежнего жительства, к родному очагу и к своим потомкам, они являются редко, и то только по особому приглашению, во время поминальных дней.

Совсем иное представляет собою второй разряд покойников, т. н. *мертвяки* или *заложные*. Это — люди, умершие прежде срока своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, *скоропостижную* несчастною или *насильственную смертью*¹.

Это различие принципиально: Родители суть те, кто умерли по-настоящему, достигнув «места Диониса», откуда и возможно корректное развертывание двойной спирали через детей, то есть новый цикл эпифании. В их случаях таинство смерти, симметричное таинству рождения, прошло благополучно. Другое дело заложные. Эти мертвые не умерли в полном смысле слова. Они продолжают жить, скитаться по миру, беспокоить и пугать людей, иногда превращаясь в упырей, пьющих кровь, в оборотней и т. д. Важнейшей чертой заложных является отказ им в погребении. Зеленин уточняет:

Заложных покойников, по народному воззрению, *земля не принимает*².

Они не могут достичь цели и остаются между двумя половинами мира — жизнью и смертью. Таким образом, они выпадают из полноценной структуры цикла, оказываются семенами, упавшими не в плодородную почву, но на камень или съеденными небесными птицами. Такие заложные покойники не помещаются в гробы, не хоронятся на кладбище, но сбрасываются в особые ямы, «жальники» или «божедомки» и ждут там праздника Семика (Троицу), когда их можно в виде исключения закопать в общей могиле в надежде на изменение участи. К этому же моменту приурочиваются и обряды кумовления и раскумовления

¹ Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 39.

² Там же. С. 43.

с русалками¹. В других случаях заложных покойников — самоубийц, пьяниц, колдунов, некрещенных младенцев и тех, кого проклинали родители — оставляют без погребения в лесах, болотах и оврагах, а в том случае, когда их все же прикапывают, то время от времени снова достают в случае засухи — считается, что мертвяки-опойцы, если их достать и облить водой, способствуют дождям. Против умерших колдунов и ведьм для предотвращения превращения в упырей и просто вредоносных духов используются осиновый кол и «подрезание пяток». Считается, что умерший колдун после смерти служит дьяволу, становясь его рабом или даже ездовым животным, поэтому предохранительные обряды лишь смягчают вредоносный потенциал упыря.

Здесь важно, что сохранение двойной антропологической спирали требует усилия. Смерть как таковая не является чем-то естественным. Это событие, которое требует усилия. В каком-то смысле заложные покойники демонстрируют неразрывную связь между живыми и мертвыми, но в их случае эта связь организована по каким-то причинам неверно, *искаженно*. Они умерли, но не умерли; шли, но не дошли, сбившись с пути. Поэтому *для того, чтобы правильно умереть, надо правильно жить*.

Особым случаем является смерть в воде или гештальт утопленников. Чаще всего это связано с женщинами, покончившими с собой и бросившимися в воду. Согласно русским поверьям, они превращаются в русалок. Здесь мы встречаем вторую стихию Диониса — Воду. Русалки явно отсылают к nereидам, принявшим Диониса с Ино, и к нимфам, его воспитавшим. Русалки также относятся к заложным покойникам, хотя и вынесены в особый вид. Они не могут умереть и успокоиться и также застревают в расщелине между мирами — *между жизнью и смертью*. Вода играет важную роль в цикле жизни и смерти. Она поит Землю и человека, а в отношении мертвеца она — как мертвая и живая вода русских сказок — способна его воскресить. Сюда же относится и обычай откапывать и обливать заложных покойников для вызывания дождя во время засухи.

Типично дионисийским является сюжет о ритуальном разрывании сакральных предметов в ходе календарных обрядов. Это явная отсылка к жертвоприношению и разрыванию Диониса титанами. О проводах Масленицы С.Д. Домников пишет следующее:

Особый ритуал был посвящен проводам Масленицы. В прощенное воскресенье Масленицу всенародно выносили из деревни под всеобщий шум и улюлюкание, под плач и смех, вой и пение. На заранее отведенном месте чучело раздирали, кусочки одежды и ленточек девушки разбирали себе, а сама Масленица торжественно сжигалась с исполнением ритуальных песен и величанием ее плутовкой и обманщицей. Сожженные остатки чучела и пепел разбрасывались по полю (на озимях). Вместе

¹ Зеленин Д.К. Русская этнография. М.: Институт русской цивилизации, 2013.

с Масленицей сжигались и разбрасывались остатки несъеденных блинов, которые перед этим обмазывались сажей (солнце-семя погруженное в землю)¹.

Здесь Масленица выступала эквивалентом растерзанного Диониса, на что указывают и подробности обрядовой процессии, где слышен шум, смех и плач одновременно. Разбрасывание пепла по полям явно указывает на рассредоточение солнечной силы, полученной из Масленицы, которая уподобляется здесь Предку.

Другим праздником, имевшим огромное значение в дионисийском комплексе русского крестьянина, был Семик, называемый также «Зелеными Святками» или «Русальей недель». Семик приходился на четверг последней недели Пятидесятницы, через день следовала Троицкая родительская суббота, сама Троица и Духов Понедельник. Духов Понедельник считался «днем рождения» Матери-Земли, а следующий за ним вторник — днем рождения Воды. В Семик проводились встречи и проводы русалок, роль которых выполняли деревенские девушки, а также повсеместно на Руси заламывались березы. Березы, растущие в лесу или принесенные в деревни на Семик, одевались в женские одежды, ветки заплетались в венки или косы. Через завитые ветви девушки ритуально кумились, то есть целовались друг с другом (иногда через платок). Проводы березы состояли в том, что в ходе Троицкого шествия наряженную куклу выносили в рожь и там бросали, раскидывая вокруг яйца. В других областях с березки снимали женские одежды, деля их между девушками, и топили ее. Так же поступали с «кукушками» — куклами, сделанными из ветвей березы и одетыми в белый сарафан. «Кукушек» хоронили или топили в реке, что снова отсылает к символизму русалок.

В некоторых районах России проводы березки назывались «проводами Костромы», в которых участвовали не девушки, а пожилые женщины. Куклу Костромы также либо хоронили, либо топили в реке. В некоторых областях место Костромы, «березки», «кукушки» или русалки, занимает мужской гештальт — Кострубонька. В обрядах, с ним связанных, участвуют девочка и мальчик, которые изображают пахоту, сев, жатву, молотьбу и т. д., а потом мальчик изображает смерть Кострубоньки, тело которого с плачем другие дети относят в ров.

Еще больше параллелей с Дионисом в случае Ярилы. С.Д. Домников сообщает:

Похороны Ярилы проводились в Русальную неделю или на Ивана Купало, символизируя то же погружение солнца (огня, костра и т. д.) в землю, что и погружение хлебного злака, обладающего солнечной, то есть плодородной, жизнотворной символикой (костер-кострома)².

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 124.

² Там же. С. 141.

Точно такой же смысл имел обряд завивки снопов (бород Велесу, Николе, Илии), который деревенские девушки осуществляли после окончания жатвы. В некоторых случаях они заламывали стебель, а иногда наклоняли его аккуратно, чтобы прикопать сам колос, то есть замкнуть жизненный цикл мистерии зерна.

С этим связаны и все остальные обряды: солнечное мужское начало погружается во тьму, в Землю, в женское начало, чтобы родить новую жизнь, которая, в свою очередь, и есть та же самая *единая жизнь*. Похоронить Масленицу, «березку», «кукушку», русалку, Кострому или Ярилу — значит соединить двойную спираль имманентной онтологии, утвердить диалектическую игру двух начал — мужчин и женщин, жизни и смерти, явного и сокрытого. Похороны — это сев, а убийство — это жатва. *Судьба зерна — судьба человека в дионисийской оптике.*

Домников очень точно отмечает значение грязи и немытости в русских обрядах и сказках. Он полагает, что одна из важнейших задач русского крестьянского обряда состоит в том, чтобы *стать Землей*. К этому стремится полноценный покойник, отличающийся от заложного как раз тем, что его могила засыпана, тем, что его *принимает* Земля, и он в ней пребывает уверенно и надежно. И наоборот, заложного мертвеца Земля с ее внутренним покоем¹ (откуда «покойник») не принимает, и он остается связан со стихией Воды, что ярче всего видно в символизме русалок. *Тот, кто после смерти достигает своего «естественного места», становится Землей.* Тот, кто не достигает, — Водой. Поэтому Предок, Родитель — это всегда мужчина; женщина же, скорее, то, что его *окружает*, производит и принимает обратно. Солнечное начало, уходя в Землю, как Дионис, разорванный титанами, становится Землей, но Землей *особой*, насыщенной неистовой яростной мужской жизнью. И эта мужская жизнь восходит из Земли животворным побегом — деревом, пшеницей, животными и людьми.

По Домникову, «становление Землей» являлось основой древнейших ритуалов инициации.

Обряд инициации непосредственно связан с наступлением половой зрелости и предшествует вступлению в брак. Поэтому важным его компонентом является подготовка к брачным обязанностям. Новое рождение юноши, принесшего с «того света» магические способности, требует от него максимальной концентрации половой энергии — энергии жизни, которую он в чистом виде должен был сохранять до брака. Из этого непосредственно вытекают налагаемые на посвященного запреты мыться и стричь волосы (мотив «неумойки» в сказке), нередко дополняемые обетом молчания. Эти запреты распространялись на время вплоть до возвращения юноши в прежний мир. Грязное тело, к тому же периоди-

¹ См.: Башляр Г. Земля и грезы о покое. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2001.

чески обваливаемое в сажу или глине, символизировало связь человека с землей¹.

С ритуальной грязью были связаны обычаи раскрашивать лица сажей во время зимних Святков. И сами ряженные воспроизводили дионисийскую процессию хтонических сущностей, поднятых солнцем, сошедшим в землю. Сквозь титаническую плоть Земли билась мужская жизненная мощь небесного начала.

Грязь как стихия Земли тесно сопряжена с Водой. Отсюда ритуальное значение мытья, бани и других обрядов, связанных с водной стихией. Так, считалось, что русалки время от времени приходят в баню «греться». Там же совершались многочисленные обряды, гадания и целительные ритуалы.

Чрезвычайно важны были пространства, где Вода граничила с Землей, к чему относится и сама баня, очищающая от грязи Земли. Сакральными считались берега, а также живые существа, принадлежащие к обоим стихиям. С. Д. Домников пишет про верования древних славян:

Особое место занимали водоплавающие птицы: утка (утица) и лебедь (лебедушка). Пограничное положение утки и лебедя, их свободное перемещение между мирами непосредственно связывало культ водоплавающих птиц с древним солярным культом и символизировало кругообразное движение солнца: круговорот солнца по небу в дневное время на заход и ночью по подземным водам в точку восхода. Этот образ в виде круга или двойного изгиба разных видов (конской головы, или санной упряжки, или той же утицы, или просто волнообразного очертания) нашел повсеместное отражение в традиционном-народном орнаменте, в украшении домов, в декоративном искусстве².

Этот волнообразный изгиб, о котором идет речь, и есть двойная спираль, которая в данном случае соединяет еще и две стихии. Отсюда можно вывести и связь русалок с «островом рахманов» в русской народной традиции. «Остров рахманов» — это мифологический рай, находящийся в центре мира. Он представляет собой Землю по преимуществу, а сами «рахманы» — предков. В позднейшей старообрядческой традиции этот остров был отождествлен с «Опоньским царством» или «Беловодьем». Русалки же плывут на «Остров рахманов» по воде: причем кораблями им служит яичная скорлупа, которую в русских деревнях в некоторые праздники специально для этого опускали в воду.

Имманентность и думы Дазайна

Народная идентичность основана на принципе *совершенной имманентности*, где любая оппозиция так или иначе снимается в диалектическом переходе двойной спирали, но при этом не упраздняется, а со-

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 80.

² Там же. С. 74.

храняется, придавая процессу экзистенции полярность, напряженность и колоссальный жизненный потенциал. Мир крестьянина представляет собой порядок и иерархию, но все элементы этого порядка пребывают во внутреннем напряжении. В нем нет ничего механического. Само наличие порядка тесно сопряжено с глубинным *эзантиогромическим актом*: один полюс бытия этот порядок утверждает, а другой отменяет. Здесь нет ничего механического, мир держится на *усилии*, на непрерывной работе живых и мертвых, что проявляется как в труде и непрерывных заботах крестьянского быта, так и в экстатическом подъеме праздников и обрядов. Сам факт наличия мира, человека, семьи, дома, общины нуждается в постоянной практике *сакрального действия*, имеющего множество нюансов и аспектов. При этом жизненный мир крестьянина свободен от линейности или накопления абстрактных логических концептов. Любое действие, любая мысль, любое чувство есть двойная спираль, своим наличием отсылающая к обратному миру смерти, и одновременно то, чего нет, в любой момент может открыться взрывом неожиданного явления. Любые закономерности в погоде, поведении животных, сновидениях или событиях имеют характер гадания, они всегда приблизительны, поскольку точность им придает лишь внутреннее *жизненное усилие*. Что толку знать о дождливом или сухом лете, если не прикладывать усилия для сева и выращивания урожая? Но и простой монотонный труд без учета примет и соответствий может оказаться тщетным. Это и есть «стихийный экзистенциализм» русской народной философии: *мысль становится достоверной только в ее жизненном проявлении*. Ничто не верно само по себе, поскольку мысль тоже представляет собой двойную спираль: у любого высказывания или концепта есть семантический противовес, активно и жизненно пребывающий в сокрытии. Это значит, что у *всякого явного заключения есть тайный подтекст*. Всякое слово или выражение несет в себе и то, что оно сообщает открыто, и то, что в нем неявно заложено, и то, что подчас опровергает или тонко десемантизирует/ресемантизирует высказанное.

Это порождает *особый тип философии*. Он отличается предельным имманентизмом и отсутствием необратимых разрывов; как следствие из этого *риторика и ее тропы полностью преобладают над логикой*, а само мышление становится сущностно ироничным. Ироничность обуславливает обязательную *двусмысленность* любого высказывания, которое всегда содержит в себе одновременно *два измерения*, подчас просто отличающихся друг от друга, а подчас прямо противоположных. Это распространяется не только на развернутые высказывания, но и на отдельные элементы речи и лексические конструкции, где приставки и предлоги оказываются включенными в структурную поливалентность. Это легко проследить на примере отрицательной частицы «не». В русском языке она не имеет того строго привативного содержания, как в большинстве других индоевропейских языков, и может создавать широкий

спектр семантических наклонений в значении того корня, к которому она присоединяется. Изначально частица «не» означала признак уменьшительности. В.В. Колесов пишет:

Неклен — это клен, но маленький (не дерево, а куст), также различаются *ель* и *негла*, *вод* и *невод* отрицание тождества при наличии сходства¹.

Кроме того, в некоторых случаях слово или частица может использоваться как антифраза, иронически заключать в себе прямо противоположный смысл. Все это прямые проявления Логоса Диониса, который принципиально диалектичен и риторичен, то есть решительно избегает прямолинейных законов логики и строго выстроенных силлогизмов. Любое крестьянское высказывание несет в себе элемент *экстатической мифологии*, причем построенной на принципах сакральной имманентности. Это никогда не пророчество о Небе, но разгадка истины Земли и Воды, а также энантиодромического взаимовлияния жизни и смерти, ночи и дня, мужского и женского. Это своего рода *свадебная философия*, сопрягающая в спиралевидные пары различные предметы, которых касается внимание мыслящего.

В отличие от разбираемой Гуссерлем (1859–1938) или Хайдеггером феноменологии русский имманентизм более «траективен», то есть его полюс находится не в субъекте, а *смещен в сторону того, на что падает внимание, в сторону «самой вещи»*. Это аффицирует структуру русского Дазайна и его экзистенциалы². Индивидуум как источник мысли здесь *размыт*. Само слово «думать», как полагает В. В. Колесов, изначально предполагало коллективный акт:

Древнерусское слово *помысль* — это «желание», а словом этим переводят греческое βούλη, «желание», «воля». *Помысли* — захотеть, *умысли* или *замысли* — решить по своей воле, а *размышление* имеет много значений, в том числе и «любовь». Тоже проявление воли.

Теперь понятно, почему в Древней Руси *думали* сообща, а *мыслили* поодиночке. Мысль — факт индивидуального умственного напряжения, результат личного желания, целью которого неизбежно станет и личный интерес. В патриархальном обществ это не одобряется, гораздо больше доверия к *думе*³.

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир Человека. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. С. 98.

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

³ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мудрость слова. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2011. С. 84.

Колесов же замечает, что подчас словом «мысль» переводили греческое *σκοπός*, «цель». Это чрезвычайно важное утверждение, поскольку оно указывает на фундаментальное свойство процесса русского народного мышления. «Думать сообща» означает нечто качественно отличное от поляризованного субъектом мышления, в котором есть заведомая направленность как *от* (кого-то), так и *к* (чему-то). Дума же есть не просто совокупность мыслей отдельных субъектов, но нечто *иное*. В контексте русского дионисийского мировоззрения «сообща» предполагает не только группу ответственных взрослых мужчин, но включает и второй полюс антропологической спирали. В акте думы участвует Предок или предки, Родители. Ее интеграционная функция не является суммированием нескольких силлогических и субъектно-поляризованных процессов — дума не складывается из индивидуальных цепочек мысли, умозаключений, и тем более из согласования частных желаний или целей. *Дума есть активация общей стихии вселенских соответствий, отраженных в традиции*, включая ее *тайное* измерение. Это в каком-то смысле гадание, то есть постановка вопроса перед инстанцией сакральности — перед миром, его стихиями, перед жизнью, смертью и их пограничем, перед Землей и Водой. Но прежде всего «сообща» означает обращение к *онтологическому корню*, когда собравшиеся зерна колоса ставят вопрос перед своим изначальным зерном, откуда они и вышли. В русском крестьянстве мыслит Дазайн в его чистом феноменологическом состоянии, еще не фрагментированный на индивидуальности и не возведенный к Логосу Аполлона. Это мышление сумеречно и онтично. Само слово «ум» происходит от основы «явить», «авити», откуда «явь». *Ум это и есть явь*, но в акте думы явь открывает и свою истину, то есть скрытую в ней — смертную, «подземную» — подоплеку. Думать совсем не то, что просто регистрировать наличие. Думать — приоткрывать структуры наличия и приносить эти структуры в наличие. В каком-то смысле задача думы есть обнаружение «естественного места» вещей или поиск топоса Диониса, в котором вскрывается полнота сакрального *присутствия*. Думать сообща значит конституировать эту русскую общность, общину как всеобъемлющую форму человеческого присутствия.

Крестьянская мысль не доверяет мудрецам-одиночкам и не проявляет интереса к спущенным сверху со стороны государства указам и монологическим заявлениям. Она чувствует здесь нарушение дионисийского баланса, вторжение чуждой и отчуждающей трансцендентности, которая способна только помешать тонкому процессу экзистирования Дазайна, смутить мышление и исказить тайную сторону яви. Общинная дума есть высшая инстанция мышления, поскольку она коренится в *прямой сопряженности мысли, мира и действия*. Она никак не соотносится с думой другой общины, поскольку не является ее частью. «Сообща» означает здесь всю полноту Вселенной, ведь вместе с мужиками думает мир.

«Странные существа»: поэтические субъекты крестьянского интенционального акта

Для крестьянского восприятия мира характерно плотное население всех его областей умными и волевыми сущностями — как видимыми, так и невидимыми. Если в неоплатонизме и отчасти в христианстве умные или световые сущности организованы вдоль вертикали, начинающейся на Небе и заканчивающейся в центре ада, где пребывает падший ангел, Сатана, то для дионисийской топологии такая строгая иерархизация не характерна, или по крайней мере существа, населяющие регионы сакрального мира, не обладают ярко выраженными свойствами «светлых» и «темных» сил. Сама ткань мироздания наполнена *многомерными проявлениями жизни*. Существа небесной природы в целом для крестьянского космоса большого интереса не представляют. Небесное измерение отмечено в самой архитектуре крестьянской избы (крыша, конек) или в красном углу (влияние христианства), но собственно небесные сущности расположены *слишком далеко* от крестьянской феноменологии, и даже тогда когда к ним обращаются (например, при вызывании дождя), это делается с помощью предметов горизонтального или подземного мира. *Большинство сущностей, населяющих мир русского крестьянина, принадлежит к стихиям Земли и Воды*. При этом в парадигме дионисийской распределенности субъекта сознание и воля в какой-то мере предполагаются в самых различных инстанциях — в животных, растениях, птицах, рыбах, неодушевленных предметах, а также в условных фигурах невидимого мира, которые при определенных обстоятельствах становятся *видимыми*. Это не означает «анимизма»¹ в том смысле, что крестьяне утверждают наличие строго персонифицированных фигур, но скорее речь идет о *феноменологическом континууме сознания*, организованного как траект, то есть существенно смещенного в сторону от мыслящего присутствия ограниченного и конкретного человека. В таком случае невидимое существо, обладающее волей и разумом, становится лишь одним из *сгустков сознания*, которое может быть временным и зависеть от тонкого экзистенциального контекста.

В таком случае следует задаться вопросом: какова онтология и антропология таких гештальтов, как домовая, дворовая, водяной, леший, овиный, банник, кикимора, мара, сысой, полевик, полуденник, вихрь, русалка, метеор-прелестник, лятавец, коловерш² и т. д.? Они составля-

¹ Если только не понимать под ним концепт, перетолкованный в духе новой расширенной антропологии. См.: Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012; *Viveyrush de Kastru* Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017; Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Музей Гараж; Ад Маргинем Пресс, 2018.

² Антонович В.Б. Колдовство. Документы — процессы — исследование. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1877.

ют ткань *интегрального опыта русского человека*, активно соучаствуя в жизненном мире наряду практически со всеми остальными явлениями, которые в контексте феноменологии всегда представляют собой нозмы. Единственно, что следует учесть, так это особую *интенсивность* опыта интенционального акта по сравнению с классическим интенциональным актом западноевропейцев Нового времени, который и послужил прототипом для феноменологов при конструировании их теорий. При всей релятивизации субъекта в процессе ноззиса, все равно для западноевропейских философов-феноменологов очевиден прежде всего полюс сознания, а нозма как оживленное интенциональностью представление, внутренний объект располагается на противоположном от него самого конце векторного интенционального акта. У русского крестьянина нозма не просто внутренний объект интенционального акта, но в каком-то смысле «*субъект интенционального акта*». Сознание конституирует не просто свою онтогносеологическую антитезу, но *иного субъекта*, который жив, достоверен и действителен так же, как и объект (нозма). Но в этом случае такой «субъект интенционального акта» получает *бытие и волю* в силу самой интенциональности, которая уже не может рассматриваться как строго однонаправленный процесс *от* чего-то *к* чему-то, но представляет собой ту *эпантиодромию*, о которой мы говорили. Домовой, леший, русалка или огненный дух, прилетающий к деревенским женщинам по ночам, становятся действительными, заметными и различимыми тогда, когда сами люди оказываются в ситуации, где в свою очередь привлекают к себе внимание этих «интенциональных субъектов». Эти ситуации или состояния всегда повторяют структуру двойной спирали: напряженное всматривание или вслушивание или, напротив, внезапная утрата контроля и проекций привычных представлений на окружающую территорию жизненного мира, вызывают отголосок *свободных нозмических фигур*, проступающих наглядно и достоверно и обратно *конституирующих* своим вниманием, интересом или иным волевым импульсом самих наблюдателей-людей. *Если домовый это галлюцинация крестьянина, то сам крестьянин — галлюцинация домового*; они принадлежат сцепленным, но одновременно самостоятельным автономным пластам *жизненного мира*. Контакты всегда возможны, но их редкость и исключительность определяется лишь их ненужностью. Сосредоточены на этом измерении нозмического субъекта, как правило, колдуны и ведьмы, которые представляют собой, как и любые узкие профессионалы в крестьянской общине — *социальную аномалию*. В обычном случае эти нозмические субъекты распределены равномерно и в качестве фона вполне обыденного — но всегда сакрального, очарованного — опыта.

Такой нозмической субъектностью наделены не просто особые персонажи, представляющиеся рациональному сознанию продуктом «вымысла», но и звери, растения и все вещи мира в целом. Причем градус этой субъектности нарастает именно в тех областях, которые пред-

ставляются опасными и далекими — прежде всего в лесу, на болотах, в озерах, оврагах и в отдаленных от поселения местах. Чем дальше от освоенного центра — избы, тем более субъектны и своевольны эти нозмические сущности. В случае домовых или овиных, их субъектность, напротив, сглажена; они ведут себя мягче, более предсказуемо и безопасно. Практически то же самое касается домашних животных и диких зверей. Первые не представляют собой угрозы, их «субъектность» встроена в привычную схему упорядоченного быта, тогда как вторые не подчиняются этим правилам и поэтому несут в себе повышенную угрозу. Эта же градация свойственна и мертвым: *свои мертвые*, «родители», «предки» ведут себя упорядоченно и достойно, тогда как заложенные покойники или русалки, а тем более волкодлаки и мертвые колдуны оказываются опасными и непредсказуемыми, поскольку *градус субъектности в них выше*. Между этими полюсами — близких и далеких сущностей — всегда существует *непрерывная связь*, представляющая собой саму ось траекта. Суть дионисийского Логоса состоит в том, что эта связь *никогда не нарушается*; она может растягиваться или сжиматься, переплетаться или образовывать многочисленные петли сознания, но всегда на полюсах находятся два (или больше) взаимосвязанных *нозмических субъекта*. Поэтому все существа — видимые и невидимые, привычные и экзотические — в определенных ситуациях способны проявить эту субъектность через классические формы того, что обычно понимается под «человеком» — через мысль, речь, желание и действие.

Совокупность этих существ, включая животных и отдельные «ожившие предметы», о которых повествуют многочисленные сказки и старины, может быть названа «*свитой Диониса*», поскольку они актуализируются всякий раз, когда структура двойной спирали в основании крестьянской антропологии становится контрастной и акцентированной. При этом антропоморфизм «странных существ» также является двойным. Существует множество историй о том, как под содранной шкурой убитой медведицы или волчицы находили тело женщины в сарафане, а в других случаях подмененный лешаихой или кикиморой («другодольней удельницей») человеческий младенец мог оказаться самым таким «странным существом». Более того, Домников замечает, что в крестьянском сознании новорожденный в течение 9 месяцев еще не является человеком.

Вновь родившийся младенец — еще не человек. Одно из его определений — «маняк» (призрак). Подлинный человеческий статус младенец приобретает лишь после обряда имя-наречения, позже крещения («без имени ребенок — чертенок»)¹.

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 176.

На языке русалок: «межвидовой пиджин»

Нозмический субъект — будь то дух, русалка или зверь — отличается, как и всякий субъект, *способностью мыслить*. Это проявляется в обладании *речью*. Народные поверья хранят образцы языка русалок и *ведьм*. В сборнике русского этнографа Ивана Сахарова (1807 — 1863) приводятся примеры такой речи, позднее тщательно исследованные лингвистом Романом Якобсоном и использованные в поэзии поэта-футуриста Велимира Хлебникова (1885 — 1922). Некоторые заклинания содержат в себе фрагменты языка русалок, ведьм и чертей. Сахаров описывает один из таких текстов — «Чародейскую песню русалок».

Поселяне, приписывая русалкам обаятельную силу над молодыми людьми, скрывают за *тайну чародейскую песню русалок*, приводящую в усыпление. Звук слов этой песни совершенно непонятен, не говоря уже о значении. До сих пор еще люди, знающие *всю подноготную*, не умеют пользоваться этою песней.

Шивда, винза, каланда, миногама!
 Ийда, ийда, якуталима, батама!
 Нуффаша, зинзама, охуто, ми!
 Копопо, копоцам, копоцама!
 Ябудала, виггаза, мейда!
 Ио, иа, о — ио, иа, цок! ио, иа, паццо! ио, иа, пипаццо!
 Зоокатама, зоосцома, никам, никам, шолда!
 Пац, пац, пац, пац, пац, пац, пац, пац!
 Пинцо, пинцо, пинцо, дынза!
 Шоно, пинцо, пинцо, дынза!
 Шоно, чиходам, виггаза, мейда!
 Боцопо, хондыремо, боцопо, галемо!
 Руахадо, рындо, рындо, галемо!
 Ио, иа, о! ио, иа, цок! ио, иа, цок! ио, иа, цок!
 Ниппуда, боалтамо, гилтовека, шолда!
 Коффудамо, шираффо, сцохалемо, шолда!
 Шоно, шоно, шоно!
 Пинцо, пинцо, пинцо!¹

Эта речь русалок, отчасти напоминающая заговоры европейских средневековых гримуаров, важна тем, что постулирует развитое полноценное сознание *на той стороне интенционального акта*. Даже если речь русалок непонятна, как всякая иностранная речь, неизвестная слушателю, она не становится от этого менее содержательной и стройной. Русалки являются «иностранками», принадлежат к области, находящейся за границей привычного крестьянского общинного топоса, но при определенных обстоятельствах они время от времени входят с мест-

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие // Сахаров И.П. Сказания русского народа. Ч. 1. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1885. С. 101 — 102.

ными в коммуникацию и подчас даже в еще более близкие отношения. Сама фиксация речи русалок уже говорит о проработанной и развитой модели восприятия свободного нозмического субъекта, а его язык и особенно его заклинательное могущество (что и заставляет называть песнь «чародейской», «колдовской») отражает собственно то, что мы описали как «обратную интенциональность», только на сей раз в области духов стихий.

Сахаров приводит и другие примеры потустороннего языка. Например, «песню ведьм». Он пишет с определенной долей скепсиса и иронии:

Вот еще странное смешение звуков, сходное с выговором цыган. Пользуясь этой песнью, наши старухи-колдуньи думают, что обладают несметным богатством, что эта песня в состоянии сейчас обогатить того, кто только может пропеть ее. Замечательно, что эти старухи всегда бывают совершенно нищими, хотя находятся в состоянии петь по сто раз на день.

Шикалу, Ликалу!

Шагадам, магадам, викадам.

Небазгин, доюлазгин, фиказгин.

Бейхамаиш, гейлулашанн, эламаин.

Ликалу! Шию, шию

Шию, шию дан, — ба, ба, бан, ю., нетоли, — ба, ба, згин, ю.

Шию, шию, бала, ли, ба, ба, дам, ю.

О вила, вила, дам, юхала!

Гираба, наюра, юхала!

Карабша, гултай, юхала!

Захива, ванилши, схабатай, янаха.

Захива, гиряй, гиряй, добила, янаха.

Захива, вилхомай, вилхомай, янаха.

Мяу! згин, згин!

Гааш! згин, згин!

У-у-у! згин, згин!

Бя — бая! — згин, згин!

Кво — кво! згин, згин!

Бду, бду! згин, згин!

Карра! згин, згин!

Тили, тили! згин, згин!

Хив, чив! згин, згин!

Жу, жу! згин, згин!

Згин, згин, згин!¹

Нищета старух-колдуний, использующих эту песню для обогащения, над чем насмехается рациональный скептик Сахаров, возможно, являет-

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. С. 100 — 101.

ся лишь внешней оболочкой их существования, обращенного «лицевой» стороной к взгляду просвещенного рационалиста-этнографа, изучающего верования крестьян, как изучают представления дикарей в экзотических землях. Но погружаясь в глубины народной интенциональности, мы могли бы иначе оценить *эффективность* этой песни, само повторение которой призвано не столько обогатить старуху, сколько укоренить в ней особый *ведьмовской субъект*, особую параллельную личность, понимающую под «богатством» нечто отличное от обыденного о нем представления. Когда старуха поет эту песню, то *песня поет старуху*. И в акте пения рождается структура той обратной интенциональности, о которой мы говорим.

Показательно, что среди нечленораздельных звуков, имеющих, однако, вполне строгую фонологическую структуру (что подробно исследовал Якобсон, интересовавшийся феноменом глоссолалий и «параллельных языков»¹), мы встречаем элемент «языка котов» — «мяу, згин, згин», что позволяет предположить в других аналогичных фонетических сочетаниях — «гааш», «у-у-у», «бя — бая», «кво — кво», «бду, бду», «карра», «тили, тили», «хив, чив», «жу, жу» — «речь» других животных, с которыми живо и интенсивно коммуницирует ведьма. В таком случае перед нами версия «языка зверей» — собак, овец, кур, ворон, синиц, воров, жуков, мух и т. д.

Еще более экзотическим является текст «Чародейской песни солнцевых дев». В ней вместе с вкраплением слов неизвестного языка излагается классический сюжет о посещении огненными вихрями, драконами, змеями, «метеорами» по ночам девушек и женщин. В этой песне есть парадигмальный — довольно трагический — сюжет, а человеческая речь дублируется фразами на несуществующем языке. Повод пения этой песни «солнцевых дев» для рационального сознания является сам по себе предельно странным. Сахаров поясняет, в каких случаях крестьяне прибегают к этому заклинанию:

Чародейская песня солнцевых дев, по сказанию чародеев, поется при брачной жизни огненного змея с девушкой. Смешение русских слов со звуками совершенно неизвестными заставляет думать, что она передана русскими на свой лад.

«Во всем доме — гилло магал — сидела солнцева дева. Не терем златой — шингафа — искала дева; не богатырь могуч из Ноугорода подлетал; подлетал огненный змей. — Лиф лиф зауцапа калапуда. — А броня не медяна, не злата; а ширинки на нем не жемчужены; а шлем на нем не из красного уклада; а калена стрела не из дедовского ларца — Пицапо фукадалимо короиталима канафо. — Полкан, Полкан! разбей ты огнен-

¹ Jacobson R. Selected Writings. Part II. Word and Language. The Hague; Paris; New York: Mouton Publishers, 1971; *Idem*. Selected Writings. P. III. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry. The Hague; Paris; New York: Mouton Publishers, 1981; *Idem*. Selected Writings. P. VIII. Completion V.1. The Hague; Paris; New York: Mouton Publishers, 1988.

ного змея; ты соблюди девичью красу солнцевой девы — Вихадима гилло могала дираф. — Из-за Хвалынского моря летел огненный змей по синему небу, во дальнюю деревушку, во терем к деде. Могуч богатырь — Шиялла шибулда кочилла барайчихо дойцофо кирайха дина. — Во малиновом саду камка волжская, а на камке дева мертвая, со живой водой, со лютой свекровью, со злым свекром. Убит огненный змей, рассыпаны перья по Хвалынскому морю, по сырому бору Муромскому, по медяной росе, по утренней заре. — Яниха шойдега бираха вил-до. — А наехал злой татарин и узьял во полон солнцеву деву, во золотую орду, к лютому Мамаю, ко нехристу бусурманскому, ко проклятому бархадею. — Уахама широфо»¹.

Сюжет этой «чародейской песни» понятен лишь весьма приблизительно. Начинается она с пребывания солнечной Девы (женский гештальт) в доме. К ней летит — очевидно, с намерением вступления в близкие отношения или для похищения с этой же целью — огненный змей (метеор, дракон, вихрь — Ветер-Субъект). Полкан — это кентавр или иное чудовище-киноцефал, известное из западнорусской и севернорусской сказки о Бове-Королевиче (западноевропейского происхождения), которое защищает его жену и детей в его отсутствие. В той же сказке про Бову-Королевича его отец и мать (отчим царь Додон и мачеха Милитриса Кирбитьевна) предстают злыми персонажами, откуда фигуры «лютой свекрови и злого свекра». Возможно поэтому, оборванная фраза «могуч богатырь» относится именно к Бове. Он же, вероятно, и является убийцей «огненного змея». Однако остается непонятным, почему «солнечная дева» (в сказке о Бове ее зовут «Дружевна») лежит мертвой на волжской шелковой ткани (камке) и почему у нее в руках «живая вода». Конец еще более странен — дева (Дружевна), в конце концов, достается «злому татарину». В сказке о Бове фигурирует царь и принц мусульманского — «Рахленского» — королевства Салтан Салтанович и Лукопер. Все эти опущения и нарушения логики повествования вторичны, так как мифологический сюжет используется здесь для совершенно иной — культово-ритуальной — цели. Из пояснения Сахарова следует, что к этой песне прибегают тогда, когда женщин начинают по ночам посещать огненные вихри, широко известные в русской народной традиции. Именно отваживанию нового гостя и посвящено заклинание, которое дублируется на «языке чертей», или же фрагменты этого языка вкраплены в общий рассказ, дополняя его непонятными для нас — тайными и от этого только более эффективными — пояснениями.

На границах проживания разных народов — например, среди русских поморов, соседствующих с норвежцами, — существовали особые совмещенные «языки», состоящие из небольшого числа слов, частично из речи одного народа, а частично другого, которых было достаточно для того, чтобы осуществлять наиболее простые формы коммуникации. Так,

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. С. 102 — 103.

русские поморы называли этот язык «моя-по-твоя говóря», а норвежцы — «*как sprek*».

Американский антрополог Эдуардо Кон в своей книге «Как мыслят леса»¹, изучавший культуру индейцев руна, предложил концепт «*межвидового пиджина*», то есть условного языка, на котором при определенных обстоятельствах могут общаться между собой существа, принадлежащие к различным видам, — люди, животные, духи и даже предметы. Этот пиджин становится понятным при определенных обстоятельствах — например, в состоянии шаманского транса, под воздействием психodelических веществ и т. д. При этом Кон подчеркивает, что индейцы руна практикуют в некоторых случаях и скормливание галлюциногенов животным — например, собакам, что делает их способными не только понимать человеческую речь, но и говорить. Такой межвидовой пиджин подобен русско-норвежскому торговому жаргону — «моя-по-твоя говóря» («*как sprek*»), только применительно не к разным этносам, а к разным типам существ. Чародейные песни ведьм, чертей и русалок относятся к такому же «межвидовому пиджину» в русской крестьянской культуре. Поэтому смысл вставленных в «песню солнечных дев» непонятных слов призван сделать их понятными самим «огненным змеям». Иными словами, это сочетание двух языков — русского с потусторонним, что образует двойственный «русско-чародейный» жаргон. Те, кто поют эту песню, обращаются именно к «огненному змею», «вихрю», в полной уверенности, что он их поймет и перестанет приходить к женщине по ночам — либо испугавшись содержащихся в этой речи угроз (Полкан, богатырь, мертвый змей, расчлененный на множество фрагментов, разбросанных по всей Руси), либо узнав, что его возлюбленная умерла и лежит на платке (тогда как наличие «живой воды» намекает, что эта смерть произошла «не по-настоящему»), либо наконец удостоверившись, что ее больше нет на прежнем месте, так как «злой татарин увел ее в Золотую Орду». Возможно, для надежности здесь используется сразу несколько аргументов, что и разрушает стройность нарратива, который сам по себе не имеет значения, поскольку действенность «песни» заключается именно в использовании «межвидового пиджина», «змеиного языка», делающего смысл обращения понятным нозмическому субъекту, Змею — с целью повлиять на его волю и его поведение.

Хозяева параллельных мест

Человек — это *статус* в ходе развертывания ритмического процесса, одна из континуальных ролей в потоке трансформаций. Не просто стать хозяином большой семьи («большаком»), поскольку для этого надо пройти несколько стадий и состояний; статус Родителя не является само собой разумеющимся для каждого умершего. Чтобы стать полноценным покой-

¹ Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека.

ником, необходимо иметь семью, детей, быть членом рода и общины, быть похороненным с определенными обрядами и поминаться в строго установленном порядке. Эти два статуса — хозяин и Родитель, Предок — находятся на одной оси как ее кульминационные полюса, но между ними существует множество промежуточных фаз и возможных отклонений. Порядок в пространстве крестьянской феноменологии заключается в том, что все остальные нозмы — нозмические субъекты — располагаются вдоль этой вертикальной оси, связывающей *дом*, местопребывание живых, и *гроб*, местопребывание мертвых. Это две устойчивые стоянки Диониса — скрытая и явная. Вокруг каждой из них и вокруг соединяющих их осей вращаются явления и предметы, энантиодромические разряды двустороннего взаимодействия. Если порядок сохраняется, то поведение нозм максимально предсказуемо, подконтрольно и даже рутинно. За это отвечает довольно жесткая структура традиций, запретов, предписаний и нормативов крестьянской общины. Но поскольку речь идет об экзистировании траекта, всегда допускающего на противоположном конце *свободную волю* — духа, ветра, медведя, лешего, русалки, воробья, лисы или кошки и даже привычных инструментов и подручной утвари, — в любой момент может произойти отклонение от этой установленной традицией схемы. Так как крестьянский Дазайн есть *бытие-к-свадьбе*, то в случае отклонения или искаженной траектории интенционального акта в сторону нозмического субъекта, может произойти сбой в брачной полярности. Этот случай описывается браками людей с лешими, водяными, русалками, а также медведями, змеями, жабами и иными животными. В некоторых случаях брак может состояться и с неодушевленным предметом, получившим в свою очередь статус нозмической жизни. Если человеческий младенец может считаться «чертенком», то черт, домовый, медведь или ветка могут при определенных обстоятельствах считаться «человеком».

О вере в похищении невест или младенцев «странными существами» важные сведения приводит историк А. П. Щапов:

Вера в леших и водяных и доныне нигде, кажется, так не господствует, как в лесных и озерно-речных северных местностях. А в XVI и XVII веках здесь не только миряне, но и священники вполне верили, что волхвы, которых на финском севере было чрезвычайно много, и в числе приверженцев которых встречаем даже священников и дьяконов¹, — волхвы могли наводить и наводили на людей леших и водяных. Духи эти, «по захождении солнечном» являлись будто бы в домах, то в виде «пламени синего и сильного вихря», то зверским образом, «мохнатыми с хвоста-

¹ Это замечание чрезвычайно важно для понимания того, как происходило формирование народного христианства: часть древних традиций и, возможно, в некоторых случаях отдельные ветви дохристианского жречества, передавались по родам сельских священников, которые и были местом встречи двух Логосов, где в определенных случаях Логос Диониса полностью преобладал, не только по принципиальной парадигме, но и по формам, сохранившимся от предыдущих эпох народной культуры.

ми и кохтями», «кликали человеческим гласом, яко всем людям слышати» и уносили девицу в воду, в леса и на холмы. Иногда сами матери еще «на рождении» как-то отдавали своих детей водяным и лешим. Иногда «поп крестил кого-либо пьяный, и половины святого крещения не исполнил», и от того дети делались «полоняниками» этих «чернородных демонов». При такой вере в леших и водяных, верно, не раз охотнику в самом деле чудилось в лесу то, что он говорил в заговоре: «встаю я за светло, иду в чисто поле к лесу дремучему, а из леса дремучего бегут ко мне на встречу 20 сатанайлов, двадцать леших»¹.

Хотя Щапов в духе господствовавшего в XIX веке рационализма и материализма скептически относится к действительности описываемых событий (отсюда «охотнику ... чудилось»), речь идет о вполне достоверной *ноэмической презентации*, оживленной и ставшей достоверным фактом не менее, чем действительность тех предметов, за которые мы — в соответствии с феноменологией, объясненной Гуссерлем — принимаем нозмы, объекты интенциональных актов. Поэтому лешие, водяные, вихри, языки синего пламени, мохнатые пришельцы или «двадцать сатанайлов», бегущих из леса навстречу охотнику, являются такими же структурными элементами прямого опыта ровно в той же степени, как и все остальные фигуры «жизненного мира». Именно эта достоверность «странных существ» и делает возможными брачные и родственные отношения с ними — похищение невест русалками, лешими и медведями, рождение промежуточных младенцев и т. д. В этом заключается дионисийский принцип *открытой инклюзивной антропологии*.

В Логосе Диониса мы имеем дело с такой антропологией, где статус «странных существ» не может быть корректно истолкован с позиций сильного рационального субъекта с его жестким неравновесным дифференциалом и однонаправленным интенциональным актом, на дальнем полюсе которого находится нозма как объект. Сам человек здесь мыслится как «странное существо», и действительность лешего или русалки измеряется действительностью самого человека, который конституирует свой статус в интерактивном взаимодействии с окружающими его другими «странными существами». «Странным существом» для мужчины является женщина, а для женщины — мужчина, но семья строится на определенной — и всегда относительной — *гармонизации этой странности*. Точно так же дело обстоит и со всеми остальными элементами крестьянского мира: никакая привычка и рутина не может до конца погасить их внутренней и всегда возможной свободы и прежде всего *свободы трансформации*, метаморфозы, которая и является в дионисийской онтологии и антропологии наглядным свидетельством полноценной жизни.

«Странные существа» всегда соответствуют ноэмической субъектности какого-то конкретного горизонта, выделяемого крестьянским со-

¹ Щапов А.П. Сочинения. Т. 1. С. 71.

знанием. Поэтому они всегда привязаны к определенному *месту*, иногда выступая как *хозяева* этого места. Так, домовый — «хозяин» дома, крестьянской избы. В этом случае наглядно виден сам процесс распределения субъектности: настоящим хозяином избы является глава семьи, «большак», но то, что в качестве хозяина допускается еще и домовый, подчеркивает траективность всей структуры сознания. В некоторых случаях, когда женщине снится, что во сне ее «кто-то душит» (часто речь идет о эфемистическом описании плотской близости), это приписывается домовому, который выступает в данном случае как настоящий хозяин, то есть глава семьи. Наличие двух хозяев — главы семьи, живого мужика и домового — указывает на саму структурную сущность интенционального акта, смещенного в сторону нозмы до такой степени, что она приобретает субъектность.

То же мы видим в гештальтах дворового, овиного, банника и т. д. Они — «хозяева» соответствующих территорий, которые одновременно принадлежат и им, и людям. И здесь также происходит редистрибуция интенциональной субъектности.

В отношении пограничных территорий и особенно леса и других отдаленных от жилища зон субъектность смещается в сторону нозмы вдоль оси интенционального акта еще больше. В реке настоящие хозяева водяной и русалки, а лесу — леший и т. д. Человек же, оказавшийся вдали от дома и общины, оказывается в роли гостя или второго хозяина, то есть в роли домового в своем собственном жилище. Субъектность хозяина дикой неосвоенной местности резко усиливается, что можно рассматривать как параллель с поведением послушных домашних животных и опасных диких зверей: скот или собаки послушны человеку, медведи и волки в лесу могут в любой момент на него напасть. При этом леший или водяной своим субъектным волевым началом бросают вызов человеческой личности, конституируемой на территории, где они являются полноценными хозяевами, хозяевами первого порядка. В таком случае человек становится, в свою очередь, нозмическим субъектом, конституируемым лешим или русалкой, их «галлюцинацией». Отсюда представление о том, что леший или русалки, встреченные в лесу, *заколдовывают* путника, то есть проецируют на него свои представления, конституируют его как *свою нозму*. Энантиодромический характер интенциональности в таком режиме вполне допускает это. Именно субъектный характер «странных существ», являющихся хозяевами диких мест, и подчеркивается в описаниях встреч и взаимодействий с ними. И на этом основаны истории о взаимоотношениях лесных хозяев друг с другом, предания о вражде водяных или леших из разных частей леса. Получив субъектность, «странные существа» отныне мыслятся как прямые аналоги человеческих домохозяев или семей. Так, у леших есть жены, лешаихи, способные рожать (в том числе и от людей), а следовательно, есть и лешие-дети, потомство.

«Странные существа» представляют собой вполне достоверный феноменологический тип, который, однако, не слишком интересует в обычном случае общину, как ее не слишком интересуют детали жизни людей в отдаленном селе, с которым нет каких-то особенно важных связей — дружбы, вражды или матримониальных союзов.

Колдуны и ведьмы как «еретики Диониса»

Обобщая основные отличительные черты проявления Логоса Диониса в философии русского крестьянства, можно задаться вопросом: не являются ли колдуны и колдуньи, которые существовали почти в каждой сельской общине вплоть до самого недавнего времени, своего рода дионисийским жречеством или его функциональным аналогом? В принципе, основным занятием колдунов и ведьм как раз является сосредоточенное экзистирование на грани различных онтологических петель, в области швов, соединяющих разные регионы континуального феноменологического поля. С этим связаны и их компетенции, навыки и характерные черты — целительство, накладывание или снятие порчи, любовные чары, превращение в животных, более детальное знакомство со «странными существами» и даже способность ими повелевать и управлять. Такую гипотезу допустить можно, и по крайней мере в дохристианскую эпоху волхвы или другие типы жрецов наверняка выполняли именно эту функцию. При этом в силу структуры исторического формирования славян как оседлого и аграрного, но индоевропейского народа, вероятно, следовало бы провести различие между двумя институтами — женского жречества, давшего начало традициям позднейших ведьм, и мужского, которое отчасти перешло к колдунам (или к отдельному типу колдунов), а отчасти — к сельским священикам в небесной и патриархально христианской возвышенной и аполлонической форме.

Но если учесть структуру сохранившихся до нашего времени народных обрядов, поверий и обычаев, мы видим, что в подавляющем большинстве роль в них колдунов или ведьм является минимальной, эпизодической или вообще они к ним никакого отношения не имеют. Русский крестьянский дионисизм никак даже отдаленно не может быть сведен к сельским колдунам и колдуньям, и не они являются носителями фундаментальных традиций. Основой и полюсом этих традиций является *вся крестьянская община в целом, мир, состоящий из больших семей, а опорой им служит полнота крестьянского бытия в годовом аграрном цикле*. Колдуны и ведьмы не являются в полном смысле слова *крестьянами*, они, как правило, не заняты полноценно ежедневным крестьянским трудом. Более того, часто считается, что ведьмы портят посевы или насылают порчу на скот. Они скорее *расшатывают* крестьянскую сакральность, нежели *поддерживают* ее. С этим связана и посмертная судьба колдунов и ведьм, которые практически всегда причисляются к *заложенным покойникам*, то есть застревают на границе между миром жизни

и миром смерти, где они находятся и до могилы. В самых главных и ключевых моментах крестьянской экзистенции — сезонных работах, структурировании семейных отношений, главных обрядах и праздниках и, самое главное, в отношении с родом, с родителями и предками — *они не участвуют*. Главным носителем стихийного экзистенциализма является органическое и полноценное крестьянское сообщество, которое представляет собой Землю, то есть живую упорядоченную среду действенной и развернутой динамичной сакральности.

Эту особенность точно описал С.Д. Домников:

В коллективе всегда есть отдельные люди или группы людей, занимающие обособленное положение, отличные или отличающие себя от большинства. Если не принимать в расчет физические недостатки (уродства, слабоумие, психические отклонения), критерием отличия чаще всего становятся особые, помимо земледелия, профессиональные занятия или исключительные навыки, приобретенные индивидуально или полученные по наследству¹.

Здесь совершенно точно описана *генеалогия ремесла*. Домников развивает мысль:

В деревне каждый крестьянин знает плотницкое ремесло и может поставить дом, но, как правило, всегда найдется умелец, который может делать это лучше других или обладает секретом, неизвестным другому. Каждый человек при необходимости вынужден заниматься лечением своих домочадцев, но в случае сильной или необычной болезни всегда обращаются к какому-то врачу, известному своими навыками и способностями².

Эта совокупность основополагающих навыков жизни, включающих чрезвычайно широкий спектр занятий, связанный не только собственно с крестьянским трудом, но и с самыми разными сторонами жизни, и является выражением открытой полицентричной онтологии, составляющей сущность Логоса Диониса. Вокруг человека и его семьи, вокруг дома и поля структурируется территория взаимосвязей и взаимоотношений, живых, динамичных, изменчивых, но так или иначе отражающих определенную упорядочивающую структуру, воплощенную в Традиции. Эта полнота и есть дионисизм, где мистерия зерна — спуска под Землю и новое появление — выступает фундаментальной *семантической осью бытия*. Сама интегральность такого экзистирования не допускает никакой профессиональности, и сосредоточение на одной из частей крестьянского быта, будь то ремесло, целительство или взаимодействие с миром «странных существ», представляет собой определенную антропологическую, социальную и онтологическую аномалию. Такие аномалии могут

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 193.

² Там же.

быть в определенных случаях полезными — как полезны мастера своего дела, а в некоторых ситуациях знахари и колдуньи, — но в целом они нарушают гармоничность общего бытия деревни, поскольку отклоняются от его основной стихии, состоящей в сельском труде и сопутствующих ему обрядах, действиях и организации жизненного цикла. Мастер, ремесленник или колдун выпадают из замкнутой стихии двойной спирали, привносят в тонкую ритмику дионисийского пульса асимметрию и сбой. С каждым ремеслом связано то или иное предание, указывающее на смещение в сторону онтологической чрезмерности, что часто описывается как результат излишне тесного взаимодействия с могуществами параллельного измерения — с теми же «странными существами». Классическим примером является кузнец, связь которого с инфернальными силами является общим местом деревенских преданий. Истоки чрезмерного богатства также объясняются потусторонними причинами и «дружбой с чертом». Мельник, специализирующийся на таком полезном деле, как молотба, также именно в силу узкой специализации связывается с темными силами. А в лице колдуна или ведьмы это достигает своей кульминации. Их гештальты, подчас практически полезные, как и фигуры профессионального столяра, кузнеца, гончара, врача и т. д. (даже пастухи выделяются в особую категорию), демонстрируют удаленность от дионисийского целого, что приводит к их изоляции, помещению на границу поселения или даже на некоторое расстояние от него. Они не жрецы Диониса, а своего рода «еретики» крестьянской веры Земли, и в этом качестве они логически завершают собой путь любого специалиста, который, стремясь к достижению мастерства в каком-то *определённом* ремесле, уже этим самым отделяет себя от общины и, соответственно, от ее Логоса, обрекая себя на изоляцию и, в конце концов, на изгнание и уход в город. Город же, в свою очередь, для полноценного Логоса Диониса представляет собой самую опасную и негативную онтологическую среду, в которой совершается *необратимый разрыв* всей экзистенциальной ткани. Поэтому именно город может рассматриваться как «деревня колдунов», то есть место, где живут те существа, которые отброшены цельностью и завершенностью гармоничного и сбалансированного, но в то же время чрезвычайно живого и насыщенного Логоса Диониса¹.

Не двоеверие, но двоемыслие

В описании структурных особенностей мышления русского крестьянства и соответствующего ему образа мира мы обнаруживаем вполне связную и последовательную модель экзистенциальной философии с тем принципиальным отличием от классических моделей, построенных Гуссерлем или Хайдеггером, что «субъектный» полюс существен-

¹ Связь между «городом духов» и реальной столицей Эквадора Кито в представлении индейцев руна отмечает в своей книге Э. Кон. См.: Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека.

но смещен по оси интенционального акта в *сторону нозмы*. Но именно это и позволяет установить прямую связь между русским крестьянским экзистенциализмом и новой антропологией, расширяющей представления о структурах и границах человеческого на основании анализа мировоззрения архаических народов и культур (Ф. Дескола¹, Э. Вивейруш ди Кастру², Э. Кон³ и т. д.). Отчасти мы рассматривали этот вопрос в первой книге трилогии о Русском Логосе — «Царство Земли»⁴ и неоднократно касались его во второй книге — «Русский историал»⁵, когда речь шла о крестьянстве. Самое важное здесь — ясно выявить совершенно самобытную и самостоятельную форму мышления, свойственную русскому народу (как русскому крестьянству), качественно отличающуюся от базовой парадигмы государственного Логоса. Ноология дает для этого оптимальные основания, поскольку предлагает рассматривать эти две структуры — государство и народ — соответственно как Логос Аполлона и Логос Диониса. Очень созвучную типологию мы встречаем в принципиально важной работе С. Д. Домникова, на которую мы неоднократно ссылались, «Мать-Земля и Царь-Город»⁶, где «Мать-Земля» означает мыслительную культуру и жизненную философию русского крестьянства, а «Царь-Город» — социально-политическую инстанцию, находящуюся под решающим влиянием Логоса Аполлона.

Для понимания русской идентичности и русского историала этот ноологический дуализм является совершенно необходимым, поскольку он и определяет основную ось русских смыслов. Здесь следует говорить не столько о *двоеверии*, как иногда пытались обобщить эту проблематику историки, считая, государственный Логос — чисто христианским, а народный — языческим, сколько о *двоемыслии*, то есть о наличии в русском обществе одновременно двух философских (в широком смысле) полюсов, имеющих качественно различную топологию, структуру и организацию. При этом государство было носителем Логоса Аполлона и до христианства, а после Петра эта аполлоничность была трансформирована в своего рода «титанизм», что отсылает нас к иному Логосу. В свою очередь, русское крестьянство сохранило во многом свою метафизическую самобытность и в христианскую эпоху, осуществив прочтение христианской религии и культуры в оптике собственного имманентистского цельного мировоззрения. Это было не столько продолжением язычества, сколько выражением самостоятельного, устойчивого и прекрасно организованного Логоса.

Таким образом, говоря об образах русской мысли, мы должны учитывать, что речь идет о сочетании двух самостоятельных систем мышле-

¹ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры.

² Вивейруш ди Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии.

³ Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

⁶ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество.

ния — автономных, полноценных и самодостаточных. Оба Логоса теоретически могли бы существовать отдельно друг от друга. Вполне можно представить себе чисто воинственное общество, состоящее почти целиком из воинов и жрецов и построенное по законам аполлонической эксклюзивности. Именно такими и были кочевые индоевропейские и неиндоевропейские народы и культуры Турана, не знающие оседлости и земледелия, но вполне способные создавать вертикально организованные централистские политии. Скифы и сарматы являются ярким примером этого¹, а позднее инициативу по созданию аналогичных кочевых Империй унаследовали алтайские народы — гунны, тюрки и монголы². В случае русских этот Логос Аполлона и соответствующий ему образ мысли воплотился в княжеской элите Рюриковичей, православной религии и византизме. Этот Логос и стал доминантой фигуры Господина в русской истории. Его обзор мы сделали в первой части данной книги.

Теперь же мы рассматриваем приоритетно другой Логос, который также можно представить себе совершенно автономным и независимым. В этом случае мы получим *чисто оседлую аграрную цивилизацию*, где даже одна деревня, весь село, а тем более несколько сел, могут быть самодостаточными и *вмещать в себя всю полноту мира*. Речь идет не просто о хозяйственной самодостаточности, но о полноценной духовной и философской традиции, полностью предопределяющей бытие, жизнь и смерть славянского крестьянства, то есть русского народа. Именно этот Логос оседлого русского крестьянского деревенского населения мы и определяем как Логос Диониса с его типичными чертами и структурными закономерностями. Теоретически для его наличия достаточно одной или нескольких крестьянских общин, а все остальное масштабирование никак не изменит его качества — любая деревня включает в себя целый мир, община и называется «миром», так как содержит в себе исчерпывающие элементы полноценного космоса. Тот факт, что восточные славяне распространились на огромных территориях, заселив бескрайние пространства от Карпат до Тихого океана, ничего принципиально не меняет в основах крестьянской экзистенциальной философии. Аграрная колонизация на нижнем уровне была голографическим и горизонтальным воспроизводством одного и того же чрезвычайно устойчивого крестьянского паттерна, повторяющегося на любых осваиваемых новых территориях. Конечно, это происходило в контексте государственной политики, но само по себе это масштабирование для русского Логоса Диониса было не принципиальным. Для завершенной ментальной Вселенной количественный фактор и число аналогичных голограмм не имеет никакого значения. Русский народ покрыл своим крестьянским присутствием гигантские территории Север-

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.

ной Евразии. Это исторический и этнологический факт. Но на коренную философию самого русского народа это никак не повлияло.

Поэтому при исследовании дионисийского Логоса и соответствующих ему форм выражения русской мысли мы должны всегда учитывать законченность и изначальную *исчерпывающую полноту крестьянского мышления*, остающегося принципиально неизменным. Только исследовав этот слой идентичности, мы можем переходить к более комплексным формам — к тем областям, где и осуществлялся фазовый переход от Логоса Аполлона к Логосу Диониса и обратно. Эта линия водораздела между «Матерью-Землей» и «Царем-Городом» (по С. Д. Домникову) станет осмысленной только в том случае, если мы строго зафиксируем и опишем структуры каждого Логоса самого по себе.

Возвращаясь к теме Господина и Раба, можно сказать, что ни Господин, ни Раб в чистом виде в друг друга не нуждаются. Каждый имеет автономную организацию мышления. Но в определенных обстоятельствах — и конкретно, при появлении комплексного общества с воинской и жреческой элитой и аграрным оседлым крестьянским большинством — эти отношения возникают. Для Господина у Раба нет автономного мышления, а единственным Логосом является Логос Аполлона, фрагменты которого использует Раб. Для Раба сам он Рабом не является, а господство допускается лишь на основании того, что оно не воспринимается как таковое (точнее, как его понимает Господин), получая в автономной и самобытной крестьянской философии совершенно иное значение. Если дионисийский Логос не знает эксклюзивистской вертикали, то ему чужда сама форма государственного мышления. Государство является для крестьянина частью потустороннего мира, «селением духов». Оттуда исходят волевые импульсы и приказания, как они исходят от леших, покойников или колдунов. Феноменологическая природа крестьянского мышления подразумевает, что фигура Господина конституируется самим антропологическим траектом, то есть домохозяином, общиной, Землей. *Онтологический статус власти никогда не сводится к признанию легитимности чистой силы.* Власть имеет природу «домового» или «лешего»; она выступает как «хозяин» далеких территорий (прежде всего города), которые относятся к зоне «дикости» и «смерти». То, что не является деревней, является «лесом». Политическая власть — это масштабированное господство «странных существ» над неизвестной, непокоренной, не включенной в крестьянский обиход зоной бытия.

Домников пронизательно указывает на то, что описание сказочных городов в русских сказках часто связывает их с Подземным миром. Он пишет:

Каменный город здесь представляется воплощением Царства смерти¹.

¹ Домников С. Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 231.

В городе господствует гештальт Змея, Дракона, т. е. одного из «странных существ». Город обычно связывается с возвышением или горой, причем оба этих слова отсылают к идее *ограды*, ограждения, отделения особого пространства. В каком-то смысле лес, состоящий из деревьев, и есть сплошная ограда. Устойчивый эпитет волшебного Змея в русских сказках — Горыныч. В более сложных конструкциях подземное царство Змея находится *под* горой, а *на* горе возвышается небесный дворец человеческого царя. Но такой дуализм явно свидетельствует о влиянии аполлонического Логоса, тогда как связь города со Змеем, в котором совмещаются все стороны высшей власти, имеет архаическую природу и органично входит в круг дионисийских представлений. Поэтому *Змей является изначальной фигурой «царя» как символа отчужденной и потусторонней для крестьян власти*. В некоторых случаях в сказках речь идет о фигурах, аналогичных Змею — например, о Царе-Медведе¹. В глубине народного сознания город — это не «большая деревня», но сосредоточие дикости, лес, подземное царство, зона освобожденных гипохтонических гештальтов, нозмических субъектов, получивших самостоятельность. Таким образом, Господин в глазах народа есть Царь-Змей, «хозяин Потустороннего», и в этом качестве он *диалектический антипод человека*. Нормальный мир — порядок, разумность и равновесие — существует *только и исключительно в деревне*. В ней и живут люди. Человек в этом смысле означает строго то же, что и *крестьянин*. За пределом деревни может быть либо другая деревня, либо мир духов.

Отсюда можно сделать два принципиальных вывода:

- 1) русский народ не видит и не признает себя Рабом в дуальной иерархической связке Господин — Раб, а природу власти интерпретирует как природу масштабированного «странного существа», то есть как гештальт Царя-Змея, что допускает определенную покорность — как перед чарами могущественного колдуна или лешего — с сохранением важной онтологической дистанции и с определенной долей са-крального ужаса;
- 2) феноменологический характер русской крестьянской философии подсказывает, что любой субъект — и в частности, субъект «странного существа», каким бы масштабным он ни был — зависит от интенционального акта, где траект играет не пассивную, но *активную* роль.

Первое положение объясняет интерпретацию отношения народа к государственной власти, в основе которой лежит гештальт Царя-Змея, а второе намекает на осознание народом того, что само бытие Царя-Змея, то есть государства и его Логоса, зависит от интенциональности крестьянской общины, что можно интерпретировать как *ноологическую основу легитимности*. Легитимация власти народом идет не через фор-

¹ Афанасьев А.Н. Царь-Медведь // Афанасьев А.Н. Русские народные сказки: В 5 т. Т. 2. М.: Терра — Книжный клуб, 2008. С. 60 — 64.

мальные процедуры, но через фундаментальный акт имажинэра в режиме драматического ноктюрна¹ по конституированию особого «странного существа», субъектность которого при всей ее масштабности, каким-то (и более того, самым фундаментальным и корневым) образом *зависит* от интенционального акта.

Как государственный Логос видит народ или, точнее, как он его чаще всего не видит, мы себе достаточно хорошо представляем. Теперь же мы получаем в первом приближении модель того, как сам народ *видит власть*.

После таких предварительных уточнений структурных основ мысли русского крестьянства мы можем двинуться дальше к рассмотрению образов народной мысли в более сложных и смешанных контекстах, когда Логос Аполлона через политику и религию начинает активно внедряться в крестьянскую общинную среду, производя в ней подчас существенные изменения. Но какими бы серьезными ни были эти изменения и насколько бы смешанные формы ни преобладали в образах выражения народной мысли, всегда следует учитывать *коренную философию русского крестьянина*, которая сохраняла не просто свое значение, но и являлась *доминантой* вплоть до самых последних периодов русской истории, и которая во многом преобладает в существенно искаженном виде вплоть до сегодняшнего дня.

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

Глава 19. Феноменологические основы русского народного христианства

Вертикальность, трансцендентность и небесный этаж

Принятие христианства князем Владимиром стало началом масштабного распространения христианских представлений в русском крестьянстве. Прежде всего в христианство обращалась аристократия, знать — князья и бояре. Параллельно под началом греческих наставников формировались русский епископат и русское монашество, ставшие приоритетными носителями православного Логоса. Однако христианские влияния постепенно проникали и в крестьянскую среду при силовой и решительной поддержке государства.

Христианская традиция почти полностью относится к вертикальной солнечно-небесной модели, соответствующей световому Логосу Аполлона. Именно такой она и была принята Рюриковичами и русским боярством, изначально утвердившись среди аристократии и населения городов, где и были расположены административные и политические центры русской государственности. Мы видели ранее, что в целом русская элита преемствовала византийскую богословскую, литургическую и церковную культуру вместе с разработанной специально для нее южнославянской традицией письменности. Киевская Русь целиком заимствовала вместе с религией и *византийскую идеологию*, которая легла в основу самых ранних русских летописей и правовых уложений, ставших образцом для более поздних редакций. Отныне русское государство говорило о самом себе, о времени и событиях в особом *православно-византийском контексте* на основе почерпнутых из этой традиции концептов, примеров, терминов и парадигмальных установок. Постепенно это распространялось и на русское крестьянство, спускаясь по той же вертикальной оси сверху вниз.

Сам процесс распространения христианства в народной среде имеет огромное значение для понимания идентичности русского народа, и поэтому следует как можно более точно описать и понять его структуру. Теоретически можно себе представить, что среди какого-то народа появляются проповедники, которые создают религиозные общины, и тем самым религия распространяется по горизонтальному принципу — от общины к общине. В русском обществе это было совершено не так. Христианство — его учение, его обряды, его институты, его символика и его представления — было *спроецировано* властью, принявшей и освоившей его, на крестьян, которые выступали в роли *восприемников*. При этом для самой политической элиты Древней Руси, как мы видели, христианство было укреплением и новым утверждением трансцендентно-небес-

ного аполлонического Логоса, структурно гомологичного представлениям дохристианской индоевропейской воинственной андрократической элиты. Русское крестьянство, со своей стороны, было носителем совершенно иного Логоса — Логоса Диониса, поэтому в ходе такой проекции происходило фундаментальное *перетолковывание* всего объема православного учения и православной традиции в соответствии с самобытной и совершенно законченной народно-крестьянской философией, принципиальные черты которой мы попытались описать ранее. В других томах трилогии Русского Логоса¹ мы также неоднократно обращались к теме «народного христианства», показывая его преемственность древним и в каком-то смысле «вечным», неизменным представлениям русского народа, выражающим константные архетипы, сюжеты, фигуры и образы отныне с помощью православного учения, принятого как язык.

Можно заметить, что круг христианских праздников — как Господских, так и посвященных отдельным святым или историческим событиям — отражал структуры *сакрального года*, соответствующие ключевым моментам земледельческого цикла². Вместе с тем сам образ Христа осмыслялся как гештальт Бога, проходящего фазы *мистерии зерна* — рожденного, воплотившегося, давшего людям мудрость и знание, насытившего их собой, страдавшего и умершего за них, спустившегося в ад и тридневно воскресшего. Осенение Святым Духом Пречистой Девы Марии и брачный символизм Христа как Жениха соответствовал высшим духовным аспектам сакральной интерпретации *бытия-к-свадьбе*, составлявшего фундаментальный телос крестьянской судьбы. Не менее близким русскому народу было таинство причастия, в котором происходило преображение хлеба и вина в плоть и кровь Христа, что также неразрывно было связано с мистерией зерна. В многочисленной апокрифической литературе связь Христа с Землей и ее обработкой многократно обыгрывалась. Домников замечает:

В апокрифах «Как Христос плугом орал» и «Хождении апостолов...» (Хождение апостолов Петра, Андрея, Матфея, Руфа и Александра) сам Христос и его апостолы утверждают в святости непосредственным приобщением к крестьянскому труду. Незамысловатый сюжет объединяет оба апокрифа. По дороге в Вифлеем (в ситуации с апостолами — по пути в «град варьварски») Христос встречает землепашца, отбывающего повинность («яко дань провьждаеть»). Приняв у него плуг, Христос проводит три борозды, ниспослав блаженство на все, к чему он прикоснулся: этим он не оставил ни малейшего сомнения в своей святости. Апокриф заканчивается неизменным для крестьянской традиции гимном: «О блаженное дерево; еже Господь приять в ряце своеи!

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности; Он же. Ноомахия. Русский историк. Народ и государство в поисках субъекта.

² Там же.

О блаженная рало и блажени остень! О блаженная волю, ибо приходниста перед Господем! О блаженная земля, еже Господь ораа! О блаженое семе, иже Господь всяя рякою своея! О блаженная ниво, о блажени путь... О блаженная земля...! (...)»

В сцене труда апостолов утверждается знаменитый мотив «братства во Христе» как братства в труде. С этим мотивом, воспроизводимым во многих апокрифических памятниках, например «Указе о благотворении...», «Что Пров царь другом Христа назвал» и других, непосредственно связывается этимология русского обозначения земледельца — «крестьянина» — с «христианином». Имеющий аналог в языческом «крестовом братстве» богатырей, этот мотив проповедует общее коллективное «делание», имеющее высшее освящение. Как богатырство — от Бога, так «христианство» — от Христа¹.

Эта связь Христа с хлебом отражается и в духовных стихах, до сего времени сохранившихся в старообрядческой культуре в чрезвычайно архаической форме.

Здесь можно привести лишь один пример такого стиха:

И шла Мария с Божьего двора
Аллилуйя, аллилуйя.
С Божьего двора.
Навстречу Марии — трое жидовьев.
Аллилуйя, аллилуйя.
Трое жидовьев.
Не вы ли, жида, Христа мучили?
Аллилуйя, аллилуйя.
Христа мучили.
Не мы, Мария, — наши предковья.
Аллилуйя, аллилуйя.
Наши предковья — стары жидовья.
Аллилуйя, аллилуйя.
Стары жидовья.
Ступай, Мария, на Сион гору.
Аллилуйя, аллилуйя.
На Сион гору.
На Сион той горе кряжи кряжуют.
Аллилуйя, аллилуйя.
Кряжи кряжуют.
Кряжи кряжуют, церкву будуют.
Аллилуйя, аллилуйя.
Церкву будуют.
Как у той церкви три гроба стоят,
Аллилуйя, аллилуйя.

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 420.

Три гроба стоят.
Как во первом гробу Сам Исус Христос.
Аллилуйя, аллилуйя.
Сам Исус Христос.
Во втором та гробу — Иван Креститель.
Аллилуйя, аллилуйя.
Иван Креститель.
А в третьем гробу — Дева Мария.
Аллилуйя, аллилуйя.
Дева Мария.
Над Исусом Христом — книги читают.
Аллилуйя, аллилуйя.
Книги читают.
Над Иваном Крестителем — свечи пылают.
Аллилуйя, аллилуйя.
Свечи пылают.
Над Девой Марией — роза расцвела.
Аллилуйя, аллилуйя.
Роза расцвела.
Как с этой розы — да вылетел птах,
Аллилуйя, аллилуйя.
Да вылетел птах.
Да полетел этот птах, да под небеса.
Аллилуйя, аллилуйя.
Да под небеса.
Да все небеса растворилися.
Аллилуйя, аллилуйя.
Растворилися.
Да все святии преклонилися.
Аллилуйя, аллилуйя.
Преклонилися.
Да что не есть это птах, есть — есть Сын Божий.
Аллилуйя, аллилуйя.
Есть Сын Божий.
Есть Сын Божий людей размножил,
Аллилуйя, аллилуйя.
Людей размножил.
Людей размножил, хлеба зародил,
Аллилуйя, аллилуйя.
Хлеба зародил.
Хлеба зародил, — людей насытил.
Аллилуйя, аллилуйя.
Людей насытил¹.

¹ Духовные стихи. Верещагино: Паломник, 2009. С. 164 – 166.

Смерть Христа («как во первом гробу сам Иисус Христос») становится путем к его взлету в Небо («да полетел этот птах, да под небеса»), а также к умножению людей и урожаю пшеницы («Сын Божий людей намножил, людей намножил, хлеба зародил, хлеба зародил, — людей насытил»). При этом здесь ясно виден структурный синхронизм этого фундаментального божественного соучастия в мистерии зерна. Элементы стиха расположены как клейма на иконе вокруг главного образа — страдающей Богородицы, ищущей своего Сына (сюжет, созвучный скитаниям Деметры в Элевсинском цикле). Дева Мария в поисках Сына идет по всей земле. При этом подчеркивается, что идет она из Церкви. Встреченные ею «иудеи» направляют ее снова в Церковь, что может означать переход от Ветхого Завета к Новому, поэтому и появляются «иудеи», кающиеся и отказывающиеся от богоубийства своих «предков» («не мы, Мария, — наши предковья»), указывающие в направлении новой Церкви, которая только создается («кряжи кряжуют, церкву будуют»). В этой церкви, находящейся на Сион-горе, Дева Мария видит три гроба, в одном из которых лежит она сама. И оттуда с вершины горы Сион и новой Церкви и начинается полет Сына Божьего в небо («Вознесение») в виде «птицы». Три гроба с Иисусом Христом, Иоанном Крестителем и самой Девой Марией мы встречаем в духовном стихе «Хождение Святой Девы», на основании которого, вероятно, и создана эта более поздняя версия. Этот стих звучит так:

Ходила Дева по Святой Руси,
Искала Сына своего.
Навстречу Деве три Жидовина;
Дева тех Жидовин воспрашивала:
— Вы Жида, Жидовины, Жида прокляты!
— Где же вы, Жидовины, Христа мучили? —
«Дева, ты, Дева, Святая Дева!
Мы не Жида, не прокляты:
Были Жида — деды сами,
И прадеды, и прачеты,
Поди же ты, Дева, на Сион-гору:
На Сион на горе церква строится,
Тут церква строена, вся каменная;
Во той во церкви три гроба стоят:
Во первом гробе Сам Иисус Христос,
Во втором гробе Иоанн Предтеча,
Во третьем гробе Святая Дева.
Над Иисусом Христом молебны поют.
Над Предтечею свечи пылают,
А над Девой Святой цветы расцвели,
Цветы расцвели, цветики лазоревые,

На тех на цветочках сидят пташки Камский.
Поют стишочки Херувимские»¹.

Здесь нет мотива хлеба и полета Христа в виде птицы в Небо. Но остальной рассказ почти совпадает. Русский философ и исследователь русской крестьянской культуры Г. П. Федотов (1886 – 1951) обратил внимание на то, что в народной традиции подчас проскальзывает идея, что Гроб Господень не совсем пуст.

В народе живет два представления: о Христе небесном и о Христе погребенном, до конца времен покоящемся в своем гробе. Последний образ является очень устойчивым и встречается в самых различных стихах, чаще всего связанных с топографией Иерусалима. Народ помнит о гробнице Христовой как о величайшей святыне святого города. Иногда эта гробница представляется чудесно висящей в воздухе, как в стихе об Анике-воине:

Где Христова гробница пребывает на воздухе,
и в некоторых вариантах стиха о Голубиной книге.

Народ не хочет примириться с пустотой этой гробницы. Что же хранится в ней? Если один из вариантов «Голубиной книги», как мы видели, дает ответ:

Почивают книги самого Христа,
а другие, гораздо более многочисленные:

Почивают ризы самого Христа,
то нередко мы читаем:

Стоит гробница на воздушех белокаменна,
Почивают мощи самого Христа, царя небесного.

В «Голубиной книге» это топографическая деталь, связанная с Иерусалимом. В «Хождении Богородицы» гроб с мощами Христа — существенная часть финала, дающего утешение, разрешение мукам Богородицы. Но здесь гроб Христов покоится в одной церкви с гробом Матери и Иоанна (Богослова или Предтечи):

Во этой во церкви три гроба стоят.
Во первом во гробе Святая Дева,
Во другом во гробе Иван Богуслов,
В третьем во гробу сам Исус Христос.

Как объяснить эту столь дорогую, очевидно, для народа апокрифическую черту, идущую вразрез с основным догматом христианства? Если разрешить себе догадку, то мы сказали бы, что народ более дорожит осязаемой материальной святыней, телом Христа на земле, чем торжеством Воскресения (Вознесения), уносящим Христа с земли на небо. Мощи Хри-

¹ Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс; Гнозис, 1991. С. 130.

ста, мыслимые, очевидно, по аналогии с мощами святых, являются материальным источником благодати, вещественным залогом освящения мира¹.

В целом истолкование христианства в свете крестьянского мировоззрения — если принять его обобщенно, без строгого фиксирования догматических положений — было довольно органичным и простым, поскольку само содержание христианской религии давало для этого все основания, начиная с миролюбия и любви и заканчивая защитой обездоленных, страждущих, алчущих и т. д., в которых народ легко узнавал самого себя — по крайней мере, в сравнении с политической элитой.

Интерпретация христианского вероучения в духе более древних земледельческих представлений объясняет очень многое в той системе взглядов и обрядов, которые постепенно сложились в русском народе параллельно передаче полноценной богословской традиции на уровне политических и церковных элит, где герменевтика христианства разворачивалась на уровне аполлонического Логоса — с опорой на возвышенную догматику, мистику и политико-исторические обобщения. Но самое важное в их формировании заключалось в христианском оформлении *русской экзистенциальной философии*, стихийного «архаического экзистенциализма» русского народа. Это делало народное христианство инклюзивным, знантиодромическим, интенциональным и траектным, поскольку осью его являлась антропология, качественно отличная от классического личностного субъекта Логоса Аполлона. Сельский приход был прямым продолжением деревенской общины и соответственно оставался носителем той же изначальной дионисийской парадигмы, что и до христианства. Конечно, христианство привнесло с собой ярко выраженное и подчеркнутое вертикальное небесное измерение, но и оно имело свои аналоги в культуре земледельческого славянского патриархата. В любом случае ураническая вертикаль в христианской религии была намного более эксплицитной и контрастной, нежели в классическом крестьянском дионисизме, и это означало надстраивание над чисто горизонтальной топологией, где были особенно акцентированы стихии Земли и Воды, более высоких космологических этажей, то есть небесного измерения.

Социально это отражалось в гештальте русского воина, богатыря, в котором находило свою опору позитивное истолкование человека, оторвавшегося от своей общины, но пустившего свои силы и свою жизнь на дело служения всему народу — то есть предельно масштабированной, но все же *крестьянской общине*. Само наличие богатыря создавало новое измерение, новую территорию, соответствующую государству и отражающуюся в элитарном концепте «света», противопоставленного «миру»². Богатыри и, в частности, их архетип Егорий Хоробрый *расчищали* территорию Святой Руси, то есть учреждали нечто новое для крестьянского со-

¹ Феготов Г.П. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). С. 46 — 47.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

знания, традиционно заключенного в контексте деревни и мыслящего все остальное либо как такую же деревню, либо как лес, пустыню, то есть как потусторонний мир. Богатыри же своими походами, путешествиями и подвигами создавали новую действительность, которая имела для крестьянина-землепашца трансцендентное измерение. Во главе этого «богатырского света» стоял солярный князь, в котором вертикальность достигала своей максимальной концентрации. Князь был главой богатырей, то есть собирал в своем дворце и своем городе-столице «весь свет». Там же стояли самые большие и украшенные церкви. В целом такой княжеский город, место соборов и съезда богатырей представлялся чем-то *небесным*, *прямым* воплощением Неба как комического и онтологического принципа.

Соответственно, хорошо знакомые и понятные крестьянину стихии — Земля и Вода, — включенные в его жизненный мир как конститутивный элемент, дополнялись новым измерением, средоточием которого был «город» как наглядное выражение государства. Новый этаж, привносимый христианской религией, и был отчетливой презентацией политической государственной вертикали. Само наличие этой вертикали трансформировало крестьянскую онтологию, смещая ее от Логоса Диониса к Логосу Аполлона. Поэтому наряду с дионисийской — сакрально-аграрной — интерпретацией христианства в народную среду вместе с новой религией проникало *государственное измерение*.

Эта констатация в общем и в целом безусловно верна, но когда мы пытаемся определить, до какой степени и на какую глубину эта вертикальная симметрия проникла в народную онтологию, оценки начинают существенно расходиться. Для аполлонического Логоса, то есть для государственной идеологии, внедрение религиозно-политической вертикали видится как поступательный процесс, заключающийся в *христианизации* и вытеснении «языческих» обычаев и представлений из крестьянской среды. При этом все согласны, что это не произошло молниеносно сразу же после крещения Руси Владимиром, а затянулось на многие столетия. Формально никакого признания от народа и не требовалось, а государство помогало строительству церквей и организации приходов в крестьянских общинах в силу своего силового упорядочивающего праксиса. Соответственно, новое спускалось сверху («с Неба»), постепенно проникая в старое («в Землю»). Но относительно хронологии этого процесса и его однонаправленности ясного представления нет. В целом картина такова:

- государство последовательно проецирует христианство как религию, идеологию и культуру на крестьянские общины;
- сами общины перетолковывают содержание христианской традиции в соответствии со своим Логосом;
- при этом отчасти это перетолковывание удастся провести органично и масштабно, но отчасти аполлоническая вертикаль все же оказывается чем-то не бывшим и создает в экзистенциальной философии

новое — на сей раз *неравновесное*, небесное, трансцендентное — измерение.

Насколько удастся дионисийская герменевтика, а насколько аполлоническое измерение начинает в полной мере проникать в народную среду, точных выводов сделать достоверно невозможно, так как этот процесс развертывался веками, и грань между двумя векторами диалектического отношения, между государством и народом, в контексте христианской герменевтики постоянно смещалась. С одной стороны, народное христианство и его структуры во многом остаются живыми и действенными вплоть до настоящего времени как на низовом уровне, так и в изысканных философских построениях, что можно было бы рассматривать как длительный и почти полный успех дионисийской герменевтики. Но с другой стороны, государственная вертикаль и ее различные элементы (богословское положение о трансцендентности Творца по отношению к твари, представления о общегосударственном пространстве, социальных иерархиях, историческом времени и т. д.) все же вошли в народное сознание и существенно аффектировали его, относительно приблизив к аполлоническому диурническому дифференциалу. Пропорции этого сложного семантического процесса остаются неясными, но наиболее вероятны те версии, которые варьируются градиентно от утверждения в сохранении дионисийской цельности бытия Земли практически нетронутой до частичной и асимметричной эффектации, представляющей собой не аполлонизм, но его *искаженную проекцию*. Таким образом, лишь представление о том, что народ полностью воспринял и постепенно адекватно освоил содержание христианской традиции в ее элитарном богословском измерении, как это проделал княжеский субъект, следует отвергнуть как полностью ложное и вообще не соответствующее действительности русской истории. Поэтому выяснение структуры народного христианства и более отчетливое представление о соотношении в нем дионисийского и аполлонического начал все же следует вести, отталкиваясь от *преобладания именно дионисийского начала*. Это не исключает рецепции аполлонизма, но необратимый и полный переход от дионисийской инклюзивности к аполлонической эксклюзивности до конца никогда не был осуществлен.

Таким образом, при рассмотрении русского народного мировоззрения на христианском этапе русского историала следует учитывать сам *онтологический статус* установленной трансцендентной вертикали — эта вертикаль является *мерцающей*. Даже там, где она утверждается и признается, всегда следует более детально исследовать, в какой степени это действительно так, а в какой дионисийская риторика превращает тот или иной аполлонический тезис, гештальт или институт в риторический (а подчас иронический) *губль*. При ближайшем рассмотрении «небесное измерение» и декларируемая вертикаль скрывают под собой нечто *иное* и относящееся к более древнему и глубинному мировоззрению, построенному на полностью автономном *экзистенциализме* законченного мира

крестьянской общины. Примером этого может служить понимание самого *города* — как оси сакральной территории и места пересечения небесной вертикали с горизонталью Земли. Как мы видели, город всегда сопрягался с горой и гештальтом Змея, хранителя сокровищ. Змей же часто претендовал на то, чтобы взять себе в жены царицу, то есть занять место самого царя, соларного князя. Столица, князь, дворец, каменные храмы, богатыри, ремесла и торговля — это знаки аполлонической вертикали, укрепляемые христианством, которое придавало им сакральную легитимность с опорой на многомерный богословский и летописный дискурс. Но на более глубоком уровне народного сознания прообразом этого комплекса было *царство мертвых*, Преисподняя, лес и его хозяин — Царь-Змей или Царь-Медведь, чей гештальт проступал *из-под* аполлонического сияния. В какой-то части своего автономного и неразрывного мировоззрения крестьянская мысль отказывалась следовать за аполлоническим — религиозно-политическим — дискурсом до конца, сбрасывая рост напряжения по мере приближения к вертикали через отсылку — явную или тайную — к более глубокому пласту архаической интерпретации. *Фигура князя могла быть выносимой лишь в сочетании с фигурой Змея*. И хотя аполлонизм требовал победы над Змеем (классический подвиг русских богатырей и прежде всего святого Георгия Победоносца), Змей возрождался в легендах, преданиях и символах снова и снова, заставляя включить в аполлонический гештальт его тень, сопрягающуюся с ним самим также тесно, как и второй полюс дионисийской двойной спирали. Если для официального христианства новое вытесняло старое по логическому закону *или/или*, для народного христианства ведущей установкой было *и/и* — и князь, и Змей; и гора, и нора; и новое, и старое; и Аполлон, и Дионис. Но *и/и* и есть *грамматический ноктюрн*, то есть Дионис, который готов принять в себя инклюзивно все, кроме полной и отчетливой эксклюзивности. Так, сохранение фигуры поверженного Змея на гербе Московских великих князей начиная с Ивана III (1440 — 1505) и на других эмблемах и печатях является важнейшей деталью русской крестьянской *биполярности*, основанной на двойной герменевтике вертикали как таковой. В некоторых случаях «Небо» означало «Подземное царство», то есть более понятную «вертикаль», погруженную в многомерную стихию Земли и не выходящую за ее пределы.

Физика ангелов в народном преломлении

Для народного мировоззрения, оперирующего прежде всего с жизненным миром, более близкие и конкретные слои мироздания были наделены большим смыслом и значением, нежели более отдаленные и трансцендентные измерения. На этих небесных измерениях православие настаивало неизменно и упорно, поэтому и они внедрялись в жизненный мир крестьянина, но все же приоритетными оставались *онтические* зоны. При этом всегда следует помнить, что сама структура непосредственного, интуитивно данного в опыте, для крестьянина

представляла собой поле траекта, где на противоположном конце (там, где интенциональный акт достигает своего внешнего предела, и где расположена нозма) помещается субъект, а не объект. Этим, собственно, и обусловлена сакральность мира: мир сакрален и жив потому, что в каждой своей точке наполнен интенсивным и самодвижущим присутствием, то есть он представляет собой зону персональных пересечений, встреч, диалогов, коллизий. Их совокупность, взятая как цельность, как интегральное семантическое поле, и составляет жизненный мир русского крестьянина. Все области этого жизненного мира субъектны, но в разной степени — одни более (духи, люди, свободные волевые разумные сущности, включая некоторых животных — в частности, медведей, до некоторой степени волков, а также домашних животных — коров, собак, котов и т. д.), другие менее (большинство животных, растения, неодушевленные вещи, стихии и т. д.). При этом особенность такой сакральной онтологии состоит в том, что сама эта субъектность градуальна и подвижна, и в некоторых случаях (как в сказках) она может концентрированно обнаружиться в тех вещах (у животных, деревьев, а также у предметов — гребня, прялки, скатерти и т. д.), которые в обычном состоянии наделены ею слабо и смутно. И напротив, субъектность может ослабнуть, исказиться или даже погаснуть в самом человеке, поэтому он сам может превратиться в животное, дерево или даже камень.

Соответственно, христианская религия, попадая в крестьянскую среду, интерпретируется в соответствии именно с такой шкалой субъектности. Высшим субъектом, субъектом по преимуществу, является Иисус Христос. Он и есть Личность как таковая, а весь мир и особенно люди соучаствуют в его субъектности. *Человек субъектен в той мере, в какой он христианин.* В крестьянском сознании сам термин «христианин», как мы видели, тождественен понятию «крестьянин», поэтому «быть крестьянином-христианином» означает быть человеком, быть наделенным субъектом «по образу и подобию» Бога, то есть Иисуса Христа.

Но Иисус Христос любит людей, а в крестьянском представлении Он любит — через людей или напрямую — все. Через эту любовь Он делится с людьми и миром своей субъектностью — полностью в духе двуполярной интенциональности. Любовь Христа конституирует субъектность мира, а следовательно, его сакральность. На этом строится обширный символизм Христа, представленного в виде символических животных — агнца, льва, пеликана (кокошь) и т. д.¹ Эти образы в народном сознании трактуются в духе траектной распределенной субъективности и обосновывают сакральную интерпретацию окружающей действительности. Сюда же относятся и другие образы животных или их элементов, которыми изобилуют священные тексты Библии, жития святых и соот-

¹ Шарбонно-Лассе А. Бестиарий Христа. Таинственная эмблематика Иисуса Христа: В 2 т. М.: Велигор, 2017 – 2018.

ветствующая иконография. Упомянутое в священном тексте или представленное на иконе животное включаются в эти символические ряды.

Само таинство причастия, которому предшествует мистическое раздробление «агнца», вполне может интерпретироваться как делегирование субъектности всему человечеству. Ритуалы крестных ходов, освещения вод на Крещение (равно как и любой молебен с водосвятием) или благословение четырех сторон света на Воздвижение прекрасно вписываются в представление о *тотальной сакральности мира*. Мир освящается самим божественным присутствием — Иисус Христос, Святой Дух, Божья Матерь и святые угодники неизменно пребывают в нем, хранят его, следят за ним, приходя на помощь нуждающимся и исправляя то, что выходит из строя.

Второй уровень субъектности, с точки зрения полноценного православного богословия, представляют собой ангелы — как те, которые считаются благими и небесными, так и те, которые пали вместе с дьяволом. Народное сознание не всегда четко проводит столь строгое различие между Творцом и его творениями (к которым относятся и ангелы), поэтому здесь важнее не природа субъектности, но сам факт признания бытия развоплощенных и наделенных волей умов — ангелов, невидимых существ. Человек в целом относится к такой же категории лишь с тем отличием, что он наделен еще и телесной оболочкой, которой нет у ангелов. Ангел — это невидимый человек, а человек — видимый ангел. Ангел, дух и есть *нозмический субъект* в контексте христианского мировоззрения — он непосредственно связан с конкретной личностью (в частности, ангел-хранитель, даваемый во время обряда крещения). Если Христос есть субъект абсолютный, и именно он учреждает души людей как проекции своей нозмической интенциональности, то человеческий субъект и его полюс, ангел, представляют собой более равновесную модель. Это равновесие описывается через расщепление гештальта личного ангела еще на две сущности — на ангела-хранителя и на сопровождающего человека беса, своего рода «личного дьявола».

Деление ангелов на две противоположные категории вытекает из аполлонической вертикальной природы христианства. Здесь мы имеем дело с версией иранской по своим истокам теомехии¹, то есть битвы сил Света с силами Тьмы, вокруг которых поляризуется все творение и между которыми растягивается ось Вселенной и семантика истории. Так, ангелы — как невидимые субъекты — не просто распределяются вдоль общей космической вертикали, но делятся на два антагонистических лагеря: небесные ангелы, к которым и относится личный ангел-хранитель, представляют собой армию *воинов Света*, под началом архистратига Михаила, а павшие ангелы — армию *сынов Тьмы*, во главе которой стоит Сатана или Люцифер. В народной традиции тема падения ангелов становится фундаментальным элементом в этиологии духов низшего порядка — прежде всего Воды и Земли, к которым относятся большинство привычных для

¹ Дугин А.Г. Ноомехия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

крестьян «нозмических субъектов» — домовые, лешие, овинные, дворовые (Земля) и водяные, русалки (Вода). Считается, что этими духами стали ангелы, упавшие с Небес, но «застрявшие» в тех или иных топосах земной поверхности. Остальные пали еще глубже — под Землю, в Преисподнюю, где и пребывает Сатана. Как правило, они называются совокупно «бесами» или «чертями». Слово «бес» восходит к праславянскому *běsъ*, а от него к индоевропейской основе **bhōi-*, «бояться», и соответственно, **bhoidho-* «внушающий страх», «страшный». Этимология слова «черт» менее очевидна¹, а сближение со словом «черный» (чертей обычно представляют черными и грязными — прямое указание на их хтоническую и, точнее, гипохтоническую природу) явно основано на народном толковании. По одной из версий, в основе понятия о «черте» лежит древнеславянское представление о «черте» и «черчении» в смысле гадания о судьбе, в ходе которого проводилась символическая межа по полю². Совокупно низшая часть «ангелов», сопряженная с донными структурами космоса, идентифицируется как «нечистая сила», «падшие духи», а противостоящие им ангелы («крестная сила»), наделяемые птичьими крыльями, белым цветом и световидным обликом относятся к Небу и высшим областям творения³.

Так, христианство привносит аполлоническую эксклюзивность в структуру сакрального космоса. Это видоизменяет представление славянских крестьян, дополняя его дуалистической напряженностью и несвойственной им вертикальностью, но в то же время сама сакральность, основанная на нозмической субъектности, остается прежней. Нозмический субъект получает возможность открыться в любой точке мира: низшие области связываются с «падшими духами» и с почти нейтральными гештальтами домовых или овинных, а верхние, менее акцентированные ранее, — с небесными ангелами. К ангелам близко стоят и фигуры святых, подчас оказывающиеся еще более близкими к людям, чем сами ангелы, представляя собой яркие архетипы армии Света, «крестной силы».

В целом горизонтальная дионисийская модель в христианской оптике становится более вертикальной и дуалистически заостренной, но ее сакральность полностью сохраняется. *В каждой точке мира субъектность может дать о себе знать* — спонтанно и внезапно, в одних случаях, предсказуемо и контролируемо — в других. К ангелам и святым обращаются в молитве, надеясь на помощь и заступничество. Бесов и чертей в разных обликах, как правило, поминают в случае неудач, гнева или

¹ Якубович И.С. Славянский чертежник: этимология слав. *čьгъ 'черт' // Вопросы языкового родства. Т. 14. 2016. № 3 — 4. С. 279 — 291.

² Если развить эту мысль, то можно сближить образ «черта» с греческими мойрами, ткущими судьбу человека, или с балтийскими лаймами. В этом случае гештальт черта можно проследить вплоть до образов гипохтонических матриархальных могуществ, заведующих роком. Тогда становится яснее связь «чертей» с обрядом гадания. Дугин А.Г. Ноомакия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

³ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильворг, 1903.

специальных коддовых операций, считающихся официально недопустимыми и порицаемыми.

В некоторых систематизациях все стихии — Земля, Вода, Воздух и Огонь — могут нести в себе субъектность падших духов. С Землей и с Преисподней связаны все те ангелы, которые последовали за Сатаной в его восстании, и эта зона является наиболее очевидной территорией дьявольского присутствия. Соответственно, окрашивается и область Леса, традиционного антагониста крестьянской деревни. Черты могут обитать в Воде (водяные и их аналоги). В Воздухе они представляют собой «воздушных бесов», обитателей вихрей, «бесов полуденных». В образе «огненных змеев» они сопрягаются и со стихией Огня. Сюда же относится символизм подземного «адского огня».

Небо находится над всеми стихиями, и эта сфера соответствует ангелам Света. Там же пребывают святые. А в центре Неба находится престол самого Бога. Светлые силы также могут вторгаться в жизнь и ее события, влиять на стихии, спасать от катастроф, исцелять и в целом аффектировать действительность самыми разными способами. При этом и черты, и ангелы становятся элементами прямого онтического опыта — не абстрактными концепциями, но сущностями, с которыми крестьянин в определенные моменты сталкивается, соотносится, встречается, вступает в коммуникации и отношения. *Невидимые умы составляют часть жизненного мира русского крестьянина, что и делает этот мир персонализированным, живым и открытым.* Каждое действие, событие, предмет или явление соотносится с этой открытой онтологией присутствия, делающей экзистирование чрезвычайно насыщенным, живым и отчасти непредсказуемым, поскольку вместо механических закономерностей действительность разворачивается как напряженная и многомерная игра/борьба умных и волевых начал.

Народные элементы в монашестве

Народная онтология Земли, вероятно, существенно аффектировала и такую область аполлонического Логоса, как монашество. Связь монашеской традиции с этой онтологией и в том числе со структурами нозмического субъекта можно проследить в следующих аспектах монашеской практики:

- борьба с «*падшими духами*», то есть с негативным полюсом, на который расщепляется нозмический субъект дионисийского траекта, а это и есть основа умного делания;
- стремление *уйти в недоступные места*, которые сопрягаются с образом Матери-Земли, превращающейся в духовной традиции в гештальт Матери-Пустыни;
- стремление жить *в самой земле* — в землянках или пещерах, чем и являлись первые русские монастыри;
- *уподобление существам земли*, что в контексте христианской аскезы воспроизводит древние обряды посвящения, в ходе которых риту-

альная грязь, а подчас обрядовое облачение в лохмотья и тряпье играли важную символическую роль.

Борьба с «падшими духами», которые стоят у истоков прилогов и помыслов, возникающих в душе и, если их не побороть и не отогнать, постепенно пробуждающих страсть, ведущую ко греху, является основой монашеской практики как таковой. В другом томе «Ноомахии» мы задаемся вопросом, как такая чрезвычайно архаическая идея могла проникнуть в возвышенную эллинскую культуру, в которой складывалось христианство, и приходим к выводу о решающем влиянии египетской традиции, сохранившейся в такой форме в эллинистическом контексте раннего христианства¹. В русской же среде нозмический субъект, конституируемый прежде всего в низших стихиях, — Воде и Земле, — давал для этого прекрасную культурную и даже онтическую основу. Христианство лишь этически поляризовало имманентное присутствие хтонических персон, постулируя императив борьбы с ними и расценивая их влияние, возникающее в ходе интерсубъектного взаимодействия, как «страсть» и «грех», нарушающие автономность души, призванной к взаимодействию другого рода и порядка — прежде всего с великим субъектом Иисусом Христом, Истинным Богом и Истинным Человеком, а также с небесными ангелами и святыми. Так, христианское монашество делало траектную интенциональность жестко полярной: имманентная ориентация и направление вниз экзистенциального внимания, «заботы» (*Sorge* Хайдеггера) считалось грешным и порицаемым, а обращение к Богу, Небу, святым и ангелам — спасительным и благодетельным.

Очевидно, что в крестьянском быту столь строгой черты между этими двумя ориентациями не проводилось. При всей солидарности с монашеством и небесным вектором и при всем благочестивом согласии с отвержением темных ангелов в целом крестьянское бытие было *менее дифференцированным*. Само бытие-к-свадьбе, основанное на интеграции противоположностей — в том числе мертвых и живых, мужчины и женщины (а в обряде зверя и человека с учетом брачного символизма Медведя) и т. д., — уже было компромиссом по сравнению с монашеским *целомудрием* и, более того, субъектным бытием-к-смерти, отличающим именно аполлонический Логос². Но сама карта действительности в русской традиции благоприятствовала развитию монашества, где траективность создавала основополагающие предпосылки для «умного делания», то есть для «борьбы умов» (одним из полюсов которой были «падшие умы» — бесы) в контексте базового монашеского опыта.

Родство образа Земли с пустынножительством точно отмечал Г.П. Федотов. Так, в частности, он писал:

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

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

Христианизируясь, подчиняясь закону аскезы, мать-земля превращается в пустыню — девственную мать, спастись в которую идет младой царевич Иосаф.

Научи меня, мать пустыня,
Как Божью волю творити,
Достави меня, пустыня,
К своему ко небесному царствию.

Похвала пустыне является одной из очень древних тем монашеской литературы Востока и Запада. Но ее развитие в русском стихе подчеркивает особые интимные черты в отношении русского народа в красоте земли. Действительно, красота пустыни — главная тема стиха, который так и начинается в некоторых вариантах:

Стояла мать прекрасная пустыня.

Так как краса пустыни — девственная, весенняя, не плодоносящая красота, то она сообщает святость материнства весне:

Весна, мать красная.
Красота пустыни безгрешна; она сродни ангельскому миру:
Тебя, мать пустыня,
Все архангелы хвалят.
Во тебе, мать пустыня,
Предтечий пребывает.

Не даром пустыня и отвечает «архангельским гласом».

Святая красота, утешая пустытника, настраивает на тихие, светлые думы:

Есть честныя древа —
Со мной будут думу думать;
На древах есть мелкие листья,
Со мной станут говорить;
Прилетят птицы райския
Станут распевать...

Это райское состояние пустытника только оттеняет суровость его телесной аскезы. Житие в пустыне жестокое:

Тут едят гнилую колоду,
А пьют воду болотную.

Но и такая жизнь сладка царевичу, прельщенному красотой пустыни:

Гнилая колода
Мне паче сладкого меда¹.

Федотов справедливо замечает, что гимн Земле — настолько красочный и сочный, что за аскетической метафорой и даже за контрастом лишений (гнилая колода, болотная вода) проступает предельно насыщенная сакральностью глубинная онтология, где хтоническое преобразуется в небесное, а страдания — в счастье.

¹ Федотов Г.П. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). С. 72 – 73.

С.Д. Домников тонко схватывает этот парадокс, который он, так же как и Федотов, выводит из сакрального культа Земли, свойственного русской крестьянской традиции в целом и принятого монашеством как важнейшая сторона христианского кенозиса (κένωσις). Монах стремится к минимализации своей личности, чтобы освободить место духу. Так, он готов *слиться с Землей*, раствориться в пустыне, чтобы сделать свое сердце и свой ум, освобожденные от всего человеческого, местом Богоявления, нового рождения. Но в русском контексте это соответствует древнейшим архетипам метафизики Земли — и отчасти *грязи*. Так, Домников пишет:

Выражение религиозного чувства проявляется в физическом ощущении себя частью земли, ее куском, сколком, в сознании сыновьего долга перед ней. (...)

Внешне это выражалось в уподоблении человека земле, стремлении стать землей не только символически, но и физически. Именно такой идеал святости преобладает в русской агиографии.

Уже в первые века русского христианства этот идеал воплощается в традиции создания пещерных монастырей и земляных киновий. Житие святого Феодосия Печерского, канонизированного в 1108 году первым после страсотерпцев князей Бориса и Глеба, содержит первое изображение такого рода подвига. Еще в мирской жизни Феодосий избрал для себя символом подвижничества ношение «худых риз», усугубляя наготу неумыванием и полным забвением телесного естества, уподобляемого земле. (...)

Исаакий, житие которого составлено в XI веке, избрал «житие крайнее». Его подвиг — наиболее яркий образец и пример «земляного» существования. Он живет в рытой пещере величиной в четыре локтя, облаченный в сырую козью шкуру, ссыхающуюся на его теле. Питается Исаакий одной просфорой, которую ему через день предает Антоний через узкое оконце. Безвылазно пребывая в земле, мучимый бесами, которые являются ему в ангельском облики и доводят его до беспамятства, «он почти мертв, и его едва не схоронили как мертвого»¹.

Все особенности такой аскезы явно напоминают «земляное посвящение» архаических сельских общин. Стремление углубиться в земные норы, отсутствие одежд, культ грязи, «немытого» тела (подвиг «неумывания») являются характерными признаками того, кто стремится слиться со стихией Земли, войти в нее и стать причастным к токам ее бытия. Неслучайно здесь употреблено выражение «земляное существование», то есть речь идет о русской народной форме инициатического экзистирования. Очень важно, что русский аскет Исаакий из Киево-Печерского монастыря в своей пещере сталкивается именно с *бесами*, являющимися в форме *ангелов*. Это смешение обнаруживает сущностное единство экзистенци-

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 98–99.

ального опыта — конституирования нозмического субъекта. В архаической крестьянской культуре дифференциация нозмического субъекта не является проблемой; она может быть намечена, но может и вообще отсутствовать. Для христианской картины мира такое пренебрежение к идентификации внешнего ума, духа, неприемлемо. Этика монашества считает более полезным принять ангела за беса, чем беса за ангела. Первое не грех, но ошибка, а второе может привести к настоящему греху. Но в целом задачей отныне становится «различение духов» (διάκρισις). Если ранее опыт сакральной Земли мыслился нейтрально, то в монашеской практике он требует усилия по рассечению двух аспектов ожившей нозмы. Но вся структура опыта Земли сохраняется вплоть до деталей.

Сходные мотивы — прежде всего связанные с ритуальной грязью и ношением ветхих одежд — мы встречаем позднее с XIV века в феномене русских юродивых¹, представляющих собой еще одно направление особого «хтонического» благочестия и аскетического парадоксализма.

Обратная интенциональность и умное делание

Тема «различения духов» (διάκρισις) может быть соотнесена с народным мировоззрением, основанном на феноменологическом методе. Классическое описание последовательных стадий происхождения греха в монашеской традиции сводится к следующей схеме. Падший дух (черт, бес и в конце концов сам дьявол) атакует человеческую душу извне, и вектор этой атаки называется «прилогом». Он производит уже внутри души *помысл*, то есть спровоцированную мысль. Если человек не прогоняет помысл сразу, то происходит *сочетание* с ним, а дальнейшее проникновение помысла в глубь души рождает *сложение*, пока наконец не перерастает в *страсть*. Страсть — это уже состояние самой души, ее волнение и обращенность к какой-то негативной, с христианской точки зрения, греховной цели — похоти, жадности, ненависти, лжи, зависти, краже, убийству и т. д. Когда страсть утвердится в душе, она ищет подходящего случая, чтобы перейти от потенциальности к актуальности и произвести *грех* — действие, направленное на область внешнего мира, находящуюся уже вне души. Так от бесовского прилога до осуществленного человеком греха проходит полный цикл душевных состояний и действий.

Соответственно, целью монаха является противостояние не просто греху как действию, но *всему процессу его зарождения*, что и составляет основу *духовной брани*, непрерывного противодействия воле и атакам падших духов. В этом противостоянии душа человека нуждается в помощи и поддержке, которую она черпает от силы Света — от ангелических умов, но прежде всего от самого Бога — Иисуса Христа и всей структуры божественной Пре-

¹ Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005; Прыжов И.Г. Нищие и юродивые на Руси. СПб.: Авалонъ; Азбука-Классика, 2008.

мудрости и божественного Промысла. Без помощи сверхчеловеческих моществ человек не способен одолеть дьявольское вторжение.

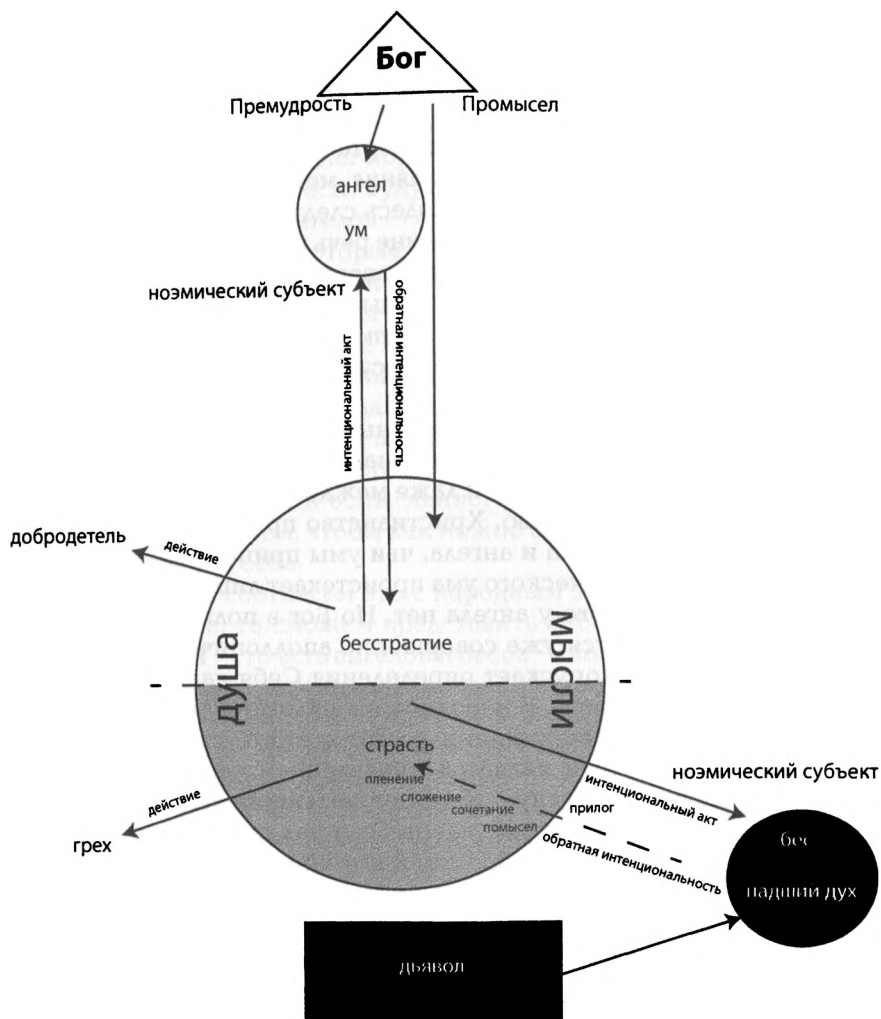
Монашеская практика называется «умным деланием» потому, что вся ее структура представляет собой процессы, протекающие *внутри* области ума. Бесовский прилог порождает *помысел*, то есть особую форму мысли, и, в сущности, бесы, будучи павшими ангелами, и есть *мысли*, *умы*, поскольку природа ангелов — это природа ума. *Мыслям-бесам* противостоят *мысли-ангелы*, которые поддерживают душу в бесстрастном состоянии, позволяющем ориентировать мыслительный процесс — через молитву и пост — к высшим целям вплоть до созерцания Нетварного Света. Но и само созерцание является *умным*, и природа Нетварного Света есть сияние божественной *Премудрости*. К области ума принадлежит и *Промысел*, который вдохновляет и просвещает и ангельские *умы*, и человеческий *ум*, и даже атаки бесов (*падших умов*) оказываются необходимой частью глобального нозтического процесса, предустановленного — замысленного и осмысленного — Промыслом. Цель человеческого ума состоит в том, чтобы как можно ближе подойти к Промыслу, отразить его в самом себе.

Если теперь мы соотнесем это с народным экзистенциализмом русского крестьянства, то сможем представить себе *онтологический статус* внешних умов — то есть ангелов и бесов — как нозмические субъекты, конституируемые интенциональным актом души. Только в отличие от монашеской традиции сама душа или ее аналог мыслится в народном сознании не как нечто индивидуальное, но коллективное, общинное, как бытие и мышление *интегрального Предка*.

Здесь, однако, мы можем заметить интересное явление, которое можно назвать «*обратной интенциональностью*», о чем мы уже говорили. Если в ходе интенционального акта конституируемая нозма представляет собой не объект, но субъект, то этот субъект — ангельский или дьявольский — также выступает как *полюс интенционального акта*, а сама человеческая мысль становится полем траекта, где перекрещиваются *две интенциональности* — прямая человеческая и обратная, исходящая от нозмического субъекта. В этом случае процесс возникновения страсти и, в конце концов греха, описывается *дейтельной интенциональностью самого черта*. Именно это и является объяснением природы греха, отраженной в фундаментальном по своей философской значимости простонародном выражении «черт меня дернул» или «черт попутал», призванном объяснить источник и основание какого-то предосудительного поступка или совершенного греха. С точки зрения «бесовской интенциональности», нозмическим субъектом является на сей раз сам человек, который становится все более и более объектным, по мере того, как воля черта в его душе крепнет и подчиняет себе ее структуры, что и выражается в страсти и далее в грехе. Так, черт как нозмический субъект по мере усиления этой субъектности, укрепившись в ней, сам в свою очередь кон-

ституирует временную личность грешника. Грешник так и объясняет акт совершения греха — это не он сам, как душа, совершает грех, это черт действует через него, а его сопротивление оказывается либо слишком слабым, либо вообще парализованным. Поэтому не человек совершает грех, а сам грех как интенциональный акт черта совершает *сам себя*. Только это и делает возможным сам акт *покаяния*, метаной (μετάνοια — то есть дословно «изменения сознания»), и здесь следует обратить внимание на то, что в греческом изначальном термине речь идет именно о «сознании», «мысли» (νόος), то есть о движениях, совершаемых умом и внутри ума. Отрекаясь от страсти и осуждая обратный интенциональный акт черта, конституирующий внутри души сам *геиштальт грешника*, человек возвращается к себе, восстанавливая в траекте субъектность, то есть сдвигая его снова ближе к собственному центру.

Однако этот двойной интенциональный акт разворачивается *не только* между человеком и чертом. Нечто аналогичное происходит и между человеком и небесным ангелом и даже между человеком и Промыслом, Божественной Премудростью. Христианство при этом уравнивает нозмический статус человека и ангела, чьи умы принципиально одинаковы, а затемнение человеческого ума проистекает лишь из наделенности человека телом, которого у ангела нет. Но Бог в полноценном христианском учении мыслится уже совершенно аполлонически и трансцендентно и поэтому не допускает определения Себя как пусть высшего, но нозмического субъекта. В народной же религии или в народной феноменологической интерпретации религии этого, однако, полностью исключить нельзя, что и является проявлением самой *дионисийской природы*. Прямую и обратную интенциональность в отношении ангела принять можно, и в этом случае победу над помыслами, страстями и грехом можно приписать к обратной интенциональности ангела-хранителя или отдельного святого, что сводится к утверждению, что и добродетель души производит не сама по себе, а действуя под влиянием светлых ангельских умов или доброй воли святых. Но в отношении Бога и Его Промысла речь идет уже о более *однонаправленном* акте, где преобладает не обратная интенциональность нозмического субъекта (пусть даже величайшего), но *прямая интенциональность* Бога как такового, который и конституирует человеческую душу как нозму, и снова в форме нозмического субъекта, поскольку Бог творит человеческую душу — равно как и ангельский ум — абсолютно *свободной*. Отсюда вытекает фундаментальное положение о необходимости полного смирения перед лицом Бога: его смысл в том, чтобы человек не становился преградой на пути божественного Промысла, божественного ноззиса, но по мере возможности отражал его процессы, надеясь на благодатный дар сопричастности ему. В таком случае истоком всякого благого поступка и всех добродетелей (любви, целомудрия, благочестия, смирения, поста, молитвы, верности, жертвенности, справедливости, чистоты, бесстра-



Структура монашеского умного делания в сопоставлении с народной феноменологией ноэтического субъекта

ствия и так вплоть до святости) является не человек, но сам Бог — как своего рода интентор¹, Радикальный Субъект² интенционального акта, а человек оказывается в положении его субъектной нозмы, которая лишь со смирением стремится не мешать Божьей воле свершиться. Это и отражено в главной христианской молитве «Отче наш»:

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия.

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

Да будет воля Твоя¹.

Эти же слова произносит сам Христос в своем молении о чаше («Обаче не моя воля, но Твоя да будет»²) и Пресвятая Богородица, в ответ на слова архангела Гавриила («Се раба Господня, буди ми по глаголу твоему»³). В этом случае мы имеем дело уже не с экзистенциальной философией и народной феноменологией, но с аполлонической апелляцией к трансцендентному, однако, и здесь определенный нозтический переход вполне возможен, что, вероятно, многое объясняет в истории русского монашества, подчас включавшего в себя элементы народного мировоззрения в том случае, когда они не противоречили догматическим основам православного учения.

Очевидно, что в чистом виде крестьянское сознание такого жесткого дуалистического и антагонистического различия между умами (небесными и падшими ангелами) не проводит, тонко сводя христианскую вертикаль к горизонтальной топике народной культуры. Но нозтическое сходство в любом случае очевидно и является своего рода *общим знаменателем*, позволяющим человеку из простонародья относительно легко вступать на монашескую стезю и укрепляться на ней, а самим монахам — прежде всего старцам — становиться духовниками не только других монахов, но мирян всех сословий.

Богородица: русская философия Матери

В отношении христианского образа Девы Марии крестьянское мировоззрение раскрывается во всем своем могуществе. Дионисийская парадигма — в отличие от аполлонической — уделяет женскому началу огромное внимание. Мир русского крестьянина есть прежде всего мир Земли. Это — *материнское пространство*, из которого человек происходит, в котором и с которым он живет, и в которое он возвращается. Небесная вертикаль не разрывает этой континуальности, но представляется ее полюсом, ее световым центром, ее Сыном. Отсюда естественное для русского народного христианства сближение трех Матерей — Небесной Матери Девы Марии, Матери-Сырой Земли и земной женщины. Федотов пишет:

В добре своем, как и в красоте своей, мать-земля не выпускает человека из своей священной власти. В кругу небесных сил — Богородица, в кругу природного мира — земля, в родовой социальной жизни — мать являются, на разных ступенях космической божественной иерархии, носителями одного материнского начала. Их близость не означает еще их тождественности. Певец не доходит до отождествления Богородицы с матерью-землей и с кровной матерью человека. Но он недвусмысленно указывает на их сродство:

¹ Евангелие от Луки. Гл. 11:2. Евангелие от Матфея. Гл. 6:10.

² Там же. Гл. 22:42.

³ Там же. Гл. 16:38.

Первая мать — Пресвятая Богородица,
 Вторая мать — Сыра Земля,
 Третья мать — как скорбь приняла¹.

Эти три Матери составляют единый гештальт, не тождественный, но и не различный. Структурирование этого гештальта качественно отличается от нозмического субъекта. Мать не конституируется, не оживляется экзистенциальной интенциональностью; она онтологически первична и не зависит от ориентации внимания, от вектора заботы (*Sorge*). Она и есть сама интенциональность, сама Забота, то есть не акт и его последствие, а фундаментальная *структура*, где всякий акт есть лишь один из возможных маршрутов внимания. *Мать есть всегда, всегда была и всегда будет*. Она окружает субъекта со всех сторон — во времени (в прошлом, настоящем и будущем) и в пространстве (снизу, вокруг и сверху). Три Матери — это три принципиальных измерения онтологии, делающие бытие объемным, всеохватывающим. *Мир и человек существуют не в пустоте, они существуют в Матери*. Мать и есть сакральность, но не в ее *действительном*, а в ее *возможном* выражении.

Федотов проницательно замечает:

Переходя к народной космологии, к силам земным, мы сразу же сталкиваемся с их сверхприродным, священным характером. В сущности, мы имели бы право говорить о божественности и небесных и земных сил, не теряя из виду некоторой пограничной линии, которая проходит между божественно-церковным и божественно-природным миром. Что эта линия проходит не между Богом и тварным миром или Богом и человеком, видно из божественного положения Богородицы и полубожественной природы святых².

Это чрезвычайно важное замечание Федотова, подводящее вплотную к теме Софии, которую мы будем рассматривать позднее. В крестьянском космосе разделительная линия между Творцом и творением не имеет обоснования в самой глубинной природе Логоса, поскольку Логос Диониса не знает необратимой и эксклюзивной трансцендентности. «Божественно-церковное» и «божественно-природное», по выражению Федотова, при всем их отличии принадлежат не двум параллельным онтологиям, но одной-единственной, и единственность и общность этой онтологии ярче всего проявляется в фигуре Матери. Речь идет не о хтонической и гипохтонической Кибеле, но о *Матери мира* или *Матери-мире*, то есть о непрерывности бытия, где крайние полюса — Небеса и могила, бессмертие Сына и смертность человека — заплетены в неразделимую ткань русской святости. Снова, как в классической онтологии Диониса, важна не ось верх/низ, но горизонтальный круг — центр/периферия. В центре, безусловно, Бог, Сын, Иисус Христос. Но круг — это не пустота, не ней-

¹ Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). С. 78.

² Там же. С. 65.

тральная зона, а Его Мать, и Мать всеобщая — Земля, Женщина, мир как таковой, круговращение — полное и совершенное — священной жизни.

Федотов точно описывает различие между греческим и русским стилем в образных связях между главными фигурами христианской традиции и космическими феноменами. Он пишет:

Греческое православие знало персонификацию мира: царя-космоса, который изображается в короне под апостолами на иконе Пятидесятницы. Этому мужескому и царственному греческому образу соответствует русский — женский. Из всего космоса личное воплощение получает только мать-земля¹.

То, что здесь сказано о греческом, вполне можно распространить и на аполлонический Логос русской государственности, поскольку политическая элита, в отличие от крестьянства, скорее всего следовала именно за византийским толкованием — царь-космос — небесный прообраз патриархальной государственной вертикали. Для русского княжеского и даже монашеского (в богословском срезе) субъекта космос — это государство, Отец, тогда как для народа (крестьянства) космос — это Земля, Мать. При этом Мать — особая личность. Более того, она менее личная из всех, будучи всеобщей, не ограниченной, не столько проявленной и акцентированной, сколько предполагаемой и подспудной. На ней держится все, из нее рождается Сын, Бог, хлеб, жизнь. Она рождает всякую личность, содержа в себе эту животворную мощь, но при этом в отличие от царя-космоса или солярной вертикали она не выступает от самой себя, ей чужд любой персонализм и любая эксклюзивность.

Эта идея ярко выражена в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам»², который повествует о том, как Божья Матерь вместе с архангелом Михаилом и ангельским войском посещает ад, где мучаются грешники. И хотя наказания грешники получают в полном соответствии с божественной справедливостью — за свои грехи и преступления, Богородица так жалеет их, что обращается к Богу с мольбой вопреки всему помиловать их — помиловать всех тех, кто такой милости не заслуживает. При этом она упрекает святых и даже ангелов в том, что они не молят Бога о том же самом, довольствуясь соблюдением порядка и справедливости. *Любовь Божией Матери — выше любого порядка и любой справедливости.* Это не патриархальная вертикаль, но женская любящая всеобщность, целостность, которая страдает от боли любого существа, каким бы ничтожным и даже преступным, грешным оно ни было. В Богородице говорит *крестьянская правда*, устроенная принципиально иначе, чем правда государственная — Русская Правда киевских князей. Богородица молит Бога о том, чтобы милость и добро превзошли справедливость и порядок и чтобы сама световая вертикаль и однонаправленность светового

¹ Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). С. 71.

² Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб.: Наука, 2004.

луча были замкнуты в кольцо любви и прощения. В этом состоит сущность крестьянского православия — это *религия Любви, а не справедливости*, всевещающей полноты, а не жесткой иерархизации, отсекающей ненужное и вторичное — пусть даже с полным на то основанием.

Поэтому личность Богородицы следует понимать в особом смысле и строго отличать от патриархальных версий и их нозмических аналогов в жизненном мире крестьянского космоса. Ее личность в определенном смысле *предлична*, она предваряет собой возможность всякой личности, но при этом она сама как что-то отдельное и обособленное как раз и не выступает. В Богородице нет ничего исторического и конкретного. Каждая богородичная икона — это одна из граней бытия, имеющего неограниченное число наклонений и горизонтов.

Катастрофа русского народа и ее осмысление

Народное христианство складывается в ходе христианизации крестьянской культуры без какой бы то ни было отчетливой формы. В первом томе трилогии, посвященной Русскому Логосу¹, мы рассматривали как различные фигуры древнеславянского пласта приобретали христианские черты в образах святых и в цикле календарных праздников, как решались соотношения полов и как бытие-к-свадьбе отражалось в годовых земледельческих циклах. Во втором томе этой трилогии² мы описали отражение народного христианства в различных духовных течениях — от старообрядчества до русских сект (прежде всего хлыстовства и скопчества). Здесь же нас интересует другой аспект этого явления, связанный с тем, что можно назвать «экзистенциальной философией русского народа» или «крестьянской феноменологией».

Привнесение аполлонической вертикали в принципиально горизонтальный дионисийский горизонт проходило постепенно и было растянуто во времени. Самой эффективной философской стратегией со стороны крестьянского Логоса было мягкое *включение* христианских сюжетов в циклическую аграрную феноменологию — в цикл *мистерии зерна* и биполярную интенциональность траекта. Именно это мы наблюдаем в толковании основных догматических сюжетов и фигур христианской религии в народно-церковном календаре, в духовных стихах и песнях. Здесь аполлоническая небесная вертикаль принимается, интегрируется, но... за счет герменевтического *сглаживания* заложенных в ней с необходимостью эксклюзивных оппозиций, разрывов и необратимой дифференциации целостности. Ярче всего это выражено в «Хождении Богородицы по мукам»: крестьянский Логос восстает против бесконечности адских мук — вполне заслуженных и справедливых, но неприемлемо жестоких, опрокидывающих своей строгой линейностью саму сущность тонкой игровой диалектики дионисийского начала. Популярность это-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

го апокрифа, равно как и сходных с ним сюжетов, еще не говорит об оформленной позиции, о сформулированной альтернативе, о религиозно-философском протесте. Этого протеста нет, есть лишь робко обозначенный намек на расхождение двух этик, причем крестьянская этика в силу своей гибкости и склонности к частичному эвфемизму (режим драматического ноكتюрна) предпочитает настаивать на своей интерпретационной работе косвенно, подспудно, через глубинную преданность Богородице, Земле и миру, то есть через устойчивое сохранение самого русского крестьянского субъекта и органически присущей ему культуры. Официальная Церковь отвечает на это списками «отреченных книг», осуждением народных обычаев, отдающих язычеством, и стремлением привести крестьянское сознание к религиозно-государственным (греко-византийским) аполлоническим стандартам. Но перед непомерностью задачи по искоренению Логоса Диониса власть чаще всего опускала руки, довольствуясь порицанием и сожалением о «темноте народной».

Мы видели во втором томе трилогии «Русского Логоса»¹, что этот процесс герменевтического обмена осуществлялся прежде всего в среде сельского священства, которое состояло из выходцев из крестьянского сословия, то есть из членов деревенских общин, но, с другой стороны, было уполномочено государством и Церковью выступать носителями христианской религии, культуры и обрядности. Здесь-то и происходила встреча русского Аполлона с русским Дионисом. Ее местом была среда сельского священства, занимавшего низшую ступень в церковной и государственной иерархии, но, с другой стороны, представлявшего мыслящую элиту крестьянства, вовлеченную в книжную, богословскую и отчасти философскую культуру. Работа этого сословия и представляла собой многовековые усилия по *гармонизации* двух Логосов, что и было, собственно говоря, процессом *постепенного конституирования народного христианства*. Из этой среды крестьяне черпали свои представления о христианской религии, но те же сельские попы привносили в церковную традицию и многие архаические мотивы, основанные на крестьянской феноменологии. Поэтому здесь наибольшей популярностью пользовались апокрифы, книги с сомнительным, с точки зрения чистой ортодоксии, содержанием, а также прямо еретическая литература. Здесь складывались духовные стихи и песни.

Постепенно, однако, аполлонический Логос внедрился в народное христианство настолько глубоко, что сумел разомкнуть его устойчивую и органическую цельность. Это стало *критической точкой в истории русского крестьянства*. С какого-то момента практики эвфемизации и робкого, но чрезвычайно упорного инклюзивизма, утратили эффективность вплоть до той степени, что некоторые свободные концы уже не смогли быть связанными, а утраченное единство — восстановлен-

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

ным. Траект неумолимо размыкался, заставляя сознание крестьянина выйти из состояния экстатической дионисийской дремы. В другом месте¹ мы определили это как *вторжение линейного времени в цикл крестьянской вечности*. Если рассмотреть мистерию зерна и годового символизма его сева, созревания, жатвы, превращения в хлеб и нового сева как аналог Элевсинского таинства, то разрыв непрерывности приводил к *проекции базового сценария на историческую ось*, на которой так настаивало государство. Так, история коснулась среды русского крестьянства и поставила его перед вызовом: *дать философский ответ на ситуацию, которая для самой структуры народного Логоса была катастрофической*.

Относительно того, когда именно в русской истории случилось это *событие*, единого мнения не существует. Наиболее выразительным критерием является процесс закрепощения крестьян, развитие помещичьего строя и подъем дворянства. При этом в XVI веке можно заметить первые признаки этого процесса, а в середине XVII века и с началом XVIII он становится очевидным и уже полностью завершенным. Следовательно, он приходится на период, прилегающий с обеих сторон временной шкалы к Смутному времени и моменту избранию новой династии Романовых на смену правивших до этого Рюриковичей. Можно заметить, что правление Рюриковичей при всем изменении Логоса Аполлона, которое мы рассматривали ранее, соотносится с сохранением в русском крестьянстве базовых мировоззренческих структур в целом нетронутыми, а также с успешной адаптацией крестьянским Логосом христианства (и государственных установок) без существенных искажений своей структуры, тогда как накануне Смутного времени начинают набирать силу разрушительные процессы, не прекратившиеся и после того, как на Земском соборе русский народ не просто выступил важнейшей силой в преодолении катастрофы, но и стал учредителем новой династии, казавшейся в глазах русских именно «народной». Польские противники Романовых называли Михаила Федоровича (1596 — 1645) «казацким царем». Несмотря на огромное и беспрецедентное значение Земского собора 1613 года, он никак не изменил общего вектора на разрушение крестьянского традиционного общества под нарастающим воздействием все более агрессивного — и одновременно все менее аполлонического — государства.

Закрепощение крестьян наглядно проявилось в окончательном отказе от «Юрьева дня»². Домников пишет об этой эпохе в целом:

Весь XVII век с его смутами, крестьянскими и городскими волнениями, сменой правителей и династий, с глобальными социальными изменениями, вызванными бурным хозяйственным развитием страны, рефор-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

мой церкви и установлением крепостничества воспринимался народом как катастрофа¹.

В духе диалектической структуры народного экзистенциализма ответ на катастрофу был двойственным. Одна часть народа продолжала не замечать истории даже тогда, когда это было, казалось бы, далее невозможным. Другая приняла *эсхатологию*, признала утрату онтологической гармонии и заняла *гностическую* позицию в отношении окружающей действительности, то есть прежде всего в отношении власти. Но и те, кто продолжали не замечать катастрофы и делать вид, что «ничего не произошло», и те, кто встали на эсхатологическую стезю (это и есть проекция Элевсинской мистерии на историю), нарушили баланс крестьянской архаической (то есть изначальной, истоковой) философии. Ни те, кто продолжали якобы следовать Логосу Диониса с его инклюзией, ни те, кто внутренне отвергли эту стратегию, встав на обостренно гностический путь, не были более носителями фундаментальной крестьянской культуры. Народный Логос *качественно изменился* — причем в обоих случаях. Но при этом, изменившись, он отчасти и сохранился, продолжая существовать в новых формах и в новых пропорциях.

Сакральность усиленно изгонялась из крестьянского мира, сама феноменология Земли была агрессивно расчленена, и предпосылки для бытия Ветра-Субъекта и внутренней общинной свободы ликвидировались как таковые (в частности, через постепенное все большее и большее закрепощение крестьян). В такой критической ситуации эвфемизация режима драматического ноктюрна была более недостаточной. Сам идеал Царства Земли², норматив дионисийско-аполлонического строя, который был логическим выводом из феноменологического мировоззрения, становился невозможным, а государство усилением своего давления и жестокостью прямого насилия не оставляло даже минимальной возможности для того, чтобы увернуться от его репрессивных стратегий. Следует заметить, по мере того, как государство обостряло свои атаки на народ, оно также меняло свою природу. *Строго параллельно закрепощению крестьян проходила модернизация самой государственности*, расширение области западного влияния и переход от Логоса Аполлона к Логосу Кибелы, который восторжествовал на самом Западе в Новое время. С обратной стороны (с позиции крестьянства), настаивать на эвфемизации означало также *изменить* ноологическую структуру. Чтобы не замечать остроты удара, драматического ноктюрна было уже недостаточно; отныне эвфемизм должен был становиться все более и более радикальным, что смещало режим в сторону мистического ноктюрна³ или, с ноологической точки зрения, в сторону Логоса Кибелы. *Титанизм Царей-Антихристов, сам по себе родственник Кибеле, провоцировал смещение крестьянского мировоззре-*

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 424.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

ния в направлении гипохтонического толкования гештальта Великой Матери. Так был намечен переход от цивилизации Деметры к чарам Кибелы. Стараясь никак не реагировать на катастрофу, выбравшая эту стратегию часть русского крестьянства все равно подверглась фундаментальному парадигмальному сдвигу. Не приняв вызова времени вообще, эта стратегия вела к чистой утрате вечности, что обуславливалось забвением об онтологическом значении фундаментальной потери.

Вторая стратегия состояла в оценке исторической ситуации как момента прихода Антихриста. Ярче всего это нашло свое выражение в феномене старообрядчества. Мы описали его в контексте Логоса Аполлона как реакцию московско-византийской идеологии на модернизацию и вестернизацию, сопряженные с титанизмом, материализмом и гештальтом Кибелы. Здесь же мы можем рассмотреть это же явление с позиции крестьянства, которое играло в старообрядческом движении главную роль.

Домников так описывает это явление:

Истоки самой смуты виделись как происки сатаны. Воцарение Лжедмитрия виделось как начало вторжения нечистого, воспылавшего завистью и ненавистью к Святой Руси. (...)

В эпоху церковной реформы сторонники старой веры видели происки лукавого в деятельности патриарха Никона. Инок Авраамий в «Христианском щите веры...» бросает упрек царю Алексею Михайловичу: «Как ты прелсти лукавый враг и лстец Никон, мучитель, а не учитель твой? Яко змия Еву прелсти лукавством своим и из рая изгна, тако хобот сатанин отторже ты, пресветлую звезду, от тверди церковныя и поверже ты на зельное мудрование».

Змей, покусившийся на «пресветлую звезду», подобен мифическому змею, пожирающему солнце. Однако, избавленный от космологического контекста, этот образ рисует картину перевернутого мира, где небом и властью над землей завладел князь преисподней¹.

Эти замечания очень точны, поскольку отмечают переход от космологического контекста к истории, где сакральная драма годового цикла становится периодом линейной длительности. Этот период является «зимней» частью более обширного цикла, но отныне сама цикличность, став исторической, оказывается проблематичной, не гарантированной, травматической. То, что гарантировано в мистерии, не гарантировано в истории².

Отсюда и «перевернутый мир», который у старообрядцев приобретает явное сходство с гностическими учениями. В перевернутом мире Небо перестает быть прямолинейным синонимом Света, истины, блага. На нем правит не Бог, а его противник, вышедший из глубин земли. Образ воина, поражающего дракона, перевернулся — *гракон на коне, поражает пав-*

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 424 – 425.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

шего героя. Конечно, старообрядчество не доходит до обобщений, выдвинутых гностиками, о том, что «мир создан злым демиургом», но в эсхатологическом периоде во времена прихода Антихриста пусть на время, но создается «перевернутый мир», в котором всецело правит дьявол.

Это касается прежде всего государства и Церкви, то есть собственно Неба в представлении народа. Никон и Алексей Михайлович (второй Романов на троне), отступив, по мнению старообрядцев, от истины, сами стали пособниками Антихриста. Древняя связь гештальта царя с гештальтом Змея, а города — с Лесом и Преисподней, теперь получила *историческую иллюстрацию*.

Эти мотивы отражены в духовном стихе, называемом «Голубиная книга», который имеет, с одной стороны, многие архаические черты, а с другой, отражает ряд классических старообрядческих тропов. Последние его строфы несут в себе глубокий дуализм:

Возговорил Володимир-князь:
«Ой ты, гой еси, премудрый царь,
Премудрый царь Давыд Евсеевич!
Мне ночесь, сударь, мало спалось,
Мне во сне много виделось:
Кабы с той страны со восточной,
Кабы с другой страны со полуденной,
Кабы два зверя собиралися,
Кабы два лютые собегалися,
Промежду собой дрались-билися,
Один одного зверь одолеть хочет».
Возговорил премудрый царь,
Премудрый царь Давыд Евсеевич:
«Это не два зверя собиралися,
Не два лютые собегалися,
Это Кривда с Правдой соходилися,
Промежду собой бились-дрались,
Кривда Правду одолеть хочет.
Правда Кривду переспорила»¹.

Противостояние двух зверей, — с юга и востока — увиденных «князем Владимиром», русским аспектом Вселенского монарха (Навуходоносора или Адама) во сне, означает, по толкованию «пророка Давыда», дуалистическое столкновение двух антагонистических начал. «Правда побеждает Кривду», вероятно, следует толковать, как указание на победу христианства. Но далее наступает катастрофа.

Правда пошла на небеса
К самому Христу, Царю Небесному;

¹ Голубиная книга. Русские народные духовные стихи. XI – XIX веков. С. 41 – 42.

А Кривда пошла у нас вся по всей земле,
По всей земле по свет-русской,
По всему народу христианскому.
От Кривды земля восколебалася,
От того народ весь возмущается;
От Кривды стал народ неправильный,
Неправильный стал, злопамятный:
Они друг друга обмануть хотят,
Друг друга поесть хотят¹.

Правда (Христос) уходит на Небо. Это означает и Вознесение, и одновременно отступление духовного центра, сокрытие великого субъекта. *Без субъекта Земля утрачивает свою структуру, свою онтологию.* Поэтому оставшаяся Кривда начинает захватывать Землю, качественно меняя ее бытие. Домников указывает на то, что в этом стихе видна прямая связь между народом и землей.

«Народ» есть «земля» — крестьянское сознание объединяет их, традиционно отождествляя социальные процессы с продолжением единого космогонического акта².

Так, носители дионисийского начала оказываются поколебленными в своей устойчивой феноменологии. В перевернутом мире мягкая эвфемизация более не действует. Небо и Земля подменены, их сущность пронизана Кривдой. Соответственно меняется и крестьянский Логос, вынужденный в данном случае выступать как защитник аполлонической вертикали, *противопоставленной* государству и Церкви, эту вертикаль утратившим. Поэтому и в данном случае экзистенциальная философия резко меняется, приобретая дуалистические, жестко дифференцированные черты, а старообрядческая идеология отличается совершенно не свойственным русскому крестьянству радикализмом, решительностью и протестной однозначностью. Не случайно во время крестьянских восстаний и войн именно старообрядческие круги станут их идейными вдохновителями.

Таким образом, под давлением государства в ходе XVII века произошла ноологическая и философская катастрофа, расчленившая органичную и сохранявшую свою устойчивость в течение долгих веков, а вероятно и тысячелетий, идентичность русского крестьянина. *Народное христианство* качественно исказилось, но при этом не стало ближе к греко-византийскому — аристократическому — стилю, поскольку само государство именно в это время начало стремительно терять свою аполлоническую вертикаль, а старообрядцы сочетали защиту московской идеологии с радикальным эсхатологическим протестом, требующим от них полного отторжения «перевернутого мира».

¹ Голубиния книга. Русские народные духовные стихи. XI—XIX веков. С. 42.

² Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 424.

Не менее значительны, хотя и менее заметны, были ноологические сдвиги в той части русского крестьянства, которая предпочла «не замечать» происходящего, стараясь по-прежнему подвергать спускаемые сверху директивы государства и Церкви привычной эвфемизации. В данном случае это сдвигало Логос Диониса в сторону Логоса Кибелы, а Царство Земли незаметно превращалось в Царство Преисподней. Это происходило по мере утраты в народе сакрального центра, субъектности, и смещения траекта в сторону ноземы настолько, что сознание начинало структурироваться с позиции взгляда *объекта на субъект*. А это и есть фундаментальная установка материализма и Логоса Кибелы. *Конформизм с государством, смещавшимся в сторону Антихриста, означал нечто совершенно иное, нежели адаптацию греко-византизма к сакральной феноменологии устойчивого и гармоничного мира.*

Так, в эпоху качественного измерения государственного Логоса (Аполлона) произошло столь же существенное и принципиальное изменение Логоса народного (Диониса). И если государственный Логос с расколом и особенно с Петром под влиянием европейского Модерна утратил связь с солярным вертикальным православием, то крестьянский Логос также сместился с оси народного христианства в сторону гипохтонической Кибелы или эсхатологически «гностического» протеста.

Так, русская народная философская ортодоксия уступила место разнообразным (философским) ересям. Разрушение цельности онтологического и гносеологического горизонта коснулось и тех, кто ушел в раскол, и тех, кто остался лояльным церковным и политическим властям. На этом фоне синдромом *гетеродоксального дионисийства* с уклоном в Логос Кибелы стал подъем русского сектантства.

Хлысты: гетеродоксальный дионисизм

Глубокая трансформация крестьянской философии и, соответственно, народного образа мира отразилась в таком явлении, как *русское хлыстовство*. О хлыстовском субъекте мы достаточно подробно говорили во втором томе трилогии, посвященной Русскому Логосу¹, но некоторые фрагменты, касающиеся соотношения хлыстовства с Логосом Диониса, мы воспроизводим ниже. Мы называем хлыстовство «гетеродоксальным дионисийством», потому что, с одной стороны, эта духовная ересь стремилась сохранить и еще более акцентировать некоторые стороны собственно народной идентичности в ее *экстатической сакральности*, двухполюсном имманентизме, инклюзивной онтологии и расширенной антропологии, что можно рассматривать как преемственность Логосу Диониса, а с другой стороны, параметры и тезисы хлыстовства нарушали тот уникальный баланс между *христианским вероучением* в его греко-византийской — официальной версии — и собственно *народным*

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

экзистенциализмом, который составлял глубинную основу народного христианства и который удерживался от эксплицитной формулировки определенных воззрений и идей, входивших в прямую конфронтацию с догматической структурой христианства. Хлысты не колебались провозгласить определенные взгляды, которые существовали в народном христианстве подспудно, но сам процесс прямого выражения того, что оставалось на уровне параллельной герменевтики и дионисийского понимания, в ярких формулах, менял всю структуру Логоса, искажал его пропорции, придавал отдельным элементам гипертрофированные черты. Важно, что становление хлыстовства проходило как раз в то время, когда и сам государственный Логос подвергался фундаментальной трансформации, стремительно утрачивая традицию московского византизма и более того с Петром и саму аполлоническую вертикаль. Государство теряло свою ортодоксальную идеологию, и соответственно, народ — в лице хлыстов — также уклонялся в ересь. Но если в случае государства речь шла об отступлении от Логоса Аполлона, то в случае хлыстов — от народного христианства и Логоса Диониса.

Главным элементом хлыстовской философии стал *эксплицитный имманентизм*. Имманентизм, как мы видели, составляет основу феноменологии, жизненного мира, что лежало в основе философии русского крестьянства. Поэтому хлыстовские взгляды не были чем-то совершенно искусственным и чуждым этой философии. Но в народном христианстве сакральная онтика никогда не выражалась в таких формулах, которые могли бы напрямую опровергать православную догматику. Замечания Г.П. Федотова об отсутствии резкой грани между Творцом и творением и инклюзивном характере образа Богородицы точно описывают такую онтологию, где трансцендентный аспект включен в имманентность. Но в случае хлыстов резкая грань между Богом и миром не просто отсутствует, она *эксплицитно отрицается*.

Так, в истоках хлыстовства мы видим фигуру *крестьянина* Костромской губернии Даниила Филипповича¹, который объявляет самого себя «Богом-Отцом»².

Историк русских ересей П.И. Мельников-Печерский (1819—1883) передает сведения об этой фигуре:

В Стародубской волости, в приходе Егорьевском, говорят хлысты, на гору Городину, среди ангелов и архангелов, херувимов и серафимов, в огненных облаках, на огненной колеснице, сошел с небес во всей славе своей сам «господь Саваоф». Силы небесные вознеслись назад в небо, а «Саваоф» остался на земле, в образе человеческом, воплотясь в Да-

¹ Точные годы жизни не известны, но считается, что первое откровение он получил в 1645 году в Стародубской волости Муромского уезда. По верованиям самих хлыстов, он родился в 1600-м, а умер ровно в сто лет в 1700 году.

² *Высоцкий Н.Г.* Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей Божиих». М.: Синодальная типография, 1917.

ниле Филипповиче. С того времени Данила Филиппович перестал быть человеком, а сделался «живым богом». Он стал называться «верховным гостем», «превышним богом», «богатым гостем». Признававшие его живым богом стали именоваться «людьми божьими». Так называют себя хлысты; так называют себя нередко и «белые голуби»¹.

Утверждение о воплощении «Бога-Отца» напоминает богомильские общины, руководители которых также почитались «воплощениями Лиц Святой Троицы»². Однако в отличие от богомилов, считающих возможным воплощение «Бога Саваофа» многократным, Данила Филиппович признавался хлыстами единственным «воплощением Бога-Отца». Однако статус «Христа» он передал своим последователям, первым из которых был также крестьянин — Иван Тимофеевич Суслов (? — ок. 1718). То, что оба основателя хлыстовства были выходцами именно из крестьянской (а не городской) среды, ясно указывает на его народные корни.

Данила Филиппович провозгласил начало «царства Святого Духа», когда священные книги будут более не нужны, и людям отныне предписывается жить по особым правилам, включающим запрет спиртного и брачных отношений, и почитать Данилу Филипповича как «Бога», а его преемника Ивана Тимофеевича Суслова, как «Христа». Впрочем, по учению хлыстов, в каждой общине могут открываться свои «Христы» и даже «Богородицы», «так как Дух веет, где хочет», и для него ничего невозможного нет. Противники секты упрекали ее членов в групповых радениях оргиастического характера, и если критики были правы хотя бы отчасти, то экстатические обряды хлыстов, сочетающие молитвы, глоссоластию (говорение на языках), верчение, танцы и ритуалы эротического характера, могли представлять собой развитие некоторых дионисийских тенденций, вынесенных из контекста органического экзистирования крестьянской общины.

Отдельные элементы хлыстовства подчеркивают его дионисийские черты. Так, Мельников-Печерский приводит текст крайне странной хлыстовской страды:

Какъ не золотая трубушка жалобненько вострубила,
Ой да жалобненько, жалобненько,
Восставали, восставали духи бурные,
Заходили, заходили тучи грозные...
Соберемтесь-ка мы, братцы, во единъ во соборъ,
Мы посудимте, порядимте такую радость:
Ужъ вы вѣрные, вы избраннные,
Вы не знаете про то, вы не вѣдаете,
Что у нас нынѣ на сырой землѣ понадѣлалось:
Катаетъ у насъ в раю птица,

¹ Мельников-Печерский П.И. Белые голуби // Мельников-Печерский П.И. Собр. соч. Т. 6. СПб.: Издание товарищества А.Ф. Маркс, 1909. С. 305 — 306.

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

Она летитъ,
 Во ту сторону глядитъ,
 Да гдѣ трубушка трубитъ,
 Гдѣ самъ Богъ говоритъ:
 Ой Богъ! Ой Богъ! Ой Богъ!
 Ой духъ! Ой духъ! Ой духъ!
 Накати, накати, накати!
 Ой Егà, ой Егà, ой Егà!
 Накатилъ, накатилъ,
 Духъ святъ, Духъ святъ!
 Царь духъ, Царь духъ!
 Разблажился,
 Разблажился
 Духъ святъ, Духъ святъ!
 Ой горю, ой горю,
 Духъ горитъ, Богъ горитъ,
 Свѣтъ во мне, свѣтъ во мне,
 Святъ духъ, Святъ духъ,
 Ой горю, горю, горю,
 Духъ! Ой Егà!
 Ой Егà, ой Егà, ой Егà,
 Евое!
 Духъ Евой, дух Евой, дух Евой...¹

Самая большая странность заключается в том, что страда заканчивается глоссолалией, где «бог» или «дух» призывается в именах «Егà» и «Евое». Если первое имя еще можно интерпретировать как искажение библейского «Иегова», то второе точно соответствует дионисийскому возгласу, издаваемому вакханками и вакхантами во время празднеств Диониса. И в этом случае и загадочное «Егà» можно прочесть как искаженное «Иакх!». Остается только гадать, привнес ли хлыстам эту деталь какой-то обращенный ими образованный помещик (что подчас случалось и что стало, позднее в частности, основой сюжета повести Андрея Белого (1880 – 1934) «Серебряный голубь»²) или это спонтанное совпадение.

Здесь также можно увидеть удивительную связь между тем, с чего начинались дионисийские праздники в Древней Греции — то есть со слышимого вакханками «зова Диониса»³ — и звуком «золотой трубы», который слышат хлысты. Как вакханки бегут навстречу «зову Диониса» в горы, откуда он раздается, так и хлысты направляются навстречу «золотой трубе». И также в обоих случаях происходит определенная *сакральная одержимость*, *possessio* или *δακνοβολήψία*, которую хлысты описывают как «накат духа». Приблизительно так же происходило «вселение Диониса».

¹ Мельников-Печерский П.И. Белые голуби. С. 353 – 354.

² Белый А. Серебряный голубь. М.: Азбука, 2014.

³ Кереньи К. Дионис. Прообраз неискажаемой жизни.

Важно обратить внимание и на обращение к *духу*, а также к роли воздуха, *ветра*, который поднимался, судя по свидетельствам очевидцев, во время хлыстовских радений, когда хлысты вращались крутами то посолонь, то вокруг своей оси, то перебегая крест на крест из угла в угол под ритмичные хлопки ладоней и топот ног во все убыстряющемся ритме. При этом от женских платьев и от свободных мужских рубах, которые от скорости раздувались, поднимался настоящий ветер, да и сами движения во многом имитировали ветер или вихрь. Таким образом, мы снова сталкиваемся с крестьянской метафорой Ветра, которая, на сей раз, проявляется в еретической форме хлыстовского субъекта. Этому соответствует и идея вечности, гротескно и буквально отраженная в хлыстовстве в представлении и постоянном присутствии «Бога», «Христа», «Духа» и «Богородицы» *среди* людей и *вместе* с людьми в самом прямолинейном смысле. С этим связано и поклонение хлыстов друг другу *в молитве на человека*, который считался живой иконой, воплощенным образом Божиим, то есть прямой манифестацией *эйдоса*¹.

Хлыстовство появляется тогда, когда русская крестьянская община переживает глубокий духовный, социальный и философский кризис. Новые секты представляют собой искусственное образование, пытающееся воспроизвести дух сельской общины в неестественных условиях. Община хлыстов в отличие от органичной общины русских крестьян представляет собой «специализацию», искусственное соединение прежде разрозненных, расчлененных элементов. Это *воссозданное* целое, тогда как крестьянская община — целое *естественное и изначальное*. Для хлыстов субъектом является «Данила Филиппович», историческая личность, тогда как для крестьян этим тотальным субъектом является Предок, второй полюс двойной спирали, а в христианском контексте Бог Сын. Здесь происходит нечто аналогичное выделению из общины отдельных компонентов, в которых развиваются преимущественно строго определенные — специальные — навыки, что мы видели у истоков ремесел и в феномене обособления сельских колдунов и ведьм. Хлысты — это также плод специализации, но их особенность состоит в том, что они стремятся сохранить и искусственно воссоздать общинную цельность, которая в масштабе всего народа вступает в полосу тяжелого кризиса и упадка.

Еще одной вполне народной чертой является недоверие к книжной культуре и обращение к Духу. Особенно важно, что это отвержение книжности происходит ровно в то время, когда *рукописная традиция сменяется печатной*. Рукописная книга была более духовной, спонтанной, более органичной. Печатная книга — безжизненная и казенная, абстрагированная от стихии духовной жизни. Поэтому вместо печатных книг Данила Филиппович призывал читать только одну книгу «Книгу Святого Духа», о которой в хлыстовском стихе говорилось:

¹ Мельников-Печерский П.И. Белые голуби.

Книга золотая,
 Книга животная.
 Книга голубиная —
 Самъ сударь Духъ Святой¹.

В этом мы можем легко распознать яркое проявление *Ветра-Субъекта*², который подспудно ориентировал жизненный мир крестьянина. По своим характеристикам Ветер как наглядная метафора Духа близок к структуре траекта, а само действие ветра — его порывы, его способность менять ориентацию, его голос и его невидимое могущество — точно соответствуют интенциональному акту. Так, именно Дух становится главным полюсом хлыстовской экстатической философии.

Мельников-Печерский передает содержание хлыстовского учения о Духе:

В тайнике всякой души есть «начаток духа божия», говорят хлысты, и если кто таинственно умрет и «спогребется Христу крещением в смерть», то есть по предутотовительном умерщвлении воли и плоти низойдет в самого себя, тот услышит в себе внутреннее слово духа божия, говорящее в нем, и в глубине души своей найдет царствие божие, которое «внутрь нас есть». Кто услышит в себе этот голос «внутреннего евангелия», тот таинственно воскрес. С той минуты он делается «храмом божьим, и дух божий живет в нем», с той минуты он, «умерший (таинственно), оправдится от греха», сделается безгрешным, и тогда ему как «праведнику закон не лежит», тогда он «несть во плоти, но в душе, понеже дух божий живет в нем»³.

Такой сценарий соответствует классическим формам христианской мистики, обращающей внимание верующего на внутренний мир. На перенесении ума из головы в сердце построены исихастские практики. Такие хлыстовские взгляды выглядят особенно экстравагантно в атмосфере XVIII века, когда официальная Церковь полностью оставила мистическое богословие и под влиянием католицизма и протестантизма подвергла само христианское учение рационализаторской цензуре.

Хлыстовские песни сохранили многие архаические сюжеты и формы древней народной поэзии; они насыщены типичными оборотами и метафорами, отсылающими к культуре духовных стихов и апокрифических текстов. Хлысты почитают святых — особенно как раз главных народных — святого Николу, святого Егория, пророка Илию, а также архангела Михаила, которого считают своим предводителем. Продолжают хлысты и русский культ Богородицы. В одном из приводимых Мельниковым-Печерским хлыстовских стихов изложен сюжет о том, что Бог Отец воскресил Христа по просьбе Богоматери, уподобленной райской птице (крайне архаичная метафора), или даже, что это сделала *она сама*:

¹ Мельников-Печерский П.И. Белые голуби. С. 305.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Мельников-Печерский П.И. Белые голуби. С. 318 — 319.

Сама матушка царица
Прилетѣла, райска птица,
Христа на крестъ убирала,
Сама смертью умирала,
Саваофа упросила,
Сына божья воскресила¹.

Все эти черты свойственны русскому народному христианству в целом и продолжают структурные линии русской экзистенциальной философии. Эта философия сущностно имманентна. Главное отличие хлыстовства состоит в том, что оно придает этой имманентности *буквалистский* характер и превращает тонкую герменевтику в новый догмат, противопоставляя его ортодоксальной традиции, которая, это следует признать, в эпоху расцвета хлыстовства была фундаментально искажена и в официальной Церкви. Как мы видели, у старообрядцев, которые хоть и пытались сохранить древнерусскую традицию в полной неприкосновенности (не меняя в ней «ни единого аза»), она тем не менее также исказилась, поскольку сами новые условия *бытия-в-катастрофе* с необходимостью требовали от русских новаторских ответов и реакций на вызовы. Но если старообрядцы — особенно крайние — ответили на катастрофу тезисом о том, что «Церковь на небо ушла» (тезис Спасова согласия, нетовцев), повторяя почти дословно высказывание из «Голубиной книги» о том, что «правда на небо ушла», то хлысты сделали прямо противоположный вывод: Небо спустилось на Землю и вошло в хлыстовскую общину, став *тайной Земли*.

Старообрядцы, уверенные в наступлении последних времен и состоявшемся приходе Антихриста, ждали скорого конца света, который должен был покончить с «перевернутым миром» и восстановить истинные онтологические пропорции, но уже за пределом земной человеческой истории. Хлысты также имели развернутую эсхатологию. Но если для старообрядцев конец Святой Руси необратим, а впереди человечество ожидает лишь Страшный Суд, и в такой ситуации остается лишь сохранять статус субъекта на личном уровне, стараясь вопреки всем обстоятельствам стоять на стороне истинной веры и древней традиции, то у хлыстов отвержение телесного мира компенсируется экстатической экзальтацией радений и параллельно идеей об *отсутствии принципиальной дистанции между человеческим духом и Богом*. Если человек сумеет преодолеть плоть, он способен напрямую стяжать божественность, которая пребывает с обратной стороны от видимого мира. И эта возможность становится *жизнеутверждающим* сечением хлыстовского дуализма. Телесный мир и его прямые воплощения в государстве и внешней Церкви — это темница плоти, в которую заключена всемогущая стихия духовной жизни, способная сделать конкретными любые религиозные фигуры и образы. Священное перестает быть недоступным и далеким и становится близким и данным непосредственно. Если

¹ Мельников-Печерский П.И. Белые голуби. С. 345.

понять, что мир мертв, мы поймем, что Бог — жив, так как Он — жизнь, и тогда вскроется, что Он внутри нас, и что мы — это Он, считают хлысты.

Отказываясь от материального веселья, пищи и брака, хлысты в экстатическом радении получают веселье, пищу и брак в духовном измерении, что для них означает прямую причастность к божественной жизни.

Хлысты не создали последовательной политической философии и не сформулировали внятного отношения к российской политической действительности. В отличие от категорических формул старообрядцев, хлысты продолжали древнюю практику тактического конформизма, также представлявшую собой искусственную и формализованную версию герменевтического перетолковывания, свойственного народной философии. Так, хлысты внешне изображали полную лояльность официальной Церкви, посещали богослужения и стремились ни в чем не отличаться от остальных прихожан. Их радения проходили тайно, и также в тайне хранились все данные о членах секты. Но если органичная сельская община искренне интерпретировала православные догмы на свой лад, хлысты просто делали вид, что принимают их, внутренне отвергая и заменяя своими собственными имманентистскими представлениями. Именно это и делало их гетеродоксией в отношении народного христианства (а не только официальной Синодальной Церкви).

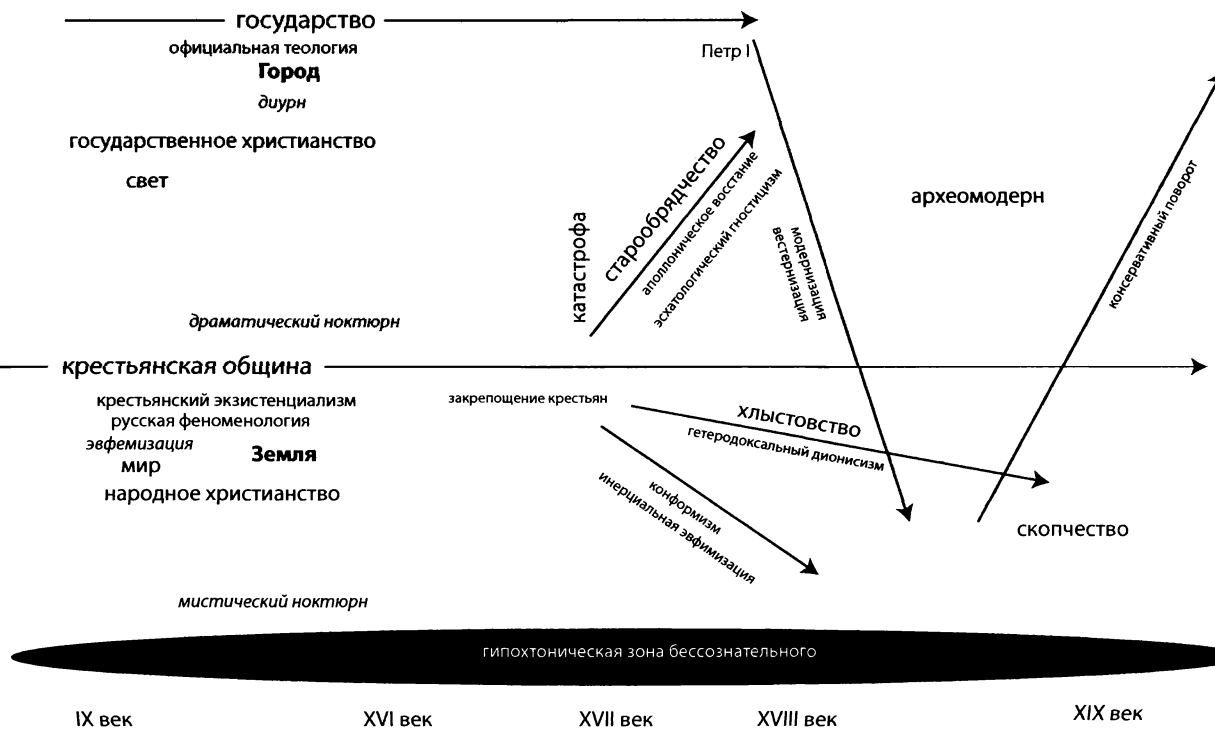
В хлыстах можно увидеть своего рода *модернизацию* крестьянской философии. Здесь еще сохраняются некоторые типичные архаические черты — феноменология, Ветер-Субъект (траект), буквальное толкование метафор, свободное обращение к апокрифам, и сам Дух является в определенном смысле здесь нозмическим субъектом. Но в то же время опорой такой философии является более не культурная цельность крестьянской общины, объединенной традициями, истоками, единством структур хозяйственной деятельности, и что быть может важнее всего, *брачными узами*, устанавливающими систему свойства и родства практически между всеми жителями деревни или даже нескольких деревень, а *искусственный коллектив*, подбирающий членов из разных деревень и мест (включая города), не объединенный общим трудом и доктринально отказывающийся от сакральности брака — то есть от бытия-к-свадьбе, составляющей основу крестьянской экзистенции. При этом хлыстовская секта не является и монашеским братством, а аскеза в ней сочетается с бурными эротическими ритуалами. Гетеродоксальность хлыстовства состоит в том, что мы имеем дело не с традицией, но с ее *симулякром*, хотя в основе такого симулякра лежат многочисленные элементы, взятые из духовной жизни русского народа.

Важно заметить, что именно в среде хлыстов зарождается такое явление, как *скопчество*, отчасти продолжающее традиции хлыстовства, но с ноологической точки зрения, представляющее собой уже яркое проявление Логоса Кибелы. Так, гетеродоксальный дионисизм становится прелюдией к подъему в русском сектантстве гипохтонических матриархальных мотивов, относящихся уже к совершенно иному контексту.

Логос Аполлона

Логос Диониса

Логос Кибелы



Граф ноологической трансформации в эпоху катастрофы

Глава 20. Концептуализация Земли

Обнаружение народа

Народ как самостоятельное явление был «обнаружен» официальной культурой в конце XVIII века под влиянием романтических тенденций в Западной Европе. Русское дворянство XVIII века стремилось во всем подражать Европе, где романтические тенденции стали набирать силу. Европейский романтизм — и прежде всего германский¹ — обращался к народным традициям и обычаям, собирал фольклор и мифы, пытался реконструировать древнейшие периоды истории европейских народов. Кроме того, под влиянием демократических тенденций и буржуазных преобразований европейского общества в эпоху раннего Модерна внимание официальной культуры смещалось от правящих сословий (аристократии и клира) к европейскому простолудию, который постепенно включался в социально-политические процессы, приобретая новые права и увеличивая свою субъектность. Это сопровождалось становлением европейского национализма, где некоторые сформированные на этнической почве образы, сюжеты и темы становились элементами идеологии, призванной сплотить атомизирующееся буржуазное общество² и учредить искусственную идентичность — нацию, отдельную от наций соседних народов Европы, проходивших начиная с XVII века аналогичные трансформации. Следуя за Европой, русская знать также увлеклась романтическими тенденциями и стала воспевать сельскую идиллию и интересоваться народной культурой.

Так, в начале 80-х годов XVIII века в России в типографии масона Н.И. Новикова (1744 – 1818) впервые вышло в свет 10-томное собрание русских народных сказок³, а в 1804 году появился сборник русских былин, исторических, лирических песен и духовных стихов⁴, записанных на Урале у крестьянских сказителей Киршей Даниловым (1703 – 1776). С этого времени исследование народных традиций стало всеобщей тенденцией и в первой половине XIX века приобрело системный характер. Так, младшим братом славянофила И.В. Киреевского Петром Васильевичем Киреевским (1808 – 1856) было выпущено 4-томное собрание русских песен⁵. Другой выдающийся исследователь фольклора И.П. Сахаров опубликовал «Сказания русского народа о семейной жизни своих

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

² Gellner E. Nations and nationalism. Ithaca: Cornell University Press, 1983; Anderson B. Imagined Communities. London; New York, 2006. См. также: Дугин А.Г. Этносоциология.

³ Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI – XVIII века). Ленинград: Наука, 1971.

⁴ Данилов К. Древние российские стихотворения. СПб.: Тропа Троянова, 2000.

⁵ Киреевский П.В. Песни. Вып. 1 – 4. М.: Типография Александра Семена, 1860 – 1862.

предков»¹. Позднее другой специалист по русской народной традиции А.Н. Афанасьев (1826—1871) предпринял попытку систематизировать собранные на тот период сказки и сказочные сюжеты² и свести их к общей схеме, предложенной им в обобщающей работе «Поэтические воззрения славян на природу»³. Так народные представления о Боге, мире, человеке истории, смерти и т. д. становились объектом тщательного изучения.

В литературе сказочные мотивы находили отражение у писателей и поэтов романтического направления — В.Т. Нарезного⁴ (1780—1825), в частности, в сборнике «Славянские вечера», отчасти предвосхищающем знаменитые «Вечера на хуторе близ Диканьки»⁵ Н.В. Гоголя (1809—1852), К.Н. Батюшкова⁶ (1787—1855), М.Н. Закошкина (1789—1852)⁷, В.А. Жуковского⁸ (1783—1852), Г.Р. Державина⁹ (1743—1816), Н.А. Львова¹⁰ (1753—1803). Кульминацией этого процесса стали знаменитые сказки А.С. Пушкина¹¹.

Одна из первых версий русской истории, в которой дается представление о русских как о «нации», куда включаются не только высшие сословия, но и народ, была разработана выдающимся русским писателем Николаем Карамзиным (1766—1826)¹².

Народные представления и сказания, а также попытки обосновать модель российского национализма по аналогии с европейскими теориями привели к тому, что народ с начала XIX века стал рассматриваться как одна из составляющих русского общества, что контрастировало с предшествующими эпохами, где официальная идеология большого значения крестьянству не придавала. Теперь ситуация менялась кардинально, что постепенно повышало актуальность тематики освобождения крестьян

¹ Сахаров И.П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. СПб.: Гуттенбергова типография, 1836—1837.

² Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 5 т. М.: Терра — Книжный клуб, 2008.

³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения. М.: Современный писатель, 1995.

⁴ Нарезный В.Т. Избранное. М.: Советская Россия, 1983.

⁵ Гоголь Н.В. Вечера на хуторе близ Диканьки: Повести, изданные пасишником Рудым Паньком // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем: В 23 т. Т. 1. М.: Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН; Наследие, 2001.

⁶ Батюшков К.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Художественная литература, 1989.

⁷ Закошкин М.Н. Собр. соч.: В 12 т. СПб.: М.: Издание товарищества М.О. Вольф, 1901.

⁸ Жуковский В.А. Собр. соч.: В 4 т. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1959.

⁹ Державин Г.Р. Сочинения: В 9 т. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1876.

¹⁰ Львов Н.А. Опыт о русских древностях в Москве. Драматургия. Поэзия. Искусствоведческие труды и переводы. М.: Русский импульс, 2009.

¹¹ Пушкин А.С. Сказки. М.: Олма Медиа Групп, 2015.

¹² Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. СПб.: Военная типография Главного штаба Его Императорского Величества, 1816—1817.

от крепостной зависимости и вообще учет его экономического и даже политического положения в обществе.

В этом контексте одним из самых ранних примеров заботы о народе и даже прямого противопоставления народа государству мы видим в творчестве Александра Николаевича Радищева (1749 — 1802), который еще в конце XVIII века под влиянием европейских демократических идей и прежде всего доктрин Жан-Жака Руссо¹ (1712 — 1778), воспевавшего образ «добротого дикаря», противопоставленный аристократической цивилизации, основанной на отчуждении и насилии, создал внушительное произведение «Путешествие из Петербурга в Москву»², где описывал бедственное и жалкое положение русских крестьян, самодурство помещиков и репрессивный характер отношения государства к своему народу. Этим была намечена линия позднейшего *противопоставления народа и государства*, которая получила свое развитие в феномене русского народничества и в учении Л.Н. Толстого (1828 — 1910).

В целом в контексте романтизма народные верования и традиции приобретали значение культурного достояния и становились темами и примерами для подражания в произведениях искусства русской аристократии, а с другой стороны, народ — пусть и весьма условно представленный — постепенно осмыслялся как одна из составляющих *национального целого*.

Община осмысляется как субъект

Под влиянием славянофильской философии, переосмыслившей значение древних традиций, архаического уклада и народного начала, эта тенденция получила дополнительное развитие. Пристальное внимание к культурной и экономической жизни крестьян привело к тому, что *крестьянская община* была осмыслена по-новому — как главный социальный и хозяйственный (отчасти и правовой) институт крестьянской жизни. Эта община и была основой земства, Земли, то есть той части России, куда входило подавляющее большинство ее населения. Киреевский, Хомяков, но особенно К. Аксаков обратили внимание на то, что крестьянская община представляет собой уникальное явление русской жизни, которое во многом и объясняет особенность русской идентичности, основные параметры русской культуры и отчасти саму структуру русской истории. Для Хомякова именно крестьянская община стала органической основой *общины церковной*, а в условиях земства эти две формы социального объединения целиком совпадали — население деревни и было чаще всего церковным приходом, причем неотъемлемой частью и общины, и прихода был сельский священник (как правило, потомственный).

¹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998.

² Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. М.: Детская литература, 1970.

К. Аксаков в своих трудах шел дальше других славянофилов в осмыслении самобытности русского крестьянства, постепенно формулируя представление о том, что крестьянский космос и бытие общины имеют совершенно самостоятельную и полностью автономную структуру, имеющую совершенно *иную* природу и *иное* устройство, нежели политическая и идеологическая жизнь высших сословий. В целом все славянофилы были сторонниками гармоничного сочетания русской *государственности*, которая, по их представлениям, должна была вернуться к аполлоническим идеалам Древней Руси, к катехонической функции монархии и мессианству Московского царства, с *земством*, воплощающем в себе устои жизни русского крестьянства. Но у Константина Аксакова, равно как и у его брата Ивана, согласных с этой идеей гармонии, мы видим постепенное смещение основного внимания именно к крестьянской идентичности. К. Аксаков является той гранью, где крестьянство начинает восприниматься не просто как объект или продолжение княжеского субъекта, что в той или иной степени характерно для русского Логоса Аполлона, но как *самостоятельный и полноценный субъект*, по многим параметрам качественно отличный от аристократического. Так, у Аксакова славянофильская философия обнаруживает Логос Диониса, который и является герменевтическим ключом к корректной интерпретации того объема материалов народной культуры, который был накоплен, опубликован и частично систематизирован в XIX веке. «Народность» триады графа Уварова становится не просто распыляемым лозунгом или элементом искусственной конструкции российского «национализма», но чем-то большим — открытием особого самобытного крестьянского Логоса — Логоса Диониса.

По мере углубленного исследования крестьянской общины стало все ярче проявляться принципиальное различие русских и населения стран Западной Европы. Если на уровне элиты это отличие состояло прежде всего в православии (в противовес католичеству и протестантизму), греческой доминанте (в противовес латинству) и в византийской идеологии (в противовес папизму), то на уровне крестьян и простолюдинов в целом оно имело иную природу, лишь отчасти сводимую к противоречиям официальной идеологии. Русский народ, в отличие от западноевропейских народов, — в силу разнообразных и многоуровневых факторов — не ассимилировал представление об аристократическом субъекте и его Логосе столь же глубоко и полно, как они, сохранив нетронутыми чрезвычайно архаичные модели экзистирования, то есть особый и отдельный Логос. Вероятно, и у истоков западноевропейского крестьянства можно обнаружить сходную архаическую картину, но особенность исторического развития стран Западной Европы (в том числе и латинство, папизм, схоластика и т. д.) привела к тому, что общинная идентичность крестьян там была раздроблена, и низшие слои европейского общества в ходе феодализма и особенно в эпоху подъема

буржуазии постепенно заимствовали в полной мере те формы сознания, которые преобладали у европейских политических элит. Это вело к изменению статуса субъекта, который переставал быть общинным и сакральным и становился индивидуальным и рациональным. Именно здесь метафора Гегеля о соотношении фигур Господина и Раба могла быть применена в полной мере, поскольку собственное сознание Раба было практически упразднено агрессивным давлением Господина и его доминирующей идеологии.

Один из близких к славянофилам и «любомудрам» русских писателей, изучавших особенности идентичности русского народа, выходец из семьи бывших крепостных крестьян Михаил Петрович Погодин¹ (1800 – 1875), объяснял особенность русского народа:

- его отношением с элитой (прежде всего признание сакрального статуса царя),
- отсутствием института феодального вассалитета и
- общей солидарностью крестьян с государством.

Действительно, средневековый европейский феодализм, основанный на принципе индивидуальной лояльности, постепенно приводил к расщеплению и расслоению общины, а также к росту ремесленного сословия, торговцев и горожан, которые в той или иной степени имитировали индивидуальную субъектность аристократии. Становление буржуазного класса еще более усугубляло эту имитацию сознания Господина и, соответственно, подвергало общину дальнейшей эрозии. Этот процесс детально изучил немецкий социолог Фердинанд Теннис² (1855 – 1936), противопоставивший друг другу два концепта — «общество» (Gesellschaft) как искусственное и произвольное объединение индивидуумов и «община» (Gemeinschaft), органическое единство, обладающее нерасчленимой идентичностью.

Показательно, что в немецком языке соответствующие понятия образованы от двух различных корней: Gesellschaft — от Geselle («товарищ», «компаньон», «проживающий в том же помещении» — от древне-немецкого *gasaljō*, что состоит из обобщающего префикса *ga-* и основы *saljō*, где *saljō* означает «комната», «помещение», восходя к индоевропейскому корню **sel-*³ — «село», «деревня», «жилище»), а Gemeinschaft — от *Gemeine* («общее», в свою очередь, от древне-немецкого *gamainiz*, *ga-* и *mainiz*, где *mainiz* (общее) восходит к индоевропейской основе **mey-*⁴, означавшей «договор», «обмен», «нечто общее»). К этой же индоевропейской основе относятся иранский и индийский Митра, а также «мир»

¹ Погодин М.П. Сочинения: В 5 т. М.: Синодальная типография, 1872 – 1876.

² Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. М.; СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2002.

³ Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. Bern; München: Francke Verlag, 1959. S. 898.

⁴ Ibid. S. 710.

в значении русской крестьянской общины. Такое же семантическое различие между соответствующими латинскими терминами — *societas* (от *socius* — «товарищ», «компаньон») и *communitas* (от *communis* — «общий», что снова этимологически восходит к индоевропейской основе **meu*²–). В русском же языке и слово «общество» (как *Gesellschaft*) и слово «община» (как *Gemeinschaft*) имеют единый корень и происхождение. Этимологически «общее» состоит из славянской приставки «об» (объ-) и суффикса -*tjo*-, означая «всё, находящееся вокруг», «в непосредственной близости»¹. По сути это описание «жизненного мира», конкретного экзистенциального горизонта русского крестьянина.

Здесь следует сделать одно принципиально важное ноологическое замечание. Проекция аристократического — преимущественно аполлонического — сознания европейского Господина на европейского Раба и соответственно развитие индивидуального — заимствованного у Господина — самосознания европейской буржуазии не могла не привести к *качественному искажению Логоса Аполлона*. По мере расширения капитализма и двоякого процесса, становления буржуазией аристократии, с одной стороны, и крестьянства, с другой, происходила *погмена* этого Логоса его симулякром². Аполлонический субъект превращался в титаническое начало, что вело к изменению в сознании самого Господина, которое, максимально вытеснив и разрушив автономное — некогда общинное — самосознание Раба, само стало плебейским, хтоническим и превратилось, в конце концов, в собственный симулякр³. Так на уровне социальных трансформаций происходил важнейший этап европейской Ноомахии Нового времени: *аристократической Логос Аполлона превращался в титаническое изгание Логоса Кибелы*. Утративший общинное измерение европейский простолюдин заимствовал норматив аристократической личности лишь до определенной границы, ниже которой — в глубинах бессознательного — спали вытесненные еще в эпоху индоевропейских завоеваний Западной Европы архетипы цикла Ве-

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. Т. 3. М.: Прогресс, 1987.

² По этой причине выражение «солнечный капитализм» (*solar capitalism*), которым пользуются некоторые современные философы-постмодернисты и представители «объектно ориентированной онтологии» (ООО), «спекулятивного реализма» и «акселерационизма» (в частности, Реза Негарестани), не корректен. Именно отказ от фиксации этой подмены и заставляет считать буржуазный строй и его иерархии продолжением властной вертикали докапиталистического — феодального — общества. При переходе от средневековой иерархии к капитализму осуществляется фундаментальная ноологическая подмена — Логоса Аполлона Логосом Кибелы. Поэтому капитализм не только не «солярен», он даже не «лунарен», он «гипохтоничен», что впрочем, вполне реалистично описывает тот же Р. Негарестани, развивая теорию земного ядра (*Cthell* в экстравагантной терминологии Н. Лэнда), готовящего восстание против солнца из глубины земных недр. См.: *Negaristani R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*. Melbourne: Re. Press, 2008; *Land N. Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*. N.Y.: Windsor Quarry (Falmouth): Sequence; Urbanomic, 2011.

³ *Lasch Ch. The Revolt of the Elites: And the Betrayal of Democracy*. N.Y.: W.W. Norton & Company, 1994.

ликой Матери. Так на месте уничтоженного крестьянского дионисизма утверждался *кибелизм торгового сословия*, сводивший счеты и с аполонизмом Господина, и с дионисийством крестьянской общины. Здесь уместно вспомнить, что Кибела была изначально тесно связана с символизмом городов (ее корона) и считалась не столько Матерью людей, сколько *Матерью государства*¹.

В целом различие «общества» и «общины», равно как «народа» и «нации» имеет колоссальное значение как раз для точного анализа соотношения фигур Раба и Господина, поскольку именно в этих терминах можно проследить сложнейшую диалектику их взаимоотношений, которая многое (если не все) объясняет в различиях между русской и западноевропейской идентичностью.

К весьма сходным выводам приходит К. Аксаков, резко различия понятия «мир» и «свет»² или «публика» и «народ»³.

Замечательно, что исключительная община на Западе (свет, monde) приняла название, сходное с тем, какое приняло общество в русском народе: *мир*. Но русский язык различил в самом слове эти два понятия: *мир*, *свет* — названия, по наружности сходные; но какая огромная разница, можно сказать, совершенная противоположность лежит между тем и другим. *Мир*, неизвестный Западной Европе, есть общество во всем своем великом истинном смысле, общество человеческое и потому доступное для всякого человека, который примет нравственные начала *мира*. Наименование *мир*, означающее, с одной стороны, единство, с другой — всеобъемлемость, вполне здесь законно. *Мир* открыт всякому, кто, разумеется, примет единство общественного основания. Вот почему *мир* в противоположность *свету* встречается на деле преимущественно в том состоянии народа, которое не имеет никаких внешних отличий и привилегий, именно в так называемом простом народе; впрочем, конечно, и человек всякого состояния может быть в *мире*, как скоро собственные отличия и привилегии не составляют для человека какого-то нравственного права, как скоро человеку выше всего его человеческое достоинство. Но даже законное пользование преимуществами, не составляя препятствия, смущает человека, а потому затруднительно для него общество — *мир*, а потому и встречается оно преимущественно в простом народе. *Свет*, по названию своему, имея притязание на всеобъемлемость, исключителен, сомкнут, аристократичен, последовательно уничтожает нравственно всех людей вне себя⁴.

¹ Roller E. L. In search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele. P. 14.

² Аксаков К. С. О современном человеке // Аксаков К. С. Государство и народ. С. 238 — 297.

³ Аксаков К. С. Опыт синонимов. Публика — народ // Аксаков К. С. Государство и народ. С. 237 — 238.

⁴ Аксаков К. С. О современном человеке. С. 272.

На Западе общество разложило и расчленило общину по своему образцу, там «свет поглотил мир». Поэтому на Западе больше нет *народов* в полном смысле слова, там есть *нации*, искусственные образования, составленные механически в соответствии с «коллективным договором» группами раздельных индивидуумов¹. Нация — понятие глубоко светское, секулярное, рациональное и основанное на индивидуальной воле. Особенность русской истории в том, что этого западного процесса разложения народного единства так до конца и не произошло. Несмотря на столетия секулярных реформ, начатых Петром и подготовленных расколом, *русский народ сохранился*, сберег свою идентичность. Этот народ и в XIX веке представлял собой все еще именно *общину*, мир. То есть он был и был самим собой, тогда как в Западной Европе народы утратили бытие, заменив его симулякрами, заимствованными у аристократии, которая и сама опускалась к уровню буржуазии по мере того, как разложенное крестьянство поднималось на этот уровень. Так, в западноевропейском Модерне *город победил Землю*, а на место феодальной пубрики пришла буржуазная.

При этом Аксаков прекрасно отдает себе отчет в том, что под западными влияниями «свет», «публика» появились и в России. Так, он пишет:

Было время, когда у нас не было пубрики... Возможно ли это? — скажут мне. Очень возможно и совершенно верно: у нас не было пубрики, а был *народ*. Это было еще до построения Петербурга. Публика — явление чисто западное и была заведена у нас вместе с разными нововведениями. Она образовалась очень просто: часть народа отказалась от русской жизни, языка и одежды и составила пубliku, которая и всплыла над поверхностью. Она-то, публика, и составляет нашу постоянную связь с Западом: выписывает оттуда всякие, и материальные и духовные наряды, преклоняется пред ним как перед учителем, занимает у него мысли и чувства, платя за это огромною ценою: временем, связью с народом и самою истинною мысли. Публика является над народом как будто его привилегированное выражение; в самом же деле публика есть искажение идеи народа. Разница между публикою и народом у нас очевидна (мы говорим вообще, исключения сюда нейдут).

Публика подражает и не имеет самостоятельности: все, что она принимает чужое, принимает она наружно, становясь всякий раз сама чужою. Народ не подражает и совершенно самостоятелен; а если что примет чужое, то сделает это своим, усвоит. У пубрики свое обращается в чужое. У народа чужое обращается в свое. Часто, когда публика едет на бал, народ идет ко всеобщей; когда публика танцует, народ молится. Средоточие пубрики в Москве — Кузнецкий мост. Средоточие народа — Кремль.

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию; Он же. Этносоциология.

Публика выписывает из-за моря мысли и чувства, мазурки и польки, народ черпает жизнь из родного источника. Публика говорит по-французски, народ — по-русски. Публика ходит в немецком платье, народ — в русском. У публики — парижские моды. У народа — свои русские обычаи. Публика (большею частью, по крайней мере) ест скромное; народ ест доступное. Публика спит, народ давно уже встал и работает. Публика работает (большею частью ногами по паркету); народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ; народ прощает публике. Публике всего полтора-двадцать лет, а народу годов не сочтешь. Публика преходящая; народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте, в народе — золото в грязи. У публики — свет (*monde*, балы и пр.); у народа — мир (*сходка*). Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас — почтеннейшая, народ — православный¹.

Здесь Аксаков дает фундаментальные определения соотношения двух субъектов — элитарного и народного, доходя до онтологических глубин (публика преходящая; народ вечен и т. д.). И хотя славянофилы склонны считать появление «публики» феноменом, связанным с Петровскими реформами, модернизацией и вестернизацией, их интуиции подходят вплотную к более фундаментальному выводу о различии двух Логосов — народного и аристократического.

В любом случае народность и, соответственно, сохранение доминанты сельского образа жизни у подавляющего большинства русских интерпретируется славянофилами как глубинное отличие всей политико-социальной модели России от западноевропейских стран. «Публика» у Аксакова это уже не просто аристократия, это *вестернизированное дворянство*, утратившее связь не только с народом, но и с древними традициями подлинно русской княжеско-боярской элиты, которую славянофилы считали в каком-то смысле «народной».

Согласно Аксакову, оптимальное решение социально-политической организации России следует искать не просто в расширении политических и гражданских прав крестьян и в вовлечении их в процесс управления государством в соответствии с моделями западноевропейской буржуазной демократии, на чем настаивали русские либералы — К.Д. Кавелин (1818–1885), Б.Н. Чичерин² (1828–1904) и т. д., — но в разделении всей структуры русского общества на две части.

- Государство должно находиться в ведении особого типа людей, чиновничества и военно-политического руководства, отвечающих прежде всего за вопросы безопасности, защиты Отечества и поддержание православно-самодержавной системы и идеологии.

¹ Аксаков К.С. Опыт синонимов. Публика — народ. С. 237–238.

² Чичерин опасался, однако, слишком быстрой политизации крестьян, полагая, что, получив свободу, они могут привнести в политику ряд архаических — общинных — элементов, не сопоставимых с либеральным индивидуализмом и буржуазной секулярностью.

- Крестьяне, освобожденные от правовой и экономической зависимости, должны, со своей стороны, сосредоточиться на преемственном продолжении традиционного общинного быта, сохранении традиций и укреплении народно-крестьянской идентичности в условиях сельского труда.

Таким образом, Аксаков и славянофилы в целом стремились избежать того, что произошло с западноевропейским обществом, то есть падения аристократического субъекта в стихию усредненной эгоистической и утилитарной буржуазии, в которую интегрировались постепенно порвавшие с народной традицией крестьянские элементы, мигрирующие в город. Именно капитализм представлялся славянофилам самым ярким признаком вырождения Запада, и они искали способа любой ценой избежать его в России.

Мы видим в этой заботе о крестьянской идентичности метафизическое осознание славянофилами глубины ноологической катастрофы европейского Модерна: они распознали в буржуазной Европе падение *обоих Логосов* — аристократического Логоса Аполлона и народного сельского общинного Логоса Диониса. Формирование буржуазных наций на осколках средневековых политий виделось им при этом не как альтернатива либерализму, но как одна из его промежуточных форм, ведущих в перспективе к созданию единого глобального гражданского общества, в котором православное сознание славянофилов отчетливо видело предсказания о *приходе Антихриста*. Соответственно, освобождение крестьян было необходимо как признание самобытности и автономного достоинства народа, Земли, земства, основанного на Логосе Диониса. А проект *соучастия народа в государстве* представлялся им как *добровольный союз царства и земства, Неба и Земли, монархии и народности*, и в конечном счете, Логоса Аполлона с Логосом Диониса. Примером такого фундаментального акта для них служил Земский собор 1613 года, избравший на престол династию Романовых. В этом они видели путь к достижению именно народного идеала Царства Земли¹.

Позднее ряд славянофилов — в частности, П.Д. Голохвастов (1838 — 1892) — выдвинули идею созыва нового Земского собора, к чему благосклонно отнесся Александр II (1818 — 1881), а после его убийства возникла идея совместить проведение такого собора с коронацией Александра III (1845 — 1894), которая, однако, не была воплощена в жизнь.

Афанасий Щапов: староверие как «недовольное земство»

Одним из ярких теоретиков крестьянского возрождения и тесно связанного с ним земства был этнограф и историк Афанасий Щапов². Ща-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

² Щапов А.П. Сочинения: В 3 т. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906 — 1908.

пов считал, что до XVII века крестьянство было организовано по принципу земского самоуправления, которое распространялось на подавляющее большинство населения, за исключением вотчинных крестьян и барских холопов, но даже и у них были элементы самоуправления. Этот порядок, по Щапову, был сломлен только при Алексее Михайловиче, что вызвало цепную реакцию в форме бунтов. Причем на первых порах царствования Алексея Михайловича представители земства, еще помнившие свою роль в Земском соборе 1613 года, приведшем на трон новую династию в лице отца Алексея Михайловича, открыто требовали сохранения и восстановления своих попираемых прав. Щапов пишет:

Областные общины в течение всего XVII столетия неумолчно и смело вопияли к царю в своих общинных, земских челобитных. Смело и неумолчно высказывали они все разнообразные, земско-областные неурейства, разлады свободы земства с приказным произволом, свободы земских животов и промыслов с запросами и прибылью государственной казны, льготы с тяглом, свободы торговли с таможенными сборами и заставами, и проч. Все великорусские областные общины по изстаринному, выработанному общинною жизнью принципу земско-областной, общинной гласности и требовательности, смело и откровенно высказывали в своих земских, общинных челобитных все неудовольствия, страдания, протестации, нужды и просьбы, сообщали правительству местно-жизненные материалы для земского строения. По временам голос земства смело раздавался и на земских соборах.

При обилии и разнообразии вопросов нового соединенно-областного земского строения, и самые земско-областные челобитные были почти бесчисленны и повсеместны, и вопросы, ими поднимаемые, чрезвычайно разнообразны, как разнообразны были местные особенности и интересы областных общин. Повсюду, в областях, волостные и городские люди, тогда еще жившие земско-общинною жизнью, по истаринной колонизационной связи, по нераздельности и свободной выборности городского или сельского поселения и промысла, по общинности и тождественности быта и интересов — повсюду, говорим, в областях, городские и волостные люди, посадские и крестьяне, вместе сходились на земские советы в города. Здесь они составляли общинно-областные челобитные, выбирали изблюбленных, доверенных ходоков во всех мѣсто, и посылали их с челобитными в Москву, к царю¹.

Именно в эпоху Алексея Михайловича, по Щапову, начинается обострение отношений между земством (крестьянством) и государством.

Московская централизация начинала сильно поглощать, сдавливать, стягивать областную жизнь. Повсюду в областях введено было

¹ Щапов А.П. Земство и раскол. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1862. С. 4—6.

воеводское управление, вместо прежнего выборного самоуправления и самосуда. Вольнонародная колонизация и свободное самоустройство городских и сельских общин окончательно заменились приказно-правительственной, преимущественно военно-стратегической колонизацией, казенным *городовым делом*, указанным устройством городов, острогов, и т. п. Равноправное, свободное экономическое саморазвитие земства сильно подрывалось несправедливым, вопиющим разьединением земства на тяглые и льготные общины; неравные государственные условия экономического состояния общин и частных людей порождали вопиющее экономическое неравенство в народе: порождали множество *голутовыхных, обнищальных, оскудельных до конца людей* рядом с *отяжелевшими* от богатства привилегированными людьми. Экономические интересы земства поглощались интересами и прибылью государевой казны; доходы народные стягивались тяглом, податями или тяглыми и разными сборами в государеву казну¹.

Кульминацией противостояния государства и земства Щапов считает раскол, а в старообрядцах и организации их поселений видит стремление сохранить земские основы крестьянского общежития. Щапов так характеризует процесс зарождения старообрядчества, которое он представляет как реакцию на огосударствление «недовольного земства»:

Никто тогда не думал, не гадал, что это будет могучая, страшная общинная оппозиция податного земства, массы народной против всего государственного строя — церковного и гражданского. Никто тогда не думал, что этот раскол возник для объединения, для обобщения всех бывших дотоле и будущих разрозненных местно-областных народных движений в одно общее оппозиционное согласие недовольного земства, для обобщения всех неудовлетворенных, челобитных воплей, желаний, стремлений, недовольств, антипатий, протестаций и верований массы народной в одну оппозиционную общинно-согласную, церковно-и гражданско-народную доктрину с подразделением только на разные частные толки и согласия².

При Петре I отношения между государством и народом еще больше обостряются, и земская система оказывается окончательно нарушенной. Та часть крестьянства, которая признала легитимность нового курса властей, была окончательно лишена древних прав и привилегий. Перестал собираться сам Земский собор, и соответственно, были уничтожены все древнерусские структуры земской самоорганизации, уходящие корнями еще глубже — в общеславянскую эпоху и сохранявшиеся на протяжении всего правления династии Рюриковичей и при первом царе из рода Романовых. Отныне, согласно Щапову, лишь старообрядцы

¹ Щапов А.П. Земство и раскол. С. 17 — 18.

² Там же. С. 28 — 29.

остаются носителями земского, то есть общинного, крестьянского начала. Государство становится синонимом Антихриста, а земщина, окончательно отождествившись со старообрядческим, отправляется в бег в пустыню, прочь от Нового Вавилона. Щапов пишет:

И вот, многочисленные массы земства, движимые убеждением, что в Великороссийском государстве, в губерниях и провинциях, вновь расписанных по указу, из «ближней канцелярии, из кабинета царского величества», царствует богоборный Антихрист-Петр, отшатнулись от империи и пошли в *оземствование*, в пустыни, в горы, в леса устроить для себя новые, свободные от власти Антихриста, области. На основании убеждения, что православные городские и сельские общины, расписанные Петром на губернии, провинции и уезды, повинующиеся Антихристу и приставникам его, — губернаторам и прочим властям, — суть области царства Антихристового, раскол стал развивать на новых местах свои народные общины, не разделяя их на города и села. По общинному значению их, раскол называл их *согласиями, сообразно с сельскими мирскими согласиями*, как назывались крестьянские мирские сходы (например, писалось в первой половине XVIII века: *по описи по мирскому согласию отгали* и т. п.)¹.

Так, старообрядцы сохранили и саму терминологию земства (согласие), и ее сущность, начав процесс «оземствования» отдаленных и трудно доступных территорий на севере и востоке России (Выговское общегжитие, Керженец, позднее Сибирь и Дальний Восток), что вполне можно рассматривать как продолжение *сельской колонизации*, составляющей основу крестьянской истории Древней Руси.

Однако следует заметить, что наследуя одни стороны крестьянской общинной жизни, старообрядцы сами становились носителями православного богословия, противопоставленного официальной Церкви, чье учение было фундаментально искажено реформами Никона, последующими за ней нововведениями греков и особенно влиянием Петровской эпохи, где постоянно возрастало значение католичества и протестантизма. Эта стихия острой богословской полемики с опорой на строгую догматическую — аполлоническую — рациональность была совершенно не характерна для русского крестьянства, которое было неразрывно связано с *народным христианством*, где преобладал Логос Диониса. Старообрядцы сохранили многие элементы этого «народного христианства», — духовные стихи, апокрифы, предания и т. д., — но при этом сам настрой старообрядческой культуры необратимо изменился. Это было бегствующее земство, трагическое и «недовольное» (по Щапову), оказавшееся в экстремальных условиях совершившейся апостасии. Так, в этом «недовольном земстве» произошел существенный ноологический

¹ Щапов А.П. Земство и раскол. С. 74–75.

сдвиг от Логоса Диониса к Логосу Аполлона, при том, что в государстве вместо классического аполлонизма восторжествовал титанизм, а вместо самодержавия — абсолютизм, то есть также состоялась трансформация — только в сторону Логоса Кибелы.

Иван Беляев: земледельческий историа́л

В течение всего XIX века значение народа и его самобытности постоянно возрастало. И в той же самой мере складывалась *разночинская культура*, в которой выходцы из крестьянства постепенно начинали играть все более важную роль. Доступность образования и отказ от сословных принципов в пользу меритократии, с чем было связано возвышение дворянского класса еще со времен Петра Первого, способствовали постоянному увеличению народного элемента в культурной и административной элите Российской Империи. И параллельно этому интерес к народной жизни и, в частности, к крестьянской общине, к крестьянскому миру пропорционально возрастал в среде потомственной аристократии, чему во многом способствовало влияние славянофильской философии.

Развивая славянофильский подход к народности, стали складываться первые версии русской истории, основанные на признании *ключевой роли земледелия в формировании русской идентичности*. Теперь уже не аристократический национализм Татищева, и даже не обобщенный национализм Карамзина, включающий в нацию и крестьянство, но чисто *народнический подход* начинал преобладать в русской исторической науке. Ярким примером и одним из первых образцов такой славянофильской историографии стали труды выдающегося русского историка И.Д. Беляева¹ (1810—1873). В своих исторических трудах он методологически *различает историю государства и историю народа*, выделяя народ, отождествляемый им с земством, в отдельную составляющую, в самостоятельного субъекта. Так, он дает детальный очерк истории *земщины*², в структуре и выборной основе которой он усматривает истоки особой политической системы России, преобладавшей, в той или иной степени, вплоть до Петровских реформ. Саму русскую идентичность Беляев сводит к аграрной природе русского общества. В частности, он пишет:

По свидетельству всех писателей отечественных и иностранных, Русские издревле были народом земледельческим и оседлым; по словам Нестора, они и дань давали от дыма и рала, т. е. со двора, с оседлости и с сохи, с земледельческого орудия; этот порядок платежа даже сохранялся на Руси до позднейших времен нашей истории. Следовательно,

¹ Беляев И.Д. Рассказы из русской истории: В 4 кн. М.: Университетская типография, 1861—1872.

² Беляев И.Д. Судьбы земщины и выборного начала на Руси. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1906.

признавая в крестьянах одну характеристическую черту — земледелие, мы можем отыскать их в глубочайшей древности. Еще до прибытия Варяго-Русских князей в Новгород, земледелие было распространено по Русской земле от самых юго-западных ее пределов до самых северо-восточных; таким образом, издревле на всем пространстве Русской земли жили земледельцы, пахари, крестьяне. Но крестьяне-пахари не составляли в древности отдельного сословия и не носили какого-либо особого имени; весь народ занимался земледелием, торговлею и другими промыслами; каждый член Русского Общества, смотря по своим средствам и способностям, и соображаясь со временем года и местом жительства, то возделывал землю, то ходил в лес для звериных промыслов, то по рекам и озерам ловил рыбу, то торговал своими или купленными произведениями. Вся обширная Русская земля со своими лесами, лугами, полями, реками, озерами и болотами была открыта перед Русским человеком, и он или в одиночку, или обществом составившимся по добровольному согласию, свободно ходил по ней и выбирал любое место и возделывал его, как умел и как мог, и селился на выбранном месте или в одиночку одним двором, со своим семейством, или обществом, городом, селом¹.

Эта *подвижность и свобода* крестьянского поселения, воспроизводящего на огромных территориях одну и ту же структуру крестьянской общины, и создали огромную страну. При этом в период гонений — на старообрядцев или крестьян, стремящихся избежать закрепощения в эпоху Петра — тот же принцип перенесения модели крестьянской общины на новую территорию продолжал действовать уже не самостоятельно и не в согласии с государственной политикой, а *вопреки* ей.

Беляев большое значение придает Новгороду и особенно его ранним эпохам, когда вечаевой принцип еще не уступил место олигархической модели и отражал относительно равномерное распределение ролей при принятии важнейших решений между отдельными представителями новгородского земства. Беляев показывает, что в северных областях Древней Руси — Новгороде, Пскове и Полоцке — существовал обычай объединять в решающие моменты разные формы выборной системы — крестьянские сходы и городские вече совокупно образовывали структуру Земского собора. Домников пишет о взглядах И.Д. Беляева:

Земский принцип общественного строительства есть не что иное, как территориальный принцип. Все внешние атрибуты земской или общественной жизни оформляются в пределах определенной территории — земли. Народ выступает носителем интересов определенных территорий. Именно в обустройстве местного пространства, в привязанности к земле реализуется внутренняя правда — народная нравственность. Без связи с землей человек не мыслим. Власть земли — вот что

¹ Беляев И.Д. Крестьяне на Руси. Исследование о постепенном изменении значения крестьян в русском обществе. М.: Лань, 2013. С. 7.

формирует человека как личность и земство как форму общественной организации. Общество, община, мир, земля — это среда, обеспечивающая комфорт и формирующая личность¹.

Василий Лешков: право русских на бытие

Это же решающее значение аграрного фактора в распространении восточных славян по огромным территориям Северо-Восточной Евразии признает и подчеркивает другой историк славянофильского направления В.Н. Лешков (1810 — 1881). Лешков в анализе правовых уложений Древней Руси обнаруживает крайне важный тезис — *право на бытие*. Лешков пишет:

Вместе с другими явлениями общественной жизни, в Русской Правде, получила юридическое значение русская семья, с ее отношениями и правами мужа и жены, родителей и детей, братьев и сестер (...). Древняя русская семья никогда не была учреждением политическим, как например, в Спарте, где семейство не было признано, и где родители и дети считались равно гражданами, подлежащими распоряжению государства и его политики. Древняя русская семья основана на естественном законе личного союза, в котором действуют и обеспечиваются взаимные права и обязанности членов, в котором одни из них имеют право на помощь других, дети — на помощь родителей, родители — на помощь детей. Когда эта семья вступила в общину, а с общиной — в государство, эти взаимные права были только признаны обществом и освящены законом, так что после того члены семьи имели только обязанность хранить и защищать друг друга и никогда не имели права уничтожать себя взаимно, по праву убивать малолетних детей или по праву умерщвлять престарелых родителей. Мацеевский служит в этом случае авторитетом для подтверждения мысли, что право такого убийства, в какой бы то ни было форме, не существовало ни в одной земле славянской, хотя известно, что оно господствовало в соседней варяжской, на Скандинавском полуострове. Так упрочивалось для каждого члена каждой семьи и всех семейств, в России, право на бытие или существования².

Хотя Лешков имеет в виду под «правом на бытие» лишь признание именно семьи как органического целого основой социального уклада, воспроизводимого общиной и принимаемого государством, с соответствующим отказом от индивидуального статуса, позволяющего в других — неславянских — обществах ставить носителей одного социального статуса (стариков, детей) в абсолютную зависимость от носителей другого (взрослых мужчин, старших в роду), что подразумевало институт абсолютной частной собственности внутри семьи, позволяющий одним полностью распоряжаться другими вплоть до права на лишение их в некоторых слу-

¹ Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. С. 623.

² Лешков В.Н. Русский народ и государство. История русского общественного права до XVIII века. М.: Университетская типография, 1858. С. 266 — 267.

чаях жизни, этот тезис очень удачен и в более широком понимании. *Право на бытие может означать признание за крестьянством автономной онтологии, основанной на органической цельности, нерасчлененности общины на отдельные компоненты.* Такое право на бытие есть в каком-то смысле обещание невмешательства государства в экзистенциальную философию русского народа, согласие на допущение независимого Логоса. Такое право на бытие, по мысли славянофилов, и должно быть оптимальной основой взаимоотношения русского народа и русского государства, при том, что обе составляющие пересекались бы в строго определенных зонах, где соответствующие парадигмальные структуры интерпретаций гармонично согласовывались бы друг с другом. Государство давало возможность народу быть, а народ, со своей стороны, придавал самому государству сакральный статус, признавая его небесную природу и соглашаясь принимать его верховенство и его легитимность в определенных стратегически масштабных и историко-идеологических вопросах.

Русский народ: взгляд слева

Если славянофилы были убеждены в возможности такой гармонизации, обнаруживали ее в прошлом и выдвигали проекты будущего, основанные на ее необходимости, то другое направление народнической мысли, берущее свои истоки в демократической традиции линии Руссо (1712–1778), отрицали ее, считая, что между народом и государством существует *непреодолимое противоречие*, и государство представляет собой ничем не оправданный институт подавления свободы и закабаления народа, превращения его в бездушный и безответный инструмент и объект эксплуатации.

Одним из ярких провозвестников такого подхода, как мы видели, был А.Н. Радищев. Позднее его взяли на вооружение декабристы¹, также требовавшие освобождения крестьян, и от них представители революционных демократов — такие как В.Г. Белинский² (1811–1848), А.И. Герцен³ (1812–1870), Н.П. Огарев⁴ (1813–1877), Н.Г. Чернышевский⁵ (1828–1889), воспевавший крестьянство поэт Н.А. Некрасов⁶ (1821–1877) и т. д. — анархисты, прежде всего М. Бакунин⁷ (1814–1876), и собственно народники — Н.К. Михайловский⁸ (1842–1904), П.Л. Лавров⁹

¹ Нечкина М.В. Движение декабристов: В 2 т. М.: Наука, 1955.

² Белинский В.Г. Собр. соч.: В 9 т. М.: Художественная литература, 1976–1982.

³ Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1985–1986.

⁴ Огарёв Н.П. Избранные произведения: В 2 т. М.: Гослитиздат, 1956.

⁵ Чернышевский Н.Г. Сочинения. М.: Мысль, 1986–1987.

⁶ Некрасов Н.А. Сочинения: В 3 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959.

⁷ Бакунин М.А. Собр. соч. и писем. 1828–1876 М.: Издательство Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934–1935.

⁸ Михайловский Н.К. Сочинения: В 6 т. СПб.: Типография Н.Н. Клобукова, 1897–1906.

⁹ Лавров П.Л. Философия и социология: В 2 т. М.: Мысль, 1965.

(1823 — 1900), П.Н. Ткачев¹ (1844 — 1886) и другие. Этих же взглядов придерживался великий русский писатель Л.Н. Толстой.

Если славянофилы под влиянием романтизма и немецкой классической философии пришли к утверждению самобытности русского народа и признали его субъектность (особенно это ярко видно у братьев Аксаковых), то на декабристов, революционных демократов, анархистов и позднее народников, продолжавших одновременно все эти тенденции, решающее воздействие оказали *республиканские идеи Великой французской революции*, а также зародившийся в XIX веке в Европе *социализм*. Большинство тех, кто противопоставляли народ государству, были *западниками*, и следовательно, признавали ту логику социального развития, которая лежала в основе буржуазного, а позднее социалистического мировоззрения. Они полностью принимали европейскую модель соотношения фигур Господина и Раба, и показательно, что Белинский и Бакунин были выходцами из философского кружка Н.В. Станкевича (1813 — 1840), где в центре внимания были идеи Гегеля в их прогрессистском толковании. По этой модели Раб (русский народ, крестьянство) заимствует сознание Господина и постепенно начинает выдвигать претензии на собственные политические права, отталкиваясь от этого усвоенного сознания, то есть отчасти *превращаясь в Господина*, распределенного по большому числу бывших «рабов». Это и есть, по Гегелю, момент возникновения «гражданского общества», которое в совокупности является «*распределенным Господином*». Социалисты и анархисты шли дальше и требовали расширения гражданских прав для всех членов общества, а не только для представителей городской буржуазии. Следовательно, в их проекты включались крестьяне и женщины, не имевшие в XIX веке полноценных гражданских прав. Такая картина довольно точно описывает ситуацию западноевропейских обществ эпохи Модерна, но будучи спроецированной на русскую действительность, наталкивается на фундаментальное противоречие: в России XIX века буржуазные отношения находились в самой зачаточной стадии, крупными городами были только столицы — Санкт-Петербург и Москва, а подавляющее большинство крестьянства было включено в систему патерналистских отношений в симбиозе с помещиками. В глазах русских западников это было явным признаком того, что русские существенно *отстают в развитии*, и на этом основании они призывали к сокрушению монархического строя и сословного общества, и к скорейшему установлению *буржуазной демократии*. Крестьянство должно было быть освобождено от крепостной зависимости и получить всю полноту гражданских прав на индивидуальной основе, чтобы полноценно участвовать в политической жизни страны. То есть освобождение крестьянства в этом лагере мыслилось через смену их идентичности и превращение их в буржуазию и полноценных участников гражданского общества по образцу западноевропейских обществ.

¹ Ткачев П.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1975 — 1976.

В отличие от славянофилов западники не признавали наличия у русского крестьянства особой *самобытной идентичности*, и считали его носителем заимствованного (но фрагментарно и некачественно) сознания Господина — то есть дворянской и чиновничьей элиты. Никакого другого содержания западники за русским крестьянством не признавали и возмущались его косности, консервативности, приверженности архаическому укладу жизни и религиозным ценностям. Поэтому освобождение крестьянства мыслилось западниками как освобождение самих крестьян, взятых по отдельности как социально-политические единицы, *от крестьянства* как коллективного органического целого. В этом и состояло основное различие между западниками и такими славянофилами, как братья Аксаковы: для революционных демократов никакой автономной идентичности у русского крестьянства не существовало, и они мыслились прежде всего как носители привагии и частичной ассимиляции господствующей государственной идеологии, тогда как славянофилы, напротив, были убеждены, что у русских крестьян есть свой *особый и независимый Логос*, строго отличный от государственного, и поэтому *освободить необходимо было именно этот Логос*, то есть крестьянство как таковое с сохранением его идентичности, его традиций и его общинного уклада, а не отдельных личностей путем превращения их в новую социальную категорию — «граждан», то есть голограммы городской буржуазии.

Если декабристы были прежде всего носителями дворянской идеологии, противопоставляя самодержавию проекты аристократического устройства, то революционные демократы уже больше склонялись к буржуазному строю. Анархисты и народники делали еще один шаг в сторону простолюдинов и принимали сходную с Марксом идею о том, что Раб не просто должен перераспределить сознание и функции Господина между всеми членами гражданского общества (что признавал и сам Гегель, правда, как переходный этап к просвещенной монархии), но *опрокинуть* самую иерархическую и вертикальную природу власти, ликвидировав ее основу — *имущественное неравенство*. Так, идея освобождения крестьянства приобретала *социалистическое и антибуржуазное* измерение.

Параллельно становлению русского *народничества*, выраставшего из революционно-демократического крыла западников, в России распространялись и марксистские идеи, которые придавали социалистической антибуржуазной платформе догматическое измерение. Маркс не просто призывал опрокинуть власть буржуазии (которой, заметим, в России XIX века как полноценного сословия просто не существовало), но считал, что это должен сделать исключительно городской промышленный *пролетариат* (которого в России также не было). Пролетарии не должны были довольствоваться присвоением сознания Господина и его распределением, но призваны были осознать себя носителями *контрценностей*, своего рода активными нигилистами, а точнее, воинствующими материалистами, исторической задачей которых было свергнуть вертикаль духа,

основанную, по Марксу, на завуалированной власти Капитала, истинной основы всякого неравенства¹. Здесь в отличие от буржуазного подхода провозглашалось не просто равенство прав или стартовых возможностей, но полное и радикальное имущественное и социальное равенство всех. При этом марксисты считали, что пролетарская революция возможна только *после* установления в обществе полноценных капиталистических отношений, а всем предкапиталистическим странам еще предстоит пройти этап буржуазных революций, промышленного развития и лишь потом, после того, как традиционные сословия будут полностью заменены новыми классами — буржуазией и пролетариатом, — между ними состоится решающая схватка, где, по логике исторического развития (как его понимали коммунисты), предстоит победить пролетариату². Эта победа будет означать успех социалистической революции, уничтожение буржуазии (как класса) и построение бесклассового общества, где нормативной фигурой станет пролетарий. По сути, бесклассовое общество должно состоять *только из пролетариев*, то есть того типа, который должен сложиться в ходе капитализма — с его индустриализацией, ростом городов и повсеместным установлением рыночной экономики. К тому времени, как это произойдет, крестьянство уже должно быть *ликвидировано как сословие*, расслоиться на мелкую буржуазию и бедняков, которые станут, соответственно, частями новых классов — капиталистов и пролетариев.

Когда русские народники примеряли эти марксистские идеи к ситуации в России XIX века, при всей солидарности с антибуржуазной этикой и основным вектором в сторону равенства и справедливости, они наталкивались на принципиальные противоречия. В России не было ни капитализма, ни достаточной урбанизации, ни широко развитой промышленности, ни городского пролетариата. Именно поэтому сам Маркс и считал, что социалистическая революция в аграрных обществах — таких как Россия и страны Восточной Европы — невозможна по определению. Русские народники при этом видели, что в крестьянской общине уже воплощены во многом те идеалы, — справедливости, взаимопомощи, определенного равенства и т. д., — которые привлекали их в социализме, и идея разрушения общины в ходе неизбежных, по Марксу, буржуазных преобразований, представлялась им странной и отталкивающей, поскольку требовала уничтожения того, что им представлялось как раз напротив высшей ценностью.

¹ Здесь мы видим именно то отождествление капитализма с властными вертикальными структурами традиционного (докапиталистического) общества, которое является родовым пороком марксизма и коммунизма как такового, заставляя помещать его антикапиталистическую критику в рамки той же самой парадигмы Модерна, наиболее сущностным выражением которой (что признавал и сам Маркс) является именно капитализм. См.: *Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию*. Это смешение, что мы уже отмечали, характерно и для последующих поколений марксистов, представителей критической теории — вплоть до постмодернистов и акселерационалистов. См.: *Mackay R. (ed.). ACCELERATE: The Accelerationist Reader*. Windsor Quarry (Falmouth): Urbanomic, 2014.

² В этом и состоит сущностный акселерационизм Маркса и марксизма.

Значение крестьянской общины и ее ценность признал поздний Герцен в эмиграции, сблизившись со славянофилами в их отвержении Запада и в их вере в особый путь русского народа и русской цивилизации. Также Герцен возлагал надежды на славянский мир, который, по его мнению, нес в себе новое слово по сравнению с деградировавшей и опустившейся в материальность и утилитаризм Европой. Сходные взгляды исповедовал и один из главных теоретиков анархизма Михаил Бакунин. Его борьба против иерархии, власти и неравенства в то же время осмыслялась им в прямой противоположности Марксу и социал-демократии. Бакунин, как Герцен и славянофилы, считал, что будущее принадлежит славянству, но не как Русской Империи или буржуазным национальным государствам, а как федерации свободных коллективов, построенных как раз по образцу русских (шире, славянских) общин. В этом он стоял намного ближе к анархо-коммунитаристу Ж. Прудону¹ (1809 — 1865), чем к анархо-индивидуалисту М. Штирнеру² (1806 — 1856). При этом Бакунин полагал, что сходная модель возможна и для народов Южной Европы — Балкан и Италии. Если Герцен признавал полезность становления буржуазных отношений, то Бакунин ее категорически отвергал, и эта мысль постепенно начинает преобладать у русских народников в целом. Постепенно они все больше и больше начинают признавать *самобытность русского народа* и тем самым сближаться с принципиальными установками славянофилов — прежде всего с позициями К.С. Аксакова. Так народ (= крестьянство) осознавался ими в оппозиции не только к власти (этот мотив они заимствовали у европейских демократов и социалистов), но и к *Западу* и к тем процессам, которые там развертывались. Так формировалось особое направление в русской мысли, отчасти наследующее западничество (оппозиция самодержавию, критическое отношение к официальному православию и т. д.), но и отчасти славянофильство (признающее автономную идентичность крестьянства и ценность общины и отвергающее западное общество в качестве универсального пути развития и т. д.).

Лев Толстой: народ против государства

Яркую версию дуализма между народом и государством выдвинул великий русский писатель Лев Толстой, разделявший идеи народников и анархистов. Толстой развивает эту мысль в своих романах и других литературных произведениях и, в частности, в одной из наиболее известных его книг «Война и мир»³. В сложном переплетении судеб главных героев «Войны и мира», принадлежащих к высшему обществу Российской Империи,

¹ Прудон Ж. Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти: Бедность как экономический принцип; Порнократия, или Женщины в настоящее время. М.: Республика, 1998.

² Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Азбука, 2001.

³ Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 91 т. Т. 9 — 12. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1937 — 1940.

граф Толстой показывает, как отношения между людьми света становятся все более и более отчужденными, формальными и лишенными жизненной силы и этического идеала. Аристократия является частью государства, неотъемлема от него и связана с ним органически. Поэтому и светская жизнь подчинена строгому механическому распорядку. Но сущность государства, по Толстому, *в войне*. Это переносится и на знать, аристократию, которая возникла на основании воинских дружин и до настоящего времени остается прежде всего воинским сословием. История мыслится как *история войны*, и отсюда вытекает место в ней великих людей, а также аристократии в целом. Но, задаваясь вопросом о сущности истории, Толстой видит, что в ней решающую роль играют народы, массы, которые действуют за кадром исторической сцены, но подчас от которых и зависит исход конфронтаций, войн, великих свершений. Эта незаметная инстанция приводится в движение правителями подчас против их воли.

Толстой приходит к выводу, что главная часть истории остается *за пределом внимания*. Если приглядеться к народу повнимательнее, мы увидим, что его взгляды *совершенно не соответствуют* взглядам элиты и даже противоположны им. Народ любит не войну, а *мир*; не властную иерархию, а *равенство* и *общность*; не правление, а *труд* и т. д. Ценности народа и государства противоположны, утверждает Толстой. Нам известна лишь история элит, то есть история войн. Но эти войны ведутся силами народа, который делает это вопреки своей воли и является жертвой истории, ее мучеником.

Само название романа «Война и мир» в структуре философии Толстого отражает этот принципиальный дуализм, в котором он становится на сторону народа и бросает вызов государству, и всему, что с ним нераздельно связано — аристократии, которую он обвиняет в отчуждении и вырождении, и Церкви, в силу ее тесной связи с государством предавшей (по его мнению) изначальный смысл христианства, обращенный как раз к народу и являющийся посланием о мире (а не о войне) и о равенстве (а не о властной вертикали).

С предельной ясностью философские взгляды Толстого представлены в позднем теоретическом труде «Путь жизни»¹. В этом тексте, состоящем из афоризмов, иногда цитируемых Толстым, а иногда принадлежащих ему самому, складывается цельное мировоззрение, позднее получившее название «толстовства». Сущность этого мировоззрения состоит в признании коллективной природы человека и в духовной основе этой природы. Толстой признает высшим началом Бога, к которому стремятся человеческие души. Он пишет:

4) Всемирное, невидимое начало это, дающее жизнь всему живому, создаваемое нами в самих себе и признаваемое в подобных нам существ-

¹ Толстой Л. Н. Путь жизни // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 91 т. Т. 45. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956.

вах — людях, мы называем душою, само же в себе всемирное невидимое начало это, дающее жизнь всему живому, мы называем Богом.

5) Души человеческие, отделенные телами друг от друга и от Бога, стремятся к соединению с тем, от чего они отделены, и достигают этого соединения с душами других людей любовью, с Богом — сознанием своей божественности. В этом все большем и большем соединении с душами других людей — любовью и с Богом — сознанием своей божественности заключается и смысл и благо человеческой жизни.

6) Большее и большее соединение души человеческой с другими существами и Богом, и потому и большее и большее благо человека, достигается освобождением души от того, что препятствует любви к людям и сознанию своей божественности: грехи, т. е. потворство похотям тела, соблазны, т. е. ложные представления о благе, и суеверия, т. е. ложные учения, оправдывающие грехи и соблазны¹.

Соединение душ друг с другом и с Богом и есть истинная цель истории, и выражена она в стремлении жить в мире и в справедливости, а также в соответствии с законами нравственности. При этом Толстой верит в единую духовность и нравственность для разных народов, обращаясь не только к христианству, но и к буддизму, индуизму и исламу. При этом в духе индуистского учения об атмане² Толстой учит о божественном высшем «Я», которое трансцендентно индивидуальному эго. Он говорит:

Не надо думать, что живу я. Живу не я, а живет то духовное существо, которое живет во мне. Я — это только то отверстие, через которое проявляется это существо³.

Такое толкование единства трансцендентного «Я», во многом созвучное учению о душе у Плотина⁴ (204/205—270) и Рейнским мистикам⁵, служит Толстому аргументом против отчуждения и греха в тех структурах, которые отделяют человека от его сущности. Важнейшим в процессе отчуждения в его глазах является *неравенство*. Неравенство рождается из гордыни, которая, в свою очередь, является высшим грехом. Он рассуждает следующим образом:

12) Привлекающие же людей к грехам соблазны, т. е. ложные представления об отношении людей к людям, суть: соблазны гордости, т. е. ложного представления о своем превосходстве над другими людьми;

13) Соблазны неравенства, т. е. ложного представления о возможности деления людей на высших и низших;

14) Соблазны устроительства, т. е. ложного представления о возможности и праве одних людей насильем устраивать жизнь других людей;

¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 13—14.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 41.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

15) Соблазны наказания, т. е. ложного представления о праве одних людей ради справедливости или исправления делать зло людям;

16) И соблазны тщеславия, т. е. ложного представления о том, что руководством поступков человека могут и должны быть не разум и совесть, а людские мнения и людские законы;

17) Таковы соблазны, привлекающие людей к грехам. Суеверия же, оправдывающие грехи и соблазны, суть: суеверие государства, суеверие церкви и суеверие науки;

18) Суеверие государства состоит в вере в то, что необходимо и благоприятно, чтобы меньшинство праздных людей властвовало над большинством рабочего народа.

Суеверие церкви состоит в вере в то, что непрестанно уясняющаяся людям религиозная истина была раз навсегда открыта и что известные люди, присвоившие себе право учить людей истинной вере, находятся в обладании единой, раз навсегда выраженной религиозной этой истины¹.

Неравенство порочно потому, что отказывает человеческой душе в прямом контакте с Богом, который есть одновременно высшее «Я». И вместо этого прямого контакта устанавливает дистанцию, с помощью которой подчиняет одних другим. Так и появляется государство и неразрывно связанное с ним насилие — и в конце концов, война. Государство, по Толстому, не имеет никакой ценности — оно является образцом чистого греха — гордыни, насилия, убийства, подавления, мучительства, лжи, грабежа и т. д. Толстой так возражает на тезис о том, что государство необходимо для защиты народа от вероятного врага:

Люди признают насильническую власть и подчиняются ей, потому что боятся, что если не будет такой власти, то злые люди будут насиловать и обижать добрых. Пора людям понять, что этого нечего бояться; нечего бояться потому, что то, чего они боятся, то и есть, то есть что теперь, при теперешних властях злые не переставая насилуют и обижают добрых, и обижают и насилуют так, что трудно думать, чтобы без этих властей и обиды были бы хуже².

Это — классический аргумент анархистов в их критике государства: под видом защиты от насилия государство устанавливает режим насилия; прикрываясь защитой нравов, само же государство и способствует их падению. Отсюда Толстой делает радикальные выводы — *государство должно быть уничтожено*, общественное неравенство во всех его формах упряднено, а все люди должны перейти от войны к миру, от жизни во грехе — к добродетельному, духовному, нравственному бытию в соответствии с предписаниями истинной религии.

Та религия, к которой обращается Толстой, противостоит официальной Церкви и даже всем традиционным конфессиям, всегда настаиваю-

¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 14–15.

² Там же. С. 206.

щим на приоритете или даже единственности некоторых догматических толкований. Этим, по Толстому, нарушается прямая связь человека с Богом, а сама Церковь становится наряду с государством инструментом насилия и неравенства.

Толстой противопоставляет мистику — в том числе сектантскую (отсюда его защита русских сект — хлыстов, скопцов, духоборов, молокан и т. д.) — официальной догматике, полагая, что единого и обязательного толкования религиозных истин просто не может быть, и любой институт, на этом настаивающий, является формой отчуждения и насилия.

Таким образом, народ у Толстого мыслится как нечто, противостоящее государству и Церкви, то есть как носитель особых духовных и нравственных качеств и ценностей, имеющих радикально иную структуру, нежели вертикальные иерархии государства и официальных конфессий, в том числе православной Церкви.

При этом Толстой считает основной формой труда народа именно земледелие. Он пишет:

Земледелие не есть одно из занятий, свойственных человеку. Земледелие есть занятие, свойственное всем людям, труд этот дает больше всего свободы и больше всего блага людям¹.

Крестьянин и есть представитель народа, масс, то есть носитель ценностей мира и нравственности. Соответственно, крестьянская община в глазах Толстого становится *метафизическим явлением*, где ярче и полнее всего проявляется принцип общности трансцендентного «Я» и вытекающих из него (по Толстому) следствий — равенства, справедливости, духовности и добродетели. Соответственно, позитивный полюс толстовского дуализма сводится к крестьянству, понятому как *чисто духовное явление*. Некоторые свойства идеальной общины, описанной Толстым, в частности, его критическое отношение к браку и отношениям между полами, а также утверждение абсолютного превосходства целомудрия, более соответствует не крестьянской общине с центральностью бытия-к-свадьбе, но скорее монашеской жизни или учениям русских скопцов, которыми Толстой живо интересовался и с которыми поддерживал тесные связи, что вытекало из его поддержки русских сект.

Идеи Толстого вызвали полное неприятие русского православия, поскольку подрывали не только догматические устои Церкви, но и основы самодержавия, фактически призывая народ к бунту против властей, признанных в этом учении полностью нелегитимными. Это не могло не привести к резкому осуждению толстовства и к отлучению самого Льва Толстого от Церкви. Апокалиптический консерватор Иоанн Кронштадтский шел еще дальше и идентифицировал в Толстом посланца Антихриста, готовившего почву для провозглашения «новой мировой религии»

¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 137.

и Единого Мира. Так, Толстой считал войны между народами выражением чистого зла и призывал к универсальному миру и отказу от своей идентичности, видя в ней лишь свойство гордыни, то есть снова нарушение принципа трансцендентного «Я». Толстой не выделял русский народ (русское крестьянство) среди других народов, что придавало его учению еще и космополитический характер, подтверждающий подозрения православных фундаменталистов в созвучии толстовства эсхатологическим процессам объединения народов Земли под властью Зверя.

Соскальзывание в Логос Кибелы

В целом, толстовство показательно в том смысле, что доводит до крайности противопоставление государства и народа как двух автономных систем, прообраз чего мы видим у Радищева в форме их оппозиции (как и у революционных демократов и народников), но что получило совершенно иную интерпретацию у славянофилов, призывавших к союзу самодержавия, Церкви и крестьянства. При этом идеи Толстого предельно заостряют дифференциал двух Логосов.

В определении природы этих Логосов Толстой сочетает верные и справедливые замечания с явными заблуждениями. Во-первых, Логос Аполлона, свойственный государству и вертикальной иерархии, у Толстого подвергается демонизации и ниспровержению и представляется чистой тиранией, что отчасти применимо к некоторым формам политических систем и к некоторым периодам русской истории (в частности, к царям-антихристам), тогда как полноценное самодержавие и в целом принцип солярного патриархата далеко не всегда представлял собой власть, основанную исключительно на гордыне и насилии. Сам княжеский субъект мог иногда сближаться со стихией такой *титанической*, а отнюдь не *аполлонической* по своей природе тирании, но в других случаях он действовал в соответствии с высшим небесным законом, эсхатологической миссией катехона, а сами социальные системы включали народ довольно органично, не упраздняя полностью его свободы и не превращая его в объект эксплуатации, как это стало нормой в русском обществе по мере роста дворянского сословия и закрепощения крестьян — с XVII века. Еще Платон¹ и Аристотель² проводили ясное различие между философско-легитимной монархией и ее обратным симулякротом в форме совершенно нелегитимной тирании. Поэтому отказ от иерархии вообще, независимо от ее содержания, есть не просто стремление к миру и равенству, но скрывает под собой другую — перевернутую иерархию, восстание гипохтонических могуществ против небесного Света. Не случайно Аристотель пронищательно замечал, что тирания возникает как раз как прямое следствие демократии, которую он сам считал худшим из политических режимов.

¹ Платон. Государство.

² Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

Во-вторых, когда Толстой описывает принцип общинности, он довольно верно подчеркивает отсутствие индивидуального начала в классической крестьянской общине, где «Я» действительно мыслится как нечто единое, как гештальт Предка, объединяющий структуру рода в циклической вечности, куда включаются все поколения, а также мертвые и те, кому еще только предстоит родиться. Конечно, Предок — как Дионис — является имманентным началом в отличие от индуистского Вышшего Атмана¹, но при этом столь же внеиндивидуальным. Одновременно с этим, настаивая на этической необходимости отказа от животной пищи и почти обязательном прескриптивном целомудрии, что соответствует религиозной практике джайнов, некоторых течений в буддизме и индуизме, а также православному монашеству, Толстой провозглашает ценности, не имеющие ничего общего с классическими формами жизни крестьянства, для которого телосом является брак, а сочетание животной и растительной пищи воплощает в себе изначальный фундаментальный синтез кочевой туранской культуры с матриархальными и чисто аграрными традициями цивилизации Великой Матери².

Близость идей Толстого с русским скопчеством не случайна. Выступая жестко против Логоса Аполлона как такового, чрезвычайно трудно удержаться на линии Логоса Диониса, который хотя и фундаментально отличается от Логоса Аполлона, *не является его антагонистом*. И напротив, Логос Кибелы, материализма и гипохтонической женственности, особенно ярко выраженный в форме титанического восстания, несовместим с аполонизмом и является его радикальной и непримиримой *антитезой*. В этом смысле славянофилы, настаивающие на *различии* структурной природы народа и государства, но призывающие к их *гармонизации*, демонстрируют более тонкое понимание Логоса Диониса, тогда как у русских анархистов и у Толстого даже за защитой крестьянства и борьбой за его освобождение и его ценности подчас явно проступают *кибелические черты*.

Сам Толстой осуждал насилие во всех его формах, независимо от того, откуда бы оно ни исходило, в том числе и от террористов-народников. Но логически столь жесткая оппозиция государству и Церкви в сочетании с подчас интуитивно верным, а подчас абстрактным и чрезмерно условным описанием народа в его действительности, практически без учета феноменологии и экзистенциальных особенностей, не могла не привести к *апологии революции*, что и отметили большевики³, чистые носители Логоса Кибелы и непримиримые противники не только государства, но и крестьянства. Поэтому отчасти реакция Церкви на идеи Толстого была вполне оправданной.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

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

³ Ленин В.И. Лев Толстой как зеркало русской революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 17. М.: Политиздат, 1968.

Глава 21. Миссия Пушкина: язык волшебной сказки и гештальт маленького человека

Тайна Пушкина приоткрыта Достоевским

Еще до Льва Толстого народ становится в центре внимания русских литераторов. Первенство здесь принадлежит великому поэту Александру Сергеевичу Пушкину (1799 – 1837), в творчестве которого субъектность русского народа впервые проступает с предельной отчетливостью. О месте и роли Пушкина в структуре русского историаала и о его вкладе в создание русского языка мы говорили в другом томе трилогии, посвященной Русскому Логосу¹. Здесь мы отметим лишь наиболее существенные моменты.

Считается, что именно Пушкин заложил основы *современного русского литературного языка*. Его заслугой является и то, что наряду с речью, привычной для высшего сословия, он включил туда значительный пласт мещанской и даже крестьянской лексики и другие лингвистические формы, свойственные простому народу, сделав литературный русский язык отражением всего семантического историаала XIX века. Пушкин основал *языковое пространство*, в котором западническое в целом государство² (политическая элита) встречалось с русским народом, обмениваясь конститутивными элементами, не утверждая строгой иерархии и внимательно относясь к обоим составляющим. Создание этого пространства в его глубинном измерении тонко и глубоко осознал Федор Михайлович Достоевский (1821 – 1881), который в своей речи о Пушкине провозглашает его «русским пророком» и одновременно «пророком русскости». Достоевский пишет:

Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа, сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и пророческое. Да, в появлении его заключается для всех нас, русских, нечто бесспорно пророческое. Пушкин как раз приходит в самом начале правильного самосознания нашего, едва лишь начавшегося и зародившегося в обществе нашем после целого столетия с петровской реформы, и появление его сильно способствует освещению темной дороги нашей новым направляющим светом. В этом-то смысле Пушкин есть пророчество и указание³.

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

² Пушкин в неотправленном письме к Чаадаеву, написанном по-французски, высказал знаменитую формулу: «правительство все-таки единственный Европеец в России». Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. С. 363.

³ Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 4. Л.: Наука, 1995. С. 425.

Дворянская культура до Пушкина была строго отделена от народа. Именно этот барьер и ломает творчество Пушкина и сам создаваемый им особый — интегральный — язык. По Достоевскому, смысл пророчества Пушкина в том, что он противопоставляет высокомерию русской элиты, русского прозападного модернистского дворянства народно-православный идеал, обращающий его от гордыни к православному смирению, от подражанию Западу — к русским корням, от поиска решения всех проблем во внешних преобразованиях — ко внутреннему миру и глубинам человеческой души, где и коренится Бог, спасение и истина. Пушкин намечает этот поворот русских к самим себе и, в частности, *поворот русской аристократии к народному мировоззрению*. Достоевский говорит:

Тут уже подсказывается русское решение вопроса, «проклятого вопроса», по народной вере и правде: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на родной ниве», вот это решение по народной правде и народному разуму. «Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой, и узришь правду.

Не в вещах эта правда, не не тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя — и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь, наконец, народ свой и святую правду его. Не у цыган и нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостойн, злобен и горд, и требуешь жизни даром, даже и не предполагая, что за нее надобно заплатить». Это решение вопроса в поэме Пушкина уже сильно подсказано¹.

Святая правда народа и обращение к внутренним глубинам — к истории, к самосознанию, к глубинам русской жизни — являются фундаментальными шагами по осмыслению и новому утверждению русской идентичности, что начиная с Пушкина становится главным направлением русской культуры XIX века.

При этом Достоевский интерпретирует широту интересов Пушкина и способность перевоплощаться в стихи, поэмах и драмах в представителей других народов и культур как указание на *синтетический* характер русского духа, на его *евразийскую* сущность, где постигаются и глубоко осмысляются, а также по-особому, по-русски, преобразуются традиции и главные семантические линии культур народов Востока, и Запада. Это не космополитизм, это именно русскость, но не как нечто локальное и провинциальное, не как нечто националистическое, а как *всемирное*, как движение к великому синтезу. Достоевский говорит:

¹ Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк). С. 428 — 429.

Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде, ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось.

Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо... ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески. Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк¹.

Интерпретация миссии Пушкина, предложенная Достоевским, во многом вдохновила последующие поколения русской культуры, для которой сам Достоевский стал таким же фундаментальным пророком, как Пушкин и Гоголь (1821 — 1809).

Пушкин является пересечением всех противоположностей и полюсов русского общества XIX века — народа и государства, крестьянства и аристократии, Москвы и Петербурга, укорененности в народной культуре и вселенской отзывчивости, стремления к достижению высшей исторической цели в будущем и верности древним духовным, культурным и религиозным корням. Пушкин наметил этот синтез в своих произведениях, которые представляют собой именно «указание», вектор, проект, ориентир, по которому надо следовать, не подражая Пушкину, но основываясь на нем как на *методе*, как на фундаментальной вехе, как на пророчестве, которое следует понять, расшифровать и исполнить. И основой этого пророчества, этой завещанной следующим поколениям русских людей «тайны Пушкина» является как раз сам его язык, отныне ставший нормативной формой русской словесности, литературным, стилистическим и — главное! — *семантическим* образцом.

Апокалиптическое послание золотого петушка

Важнейшим открытием Пушкина стали *русские сказки*², которые он не просто записывал и воспроизводил или строил на их основании собственные романтические произведения, что некоторые русские поэты делали уже до него, но которые он превратил в *важнейшее измерение русской литературы*, придав им такую отчетливость, контрастность

¹ Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк). С. 438.

² Пушкин А.С. Сказки // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.

и жизненность, что они стали восприниматься как неотъемлемая часть *русского сознания*. Сказочные образы, сюжеты и архетипы, именно начиная с Пушкина, получают свое законное место в русской официальной культуре и служат важнейшей частью воспитания, образования и всего художественного творчества. Пушкин придал русским сказкам жизнь, что делало их отныне не просто историческим наследием или развлечением крестьянских далеких от светской образованности масс, но общерусскими архетипами, насыщающими всю русскую культуру и вдохновляющими лучшие русские умы — философов, писателей, поэтов, композиторов и художников. Сказки и их персонажи получили статус общепризнанного *гражданства* в русской культуре. На протяжении XIX и отчасти XX века они оказывали самое серьезное влияние на общество в целом. Сделав сказки — прежде всего в своей легкой и изящной, но в то же время сохраняющей прямые связи с народной крестьянской средой и ее архаическими смыслами интерпретации — обязательным элементом культуры, Пушкин способствовал становлению всего *разночинского* стиля, где государственный Логос Аполлона тесно соприкасался и с народным Логосом Диониса.

Следует обратить внимание на то, что Пушкин не только обратился к былинным сюжетам и мифологическим историям для иллюстрации новых смыслов и идей, но и первым стал использовать собственно формы и приемы русской волшебной сказки с характерными для нее народными выражениями. Сама традиционная сказка не просто пересказывалась Пушкиным в стихах с некоторыми вариациями, но, в свою очередь, становилась языком, на котором Пушкин излагал свои взгляды, идеалы и умозаключения.

Ярким примером этого является «Сказка о золотом петушке», которая выглядит как творческий пересказ какой-то легенды или комбинация нескольких сказочных сюжетов, при этом до сих пор не выяснено, что именно лежало в ее основании. Вероятно, эта сказка является плодом творчества самого Пушкина, который избрал сказочный стиль для повествования о некоторых принципиальных архетипах, которые его заботили.

«Сказка о золотом петушке» посвящена фигуре Кибелы и описывает отчаянное противостояние мужского начала (патриархата) вызову скопчества и гештальту Великой Матери, что трагически заканчивается крахом аполлонического солярного царства. По сути, это апокалиптический эсхатологический сценарий, изложенный с помощью принципиальных фигур Ноомахии.

Главным действующим лицом сказки является «царь Додон». Вероятно, это отсылка к древнейшему в Греции Додонскому святилищу Зевса, которое считалось до возвышения Дельфийского оракула главным сакральным центром эллинской цивилизации. Царь Додон — это символ «царя мира», который в последние эпохи космического цикла теряет

свои силы, дряхлеет и с трудом справляется со своими обязанностями. Аналогичным образом представлен «король-рыбак» в цикле легенд о святом Граале¹. В исмаилитском гнозисе и у иранского мистика Сохранарди (1155 – 1191) аналогичной фигурой выступает *десятый* интеллект (красный интеллект — 'agl-i-sorkh), «пурпурный архангел» или «ангел человечества»².

Царь Додон еще остается универсальным монархом (своего рода «катехоном»), но уже со всех сторон его теснят атакующие царство враги (орды Гогов и Магогов библейской эсхатологии³). В этот момент происходит появление мудреца:

Что и жизнь в такой тревоге!
Вот он с просьбой о помощи
Обратился к мудрецу,
Звездочету и скопцу⁴.

То, что мудрец является *скопцом*, имеет принципиальное значение. Скопец — классический персонаж культа Великой Матери, являющийся необходимой фигурой большинства сюжетов, с ней связанных. Сама Великая Мать Кибела воплощает в себе действие оскопления, поскольку мужское начало она видит как свой иновариант, как условную проекцию примордиальной гинандры — например, фригийской Агдитис⁵. Поэтому обращение к скопцу «царя мира» есть уже акт зловещий, хотя и призванный отложить приближающееся падение солярного царства, но, на самом деле, лишь ускоряющий его. Даром скопца является «золотой петушок». Этот образ можно интерпретировать по-разному, но можно и как обращение к золоту, финансовому капиталу, накоплению богатств для того, чтобы сохранить тающее могущество. В этом случае снова мы имеем отсылку к образу Великой Матери, господствующей в подземном мире, где и сосредоточены несметные богатства, в том числе золото.

На первых порах петушок, предупреждающий заранее о нападении на царство царя Додона врагов, исправно справляется со своей миссией, что позволяет «царю мира» временно укрепить свою власть. Но в какой-то момент петушок сообщает о приближении врага с востока. На сей раз речь идет не о простом противнике, но о близкой эпифании Великой Матери. Царь Додон вначале посылает на битву с неизвестным врагом своего первого сына, но так как от него нет вестей, то через неделю за ним

¹ Golther W. Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters und der Neuzeit, Stuttgart: Metzler, 1925; *Evola J. Il Mistero del Graal e la idea imperiale ghibellina*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1994.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания; *Sohrawardi Sh. Y. L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, P.: Fayard, 1976.

³ Генон Р. Царство количества и знамения времени.

⁴ Пушкин А.С. Сказка о золотом петушке // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 361.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

отправляется второй, но и тот пропадает бесследно. Тогда Додон, собрав последние силы, выступает против врага с востока сам. Дойдя до поля брани, он лицезреет следующую картину:

И промеж высоких гор
Видит шелковый шатер.
Все в безмолвии чудесном
Вкрут шатра; в ущелье тесном
Рать побитая лежит¹.

Перед шатром он с ужасом видит двух мертвых сыновей, схвативших друг с другом в смертельной схватке и заколовших друг друга мечами. Причина этой трагедии скоро становится ясна.

Вдруг шатер
Распахнулся... и девица,
Шамаханская царица,
Вся сияя как заря,
Тихо встретила царя.
Как пред солнцем птица ночи,
Царь умолк, ей глядя в очи,
И забыл он перед ней
Смерть обоих сыновей.
И она перед Дадоном
Улыбнулась — и с поклоном
Его за руку взяла
И в шатер свой увела².

Шамаханская царица — сама Великая Мать или одно из ее воплощений. Ее образ похож на волшебницу Кирку из «Одиссеи»³ Гомера, очаровавшую, а затем превратившую в свиней спутников Одиссея. Приблизительно то же Шамаханская царица делает с «царем мира», заставляя подчиниться своим чарам и забыть о гибели сыновей, которые, очевидно, сами еще раньше стали жертвами хтонического колдовства.

Царь Додон возвращается с Шамаханской царицей, которая представляется ему покорной добычей и прекрасным трофеем, в свое царство. При въезде он снова встречает скопца, который, памятуя обещания царя отдать ему за золотого петушка все, что он попросит, просит саму Шамаханскую царицу. Скопец — это Адонис из мифа о Кибеле, и он строго следует своему культу Великой Матери. Царь Додон отказывается исполнить его волю и убивает скопца. Тогда петушок слетает со своего места и своим золотым клювом убивает Додона. Улыбающаяся

¹ Пушкин А. С. Сказка о золотом петушке. С. 363.

² Там же. С. 363 — 364.

³ Гомер. Одиссея. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

Шамаханская царица (Вавилонская Блудница, Красная Женщина Апокалипсиса, Великая Мать Кибела), достигшая своей цели и сломившая волю катехона как последней преграды на пути вторжения в мир ее титанических армий — орд Гогов и Магогов — улыбаясь, растворяется в воздухе — как будто ее и не было.

А царица вдруг пропала,
Будто вовсе не бывало¹.

Так завершается мир, и ничто больше не мешает вторжению в него гипохтонических могуществ. Под видом сказки, которая на самом деле не может иметь — в отличие от мифа или былины — плохого конца, Пушкин излагает нам одно из своих пророчеств, о которых говорил Достоевский. Перед нами эсхатологический сценарий русских старообрядцев или православных старцев, предсказывающих скорую кончину мира и слабость и вырождение Империи как последней преграды на пути Антихриста. Вместе с тем Пушкин явно отсылает и к скопческой ереси, испытывавшей в его время существенный подъем в России. Важно отметить и роль золота, то есть финансового капитала, символа модернизации в целом, который не может служить альтернативой падающему могуществу Империи и несет в себе еще более зловещую опасность, оказываясь *внутри* государства. И, наконец, Пушкин подчеркивает фундаментальный ноологический риск, связанный с надвигающимся на Россию и мир в целом Логос Кибелы, торжество которого приведет к братоубийственным войнам и краху индоевропейской культуры.

Так, сказка у Пушкина приобретает совершенно новое значение: она служит напрямую для изложения тех «тайн», о которых проницательно догадывался Достоевский. Это русский способ говорить ясно и наглядно о тех вещах, которые иначе в условиях рационально-дворянского и секулярного общества первой половины XIX века высказаны быть просто не могли. Так, эсхатология, бывшая во время Пушкина уделом лишь периферийных групп, — старцев, староверов или сектантов, — проникает в самый центр русской культуры, приобретая огромную популярность во всех слоях русского общества и становясь частью учебного материала для воспитания многих поколений русских детей и юношества. «Сказку о золотом петушке» Пушкина знают практически все русские люди, а значит, тревожный эсхатологический сценарий и знание о фундаментальных ноологических сдвигах парадигм становится отныне частью базового культурного самосознания, хотя в подавляющем числе случаев смысл этого произведения продолжает оставаться тайной, сохраняющейся как таковая именно в силу ее полной доступности и общеизвестности.

¹ Пушкин А. С. Сказка о золотом петушке. С. 366.

Маленькие русские люди

Обнаружив народ как носителя особой культуры и особого стиля, особой идентичности и особой этической истины, Пушкин резко намечает различие между ним и государством, аристократией, политической элитой, дворянством. В сказках и даже в исторических сочинениях, чьими героями выступают подчас предводители народных восстаний, такие как Емельян Пугачев (1742—1775), которому Пушкин посвящает отдельное произведение¹, народ представлен обобщенно, как находящийся за кадром культурный фон. Но в произведениях, где в центре внимания оказывается «маленький человек», — такой как герои «Повестей Белкина»² или поэмы «Медный всадник»³, — образ простолюдина, находящегося на противоположном полюсе от элиты и самого государства, приобретает более контрастный и объемный характер. В русском «маленьком человеке» из народа Пушкин фиксирует сам русский Дазайн, экзистенциальное ядро русских, особенно обнажившееся тогда, когда русский человек оказывается оторванным от крестьянской общины, помещенным в отчужденные условия города, грутально вброшенным в безжизненный каменный мир, лишенным устойчивых феноменологических интенциональных ориентиров. Русский город — это Дазайн в изгнании, в состоянии вне себя, на территории отчуждения и оторванности от онтологических корней. Член деревенской общины не является «маленьким человеком», он интегральная часть круговращения рода, циркуляция сакрального Предка, важнейший полярный элемент смен сезонов и столкновения стихий. В своем привычном окружении он — Ветер-Субъект, полностью свободный и уверенный — если не в действительности, то в структуре своих сказочных грез и в горизонтах народной мечты. Маленьким человека делает inferнальное величие каменных громад города. Но в некоторых других случаях русский оказывается заброшенным в изгнание, обретя себе фиктивное и неустойчивое место в структуре какого-то механического цикла — например, в качестве станционного зрителя из «Повестей Белкина». Пушкин с легкой иронией говорит о таком «маленьком человеке»:

Что такое станционный зритель? Сущий мученик четырнадцатого класса, огражденный своим чином токмо от побоев, и то не всегда (ссылаюсь на совесть моих читателей)⁴.

¹ Пушкин А.С. История Пугачева // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1962.

² Пушкин А.С. Повести покойного Ивана Петровича Белкина // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.

³ Пушкин А.С. Медный всадник // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3.

⁴ Пушкин А.С. Станционный зритель // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 86.

«Сущий мученик четырнадцатого класса» до Пушкина не имел никаких шансов стать героем повествования. Этим «ничтожеством» никто не интересовался. С ним обращались как с досадной вещью, вымещая подчас на нем досаду за трудности и лишения долгих путешествий по весьма своеобразным русским дорогам. Единственным сокровищем его пустой жизни была красавица-дочь. Но она неожиданно сбежала с соблазненным ее проезжим гусаром в город. Гусар попытался откупиться от смотрителя, но тот в припадке отчаяния и гордости выбросил отнюдь не приличные деньги, которые тот ему поспешно захихнул в рукав. В конце концов, смотритель вернулся на свою станцию, начал спиваться, а когда станцию упразднили, окончательно опустился и умер. И все. В этой повести Белкина нет ни морали, ни интригующего сюжета, ни ярких характеров. Читатель напрасно ищет в ней привычных для высокой литературы героев, страстей и драматических событий. Ничего нет. Только бесконечная щемящая тоска бессмысленного и ничтожного русского существа, заброшенного в мир. Героем повести Пушкина становится чистый экзистенциал *Geworfenheit*, сам факт простого наличия, существования, полностью оторванного от контекста, связей, этических надстроек или социальных ролей. Была дочь, освещавшая своим присутствием жизнь ничтожного человека, и сбежала с гусаром. Это не событие и не поворот, предельная банальность, бессмысленное замечание из множества повседневных рядовых событий.

Но Пушкин внезапно фиксирует — всей силой ярко выраженной образованной властной элитной субъектности — некоторое *дно бытия*, где он с удивлением обнаруживает в минимальной редуцированной форме *всю драму жизни*. Стоящий на улице перед домом гусара с врученными наспех деньгами станционный смотритель Самсон Вырин вдруг становится *центром бытия*. То, что он переживает, внезапно обретает фундаментальное онтологическое значение. Он *есть* и «есть» в самом абсолютном и глубинном смысле. С социальной точки зрения, его нет или *почти* нет. Но для русского человека бытие-к-свадьбе¹ все еще остается смыслом и телосом, даже если он выпал из своей традиционной крестьянской структуры. И поэтому само наличие правильно организованного и проведенного свадебного обряда в отношении дочери является основой его присутствия в мире, его связи с родом, с народом, с Предком. У Самсона Вырина похитили не дочь, но бытие-к-свадьбе, сведя отношения полов к секулярной и поспешной прагматике. Счастлива его дочь Дуня с гусаром или нет, уже не имеет значения. В повести подчеркивается, что вполне счастлива, а перед лицом такого личного счастья состоянием души ничтожного (пусть и несчастного) отца можно и пренебречь. Однако дело не в этом, а в самом *бытии* станционного смотрителя, на полном игнорировании которого основана вся конструкция российско-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

го общества. Станционный смотритель *есть*, но его одновременно *нет*. Он чистый Раб (по Гегелю), от которого можно отделаться подачкой или оплеухой, а в дальнейшем не замечать. Но Пушкин внезапно обнаруживает: нет, господа, *се человек*. И если мы спишем полностью маленького человека — пусть даже *самого* маленького — в общей иерархии и механики чинов и полномочий со счетов, мы подорвем какие-то фундаментальные основы мироздания. Самсон Вырин, конечно, не рассчитывал иметь свою красавицу дочь под рукой всегда. Он просто по-крестьянски, по-русски желал ей, и себе, и всей реальности, «правильного брака». Гусар отнял эту мечту, буднично и ловко идя к своей эгоистической цели, да и сама Дуня — как индивидуум, как личность, как «барыня», какой она позднее явилась на могилу отца, где лежала плашмя, содрогаясь от невыносимой боли — была не против. Но что-то фундаментальное, что-то русское, что-то народное, что-то православное было необратимо надломлено. И Пушкин заметил именно это.

Из-под копыта Медного всадника

С еще более общей и уже не сводимой к поведению отдельных людей стихией отчуждения сталкивается другой герой Пушкина — Евгений из «Медного всадника»¹. Евгений тоже типичный «маленький человек», одиноко живущий в городе, основанном Петром Великим. Несмотря на свою городскую жизнь, Евгений остается обычным человеком народа, средним, даже скорее ничтожным, как и станционный смотритель, не наделенный ни умом, ни волей, бедный и скромный. Как и русский крестьянин, Евгений мечтает лишь о браке и простой жизни.

Евгений тут вздохнул сердечно
И размечтался, как поэт:
«Жениться? Мне? зачем же нет?
Оно и тяжело, конечно;
Но что ж, я молод и здоров,
Трудиться день и ночь готов;
Уж кое-как себе устрою
Приют смиренный и простой
И в нем Парашу успокою.
Пройдет, быть может, год-другой —
Местечко получу, Параше
Препоручу семейство наше
И воспитание ребят...
И станем жить, и так до гроба
Рука с рукой дойдем мы оба,
И внуки нас похоронят...»²

¹ Пушкин А.С. Медный всадник // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3.

² Там же. С. 289.

Простые надежды простого человека. Но вот в Санкт-Петербурге начинается наводнение, буйство стихий искажает пространство и мир. И вот Евгений оказывается в этой ситуации парализованный ужасом за судьбу возлюбленной — Параши — дочери простой и бедной, как он сам, вдовы. Пушкин рисует зловещую апокалиптическую картину: не способный ничего противопоставить стихии, с которой не может справиться даже царь, вззирающий на бедствия с высокого балкона, Евгений сидит, забравшись на спину мраморного льва, скрестив на груди руки, а повсюду из черных облаков хлещут потоки воды, сметающие все на своем пути, и бьют синие стрелы молний. Над всем этим возвышается вздыбленный конь истинного господина черного раздираемого восставшей бездной города — медный всадник, всемогущий и безразличный ко всему царь-Антихриста Петр Великий. Картина, где Евгений в своей нелепой позе на холодном мраморе застывшего льва является печатью тотального ничтожества перед лицом беды и государства, поражает и его самого.

Он это видит? иль вся наша
И жизнь ничто, как сон пустой,
Насмешка неба над землей?
И он, как будто околдован,
Как будто к мрамору прикован,
Сойти не может! Вкруг него
Вода и больше ничего!¹

Евгений становится объектом, осознавшим свою объектность и полнотью утратившим иллюзию какой бы то ни было субъектности. Если Петр Первый со своим конем окаменел в своем мрачном величии, то Евгений — в своем смехотворном ничтожестве.

Когда вода спадает, Евгений спешит к домику, где жила его невеста. Но домика нет. И нет невесты. Опыт собственной объектности и ничтожности бытия стер объект любви и структуру надежды. В момент прикованности к мрамору Евгений увидел истину мира: в *таком* мире никого нет — ни Параши, ни его самого. И, возможно, никогда и не было.

Евгений теряет ум, вернее то, что ему казалось «умом».

Он скоро свету
Стал чужд. Весь день бродил пешком,
А спал на пристани; питался
В окошко поданным куском.
Одежда ветхая на нем
Рвалась и тлела. Злые дети
Бросали камни вслед ему.
Нередко кучерские плети
Его стегали, потому

¹ Пушкин А.С. Медный всадник. С. 292.

Что он не разбирал дороги
 Уж никогда; казалось — он
 Не примечал. Он оглушен
 Был шумом внутренней тревоги.
 И так он свой несчастный век
 Влачил, ни зверь ни человек,
 Ни то ни се, ни житель света,
 Ни призрак мертвый...¹

«Шум внутренний тревоги» Пушкин расслышал в сознании «маленького» русского человека, личная трагедия которого должна была бы показаться образованной публике ничтожной и лишенной всякого эстетического или этического содержания. В уме или без него Евгений никогда не был «свету» родным. Просто теперь его отчуждение стало наглядным. Но это и было главным основанием, чтобы не обращать на него внимания. Но Пушкин обратил. И тогда заброшенность (*Geworfenheit*) открылась ему во всем ее грандиозном масштабе. Чем дальше от высшего света, от общества, от «публики», дает понять Пушкин, тем ближе к корням бытия, тем ближе к человеку и его истинным основаниям, к его ужасу, к его мысли о том, что есть и чего нет, к его телосу и его потерянности, к его изгнанности из бытия.

Постепенно личная история жалкого безумца перерастает в зловещий апокалиптический миф. Евгений случайно забредает на Сенатскую площадь, где он пережил момент черного потопа, inferнального откровения о небытии и гибель возлюбленной. Он видит статую Петра и внезапно связывает воедино свою беду, гибель, ничтожность, безумие, разгул стихий и личность основателя города. Черное озарение настигает его: это фигура Антихриста. Не сдержавшись, Евгений бросает в его адрес отчаянное проклятие.

Он мрачен стал
 Пред горделивым истуканом
 И, зубы стиснув, пальцы сжав,
 Как обуянный силой черной,
 «Добро, строитель чудотворный! —
 Шепнул он, злобно задрожав, —
 Ужо тебе!..» И вдруг стремглав
 Бежать пустился².

И за этим отчаянным жестом безумца следует апофеоз *ожившего ада*. Памятник внезапно оживает и бросается его преследовать.

Бежит и слышит за собой —
 Как будто грома грохотанье —

¹ Пушкин А.С. Медный всадник. С. 296.

² Там же. С. 297 — 298.

Тяжело-звонкое скаканье
По потрясенной мостовой.
И, озарен луною бледной,
Простерши руку в вышине,
За ним несется Всадник Медный
На звонко-скачущем коне;
И во всю ночь безумец бедный,
Куда стопы ни обращал,
За ним повсюду Всадник Медный
С тяжелым топотом скакал¹.

Это уже не просто безумие, это прозрение в самую глубину архетипов титанической демонической природы русской государственности петровского времени, простирающей свою тень и в XIX век. Санкт-Петербург — столица ада, и в момент потопа это стало ясно Евгению. И хотя все встречающие жалкого нищего, утратившего рассудок, видят в нем лишь человеческий мусор, Пушкин видит в нем *народного пророка*, пусть юродивого, но ясновидца, разгадавшего темную тайну российского Модерна.

Пушкин не осуждает Петра, более того, он воспеваает его военный генний и волю в поэме «Полтава»² и отдает ему должное в отдельном труде «История Петра»³. Но в «Медном всаднике» речь идет не о личности Петра, а о взгляде на него глазами русского народа, отстраненного от самой природы этого города, выброшенного на его периферию и за его пределы, полностью забытого в ходе грандиозных реформ и имперского державостроительства Романовых. Так Пушкин выявляет *русский Дазайн*, помогая в лице «маленького человека» русскому народу, его Логосу, его субъектности, скованной каменными тисками государственной машины, дать о себе знать — пусть таким отчаянным и беспомощным способом, как жалкое проклятие Евгения.

¹ Пушкин А. С. Медный всадник. С. 298.

² Пушкин А. С. Полтава // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. М.: Художественная литература, 1948.

³ Пушкин А. С. История Петра // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.: Художественная литература, 1938.

Глава 22. Николай Гоголь: Россия погружается в собственную смерть

Райская онтология малороссийской архаики

Одним из главных русских писателей и мыслителей России XIX века был Николай Васильевич Гоголь. Во многом он был вдохновлен Пушкиным, подсказавшим ему главные направления его творчества:

- 1) любовное внимание к русской старине и народной жизни;
- 2) интерес к реальному, а не формально провозглашаемым онтологическим и психологическим основам русского общества (прежде всего провинциального дворянства);
- 3) обнаружение в гештальте «маленького человека» предельных глубин отчуждения и отчаяния в контексте inferнальной стихии столицы Империи.

Эти три линии изучения русской жизни, намеченные Пушкиным, у Гоголя отражаются в трех *горизонтах*:

- 1) феноменология священного бытия русского (малороссийского) крестьянина («Вечера на хуторе близ Диканьки»¹, частично «Миргород»² и т. д.);
- 2) мир русской провинции («Ревизор»³, пьеса «Женитьба»⁴ и вершина его творчества «Мертвые души»⁵ и т. д.);
- 3) гипохтонический мир безумия и ужаса российской столицы («Петербургские повести»⁶ и т. д.).

Сам Гоголь имел малороссийское происхождение, и все его творчество отражает страстную любовь к Украине — к ее народу, культуре, традициям, к ее особому часто весьма архаическому и исконно славянскому мировоззрению. Гоголь продолжает линию Пушкина, исследуя народные традиции малороссийских крестьян, волшебный мир которых он запечатлел в знаменитых произведениях — повестях цикла «Вечера на хуторе близ Диканьки»⁷ и повести «Вий» из цикла «Миргород»⁸.

¹ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1. М.: Издательство Академии наук СССР, 1944.

² Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 2. М.: Издательство Академии наук СССР, 1937.

³ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 4. М.: Издательство Академии наук СССР, 1951.

⁴ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 5. М.: Издательство Академии наук СССР, 1949.

⁵ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 6—7. М.: Издательство Академии наук СССР, 1951.

⁶ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3. М.: Издательство Академии наук СССР, 1938.

⁷ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1.

⁸ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 2.

«Вечера на хуторе близ Диканьки» рисуют жизнь в малороссийской деревне, где каждый персонаж представляет собой удивительный по силе и яркости архетип народной жизни. Из незаметной и представляющей господскому взгляду однородной и невыразительной массы русского крестьянства проступают столь глубокие, насыщенные и самобытные характеры, что их имена мгновенно стали нарицательными, впрочем как и многих других персонажей произведений Гоголя.

«Вечера на хуторе близ Диканьки» Гоголя стилизованы под рассказы сельского пасечника Рудого Панька, неспешно развертывающиеся в ходе ироничной и ни к чему не обязывающей малороссийской беседы. Гоголь так описывает малороссийские посиделки — вечерницы:

Но лучше всего, когда собьются все в тесную кучку и пустятся загадывать загадки, или просто нести болтовню. Боже ты мой! Чего только ни расскажут! Откуда старины ни выкопают! Каких страхов ни нанесут! Но нигде, может быть, не было рассказываемо столько диковин, как на вечерах у пасичника Рудого Панька¹.

Эти рассказы воспроизводят структуру русской феноменологии в ее малороссийской версии. Мир, открывающийся перед читателями (слушателями), полон не только буйных страстей и драматических поворотов, истовой любви, горькой ревности, жестокой ненависти, но и волшебства, а также существами параллельного мира — ведьмами, чертями, утопленницами, ожившими покойниками, духами и связанными с ними перипетиями и приключениями. Мы попадаем в ожившую сказку, где элементы традиции неразрывно переплетены с действенным и прямым опытом сакрального. Это не пересказ условного наследия, это феноменологическая стихия жизни крестьянского мира, насыщенного самыми разнообразными и причудливыми структурами нозмических субъектов. Гоголь принимает пророчество Пушкина и его призыв обратиться к русским сказкам как к особому языку. Но это не просто литературный прием, это погружение в народную стихию, где многие элементы сказки сохраняют свою эмпирическую достоверность. В малороссийских селах и маленьких провинциальных городках Гоголь обнаружил нетронутый континент древнеславянской Руси, веками предоставленной самой себе и еще не искаженной и не извращенной модернизацией и вестернизацией общероссийских реформ. Отчасти Гоголь противопоставляет провинциальный (украинский) осколок сохранившегося народного рая, где сакральная онтология все еще является полем прямого и насыщенного опыта, а не только бережно хранимым воспоминанием, Санкт-Петербургской Империи, Великой России и особенно ее столице. Но при этом ему совершенно

¹ Гоголь Н.В. Вечера на хуторе близ Диканьки // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1. С. 104.

чужды как неприязнь к великороссам как народу, так и политическое славянофильство. Он не ставит под сомнение судьбоносный смысл объединения Западной Руси с Московской и отличается нестигаемой и неколебимой приверженностью к православной вере. Это ярко видно в одной из исторических повестей цикла «Миргород» — «Тарас Бульба», где воспевается подвиг украинских казаков, сражающихся за единство русского мира против поляков. Но при этом он, не колеблясь, яркими и пронзительными мазками описывает ужас *современной России* как страны, погруженной в кромешный и беспробудный тяжелый и эстетически отталкивающий сон с инфернальной столицей, не просто чрезвычайно близкой к прозрению пушкинского Евгения из «Медного всадника», но увиденной в еще более ужасающих измерениях в отдельных моментах цикла «Петербургских повестей»¹. Гоголь противопоставляет не Малороссию Великороссии, а крестьянскую русскую традицию петровской модернизации и, шире, священный народ — секулярной государственности. Для Гоголя русский народ, Русь — это тоскующий сам по себе, утраченный, но еще в полной мере живой рай, а государственная чиновничья помещичья Россия — механический, отчуждающий, удушающий ад. Малороссия в этом случае выступает как метафора той части русского народа, где это райское измерение сохранилось нетронутым в большей степени, чем где бы то ни было еще. Санкт-Петербург — противоположный полюс, в нем разрушается не только органическое единство общины, но и сам человек, распадаясь на фрагменты и отдельные части тела, получающие инфернально-автономную жизнь («Нос»², «Записки сумасшедшего»³ и т. д.).

Описания украинской земли у Гоголя насыщены столь глубокой любовью, что поэтический взгляд становится почти неотличимым от классических тропов сказочного повествования: так исполняется завет Пушкина об оживлении сказочного языка. В повести «Страшная месть»⁴ Гоголь рисует картину сакральной Малороссии:

Любо глянуть с середины Днепра на высокие горы, на широкие луга, на зеленые леса! Горы те — не горы: подошвы у них нет, внизу их, как и вверх, острая вершина и под ними и над ними высокое небо. Те леса, что стоят на холмах, не леса: то волосы, поросшие на косматой голове лесного деда. Под нею в воде моется борода, и под бородою, и над волосами высокое небо. Те луга — не луга: то зеленый пояс, перепоясавший посередине круглое небо, и в верхней половине и в нижней половине прогуливается месяц⁵.

¹ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

² Гоголь Н.В. Нос // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

³ Гоголь Н.В. Записки сумасшедшего // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

⁴ Гоголь Н.В. Страшная месть // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

⁵ Там же. С. 246.

Мир прозрачной земли

Сакральность крестьянской жизни в описании Гоголя вовсе не означала ее святости. Это была чисто дионисийская Вселенная, где высшее переплеталось с низшим; хтонические духи, колдуны, ведьмы и черти врывались в человеческую жизнь, но при этом пробуждалось и ангельское измерение реальности — Бог и святое воинство становились видимыми и конкретными участниками волшебного бытия. Крест и иконы побеждали темные могущества, божественный Промысел устанавливал в ходе вещей и в перипетиях борьбы тайную гармонию, подчас не понятную людям.

Гоголь в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» описывает не просто легенды малороссийских крестьян, он переживает различные описываемые эпизоды как личный опыт. Поэтому подробности встречи с колдунами и ведьмами, с ангелами и небесными духами предстают в его текстах столь же наглядно и жизненно, как и описание сцен крестьянского быта. Гоголь понял в структуре экзистенциальной философии русского крестьянина главное: наделение разных регионов действительности живыми существами есть фундаментальный онтологический акт, который для самих крестьян не является условностью; народ живет в мире, населенном непрерывным *присутствием*, а сказки и истории о потусторонних существах служат лишь путеводителем, призванным организовать и упорядочить, отчасти объяснить, вполне подлинный и конкретный опыт.

Оживление тонкого мира с удивительной убедительностью описано в рассказе «Вечер накануне Ивана Купала»¹, где главный герой, бедный казак Петрусь, влюбленный в дочь зажиточного селянина Коржа Пидорку, вступает в сделку с дьяволом, воплощенным в образе странного бродяги Басаврюка, и отправляется в ночь на Ивана Купала за цветком волшебного папоротника. Этот цветок, по народным преданиям, расцветает раз в году и помогает тому, кто его сорвет, найти зарытые в земле сокровища.

Вот уже и солнца нет.

Небо только краснеет на одной стороне. И оно уже тускнет. В поле становится холодней. Примеркает, примеркает и — смерклось. Насилу! С сердцем, только что не хотевшим выскочить из груди, собрался он в дорогу и бережно спустился густым лесом в глубокий яр, называемый Медвежьим оврагом. Басаврюк уже поджидал там. Темно, хоть в глаза выстрели. Рука об руку пробирались они по топким болотам, цепляясь за густо разросшийся терновник и спотыкаясь почти на каждом шагу. Вот и ровное место. Огляделся Петро: никогда еще не случалось ему заходить сюда. Тут остановился и Басаврюк. «Видишь ли ты, стоят перед тобою три пригорка. Много будет на них цветов разных; но, сохрани тебя не-

¹ Гоголь Н.В. Вечер накануне Ивана Купала // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

здешняя сила, вырвать хоть один. Только же зацветет папоротник, хватай его и не оглядывайся, что бы тебе позади ни чудилось». Петро хотел было спросить... глядь — и нет уже его. Подошел к трем пригоркам; где же цветы? Ничего не видеть. Дикой бурьян чернел кругом и глушил все своею густотою. Но вот блеснула на небе зарница, и перед ним показалась целая гряда цветов, все чудных, все невиданных; тут же и простые листья папоротника. Поусумнился Петро и раздумно стал перед ними, подпершись обеими руками в боки. «Что тут за невидальщина? десять раз на день, случается, видишь это зелье; какое ж тут диво? Не вздумала ли дьявольская рожа посмеяться?» — Глядь — краснеет маленькая цветочная почка и, как будто живая, движется. В самом деле чудно! Движется и становится все больше, больше и краснеет, как горячий уголь. Вспыхнула звездочка, что-то тихо затрещало, и цветок развернулся перед его очами, словно пламя, осветив и другие около себя. «Теперь пора!» подумал Петро и протянул руку. Смотрит, тянутся из-за него сотни мохнатых рук также к цветку, и позади его что-то перебегает с места на место. Зажмутив глаза, дернул он за стебелек, и цветок остался в его руках. Все утихло. На пне показался сидящим Басаврюк, весь синий, как мертвец. Хоть бы пошевелился одним пальцем. Очи недвижно уставлены на что-то, видимое ему одному только; рот в половину разинут, и ни ответа. Вокруг не шелохнет. Ух, страшно!.. Но вот послышался свист, от которого захолонуло у Петра внутри, и почудилось ему, будто трава зашумела, цветы начали между собою разговаривать голосом тоненьким, будто серебряные колокольчики; деревья загремели сыпучею бранью...¹

Это совсем не сказочный стиль, это скорее достаточно подробное описание прямого опыта, но только внутри архаического жизненного мира русского крестьянина, в который Гоголю удастся проникнуть с поразительной достоверностью. Появление красной почки движущегося во тьме цветка; не принадлежащие никому мохнатые руки, тянущиеся схватить папоротник; свист, не имеющий источника; нечленораздельный шум травы; звонкий диалог цветов и ругательства деревьев — все это моменты *дионисийской онтологии*, мир Земли, ставший пронизываемым, обнаружение субъектной природы внешних предметов и открывание человеческого бытия как траекта.

Опыт Петруся заканчивается трагически. Для того чтобы сделка вошла в силу, он вынужден принести в жертву брата своей невесты — невинного мальчика Ивася. Петрусь колеблется, но ведьма, получившая цветок папоротника и жаждущая человеческой крови, для того чтобы повлиять на Петруся, показывает ему структуру прозрачной Земли.

Ведьма топнула ногою: синее пламя выхватилося из земли; середина ее вся осветилась и стала как будто из хрусталя вылита; и всё, что ни было

¹ Гоголь Н.В. Вечер накануне Ивана Купала // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1. С. 143 — 145.

под землю, сделалось видимо, как на ладони. Червонцы, дорогие камни, в сундуках, в котлах, горами были навалены под тем самым местом, где они стояли. Глаза его загорелись... ум помутился... Как безумный, ухватился он за нож, и безвинная кровь брызнула ему в очи... Дьявольский хохот загремел со всех сторон. Безобразные чудища стаями скакали перед ним. Ведьма, вцепившись руками за обезглавленный труп, как волк, пила из него кровь... Всё пошло кругом в голове его! Собравши все силы, бросился бежать он!

Здесь герой пересекает черту дионисийского баланса и переходит под власть Великой Матери. Но то, что открывается перед его взглядом, для Гоголя уже не метафора. Это реалистическое описание нижней границы сакрального космоса, где существуют не материя и атомы научной картины мира, но инфернальные сущности *прозрачной Земли*, блуждающие огни и пьющие кровь невинных детей ведьмы, способные превращаться в собак и кошек.

Превращение свадьбы и конец Малороссии

Центром почти всех рассказов из цикла «Вечера на хуторе близ Диканьки» является свадьба или подготовка к ней. Русское народное бытие есть бытие-к-свадьбе², и в крестьянской жизни именно свадьба составляет эпицентр личной и родовой судьбы. В свадьбе пересекаются космические области — как вертикальные, так и горизонтальные, как небесные, так и подземные. Но свадьба это именно Событие, Ereignis. Оно может произойти, а может и нет³. Поэтому все связанное со свадьбой активизирует различные регионы мира, населенные нозмическими субъектами. В контексте основополагающего крестьянского онтологического сценария силы Преисподней всегда стремятся сорвать свадьбу или сделать судьбу одного из молодоженов (или обоих) несчастной. Поэтому свадьба требует борьбы с гештальтами подземного мира, и только победа над ними или исполнение особых сверхъестественных поручений, так или иначе связанных со второй половиной онтологии, с миром смерти, делает свадьбу возможной и действительной.

Вокруг свадьбы разворачиваются сюжеты «Вечера накануне Ивана Купала»⁴, «Сорочинской ярмарки»⁵, «Ночи перед Рождеством»⁶ и других произведений Гоголя. Однако особенность сказочной Малороссии у Гоголя в том, что ее внутренний строй, при всей сакральности, уже нарушен в сторону темного начала. В политике это проявляется в торжестве ляхов и католиков, которые в глазах Гоголя являются носителями занос-

¹ Гоголь Н.В. Вечер накануне Ивана Купала. С. 146.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала.

⁴ Гоголь Н.В. Вечер накануне Ивана Купала.

⁵ Гоголь Н.В. Сорочинская ярмарка // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1.

⁶ Гоголь Н.В. Ночь перед Рождеством // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1.

чивой антиправославной гордыни и пустого тщеславия. В мире духов всеявственной проступает могущество чертей, слуг дьявола. Интересно, что в повести «Страшная месть»¹ колдун, отец героини Екатерины, жены казака Бурульбаша, принадлежащий к проклятому роду, зарезавший свою жену, мать Екатерины, и склоняющий свою дочь к инцесту с помощью черной магии, оказывается обвиненным в том, что перешел на сторону поляков и католических ксендзов.

В глубоком подвале у пана Данила, за тремя замками, сидит колдун, закованный в железные цепи; а подале над Днепром горит бесовский его замок, и алые, как кровь, волны хлебещут и толпятся вокруг старинных стен. Не за колдовство и не за богопротивные дела сидит в глубоком подвале колдун. Им судия бог. Сидит он за тайное предательство, за сговоры с врагами православной русской земли продать католикам украинский народ и выжечь христианские церкви. Угрюм колдун; дума черная, как ночь, у него в голове. Всего только один день остается жить ему; а завтра пора распрощаться с миром. Завтра ждет его казнь. Не совсем легкая казнь его ждет: это еще милость, когда сварят его живого в котле, или сдерут с него грешную кожу. Угрюм колдун, поникнул головою. Может быть, он уже и кается перед смертным часом, только не такие грехи его, чтобы бог простил ему².

Позднее в этой же повести колдун, освободившийся из плена путем очередного обмана своей дочери, оказывается в рядах поляков, атакующих православных казаков. Так смыкаются два уровня реальности: католическая Польша, шляхта и подземный мир, населенный чертями и ведьмами.

Бурульбаш, предчувствуя близкую смерть, сокрушается о расстройстве дел на родной земле:

Порядку нет в Украине: полковники и есаулы грызутся, как собаки, между собою. Нет старшей головы над всеми. Шляхетство наше всё переменяло на польский обычай, переняло лукавство... продало душу, принявши унию. Жидовство угнетает бедный народ. О, время! время! минувшее время! куда подевались вы, лета мои?..³

Описание гулянки польских панов из той же повести почти слово в слово напоминает бесовские радения.

На пограничной дороге, в корчме, собрались ляхи и пируют уже два дни. Что-то не мало всей сволочи. Сошлись, верно, на какой-нибудь наезд; у иных и мушкеты есть; чокают шпоры; брякают сабли. Паны веселятся и хвастают, говорят про небывалые дела свои, насмежаются на

¹ Гоголь Н.В. Страшная месть.

² Там же. С. 260 – 261.

³ Там же. С. 266.

православьем, зовут народ украинский своими холопьями и важно крутят усы, и важно, задравши головы, разваливаются на лавках. С ними и ксенз вместе. Только и ксенз у них на их же стать: и с виду даже не похож на христианского попа. Пьет и гуляет с ними и говорит нечестивым языком своим странные речи. Ни в чем не уступает им и челядь: позакидали назад рукава оборванных жупанов своих, и ходят козырем, как будто бы что путное. Играют в карты, бьют картами один другого по носам. Набрали с собою чужих жен. Крик, драка!..¹

А вот так веселятся бесы, увиденные главным героем, в повести «Пропавшая грамота»²:

Батюшки мои! ахнул дед, разглядевши хорошенько: что за чудища! рожи на роже, как говорится, не видно. Ведьм такая гибель, как случается иногда на Рождество выпадет снегу: разряжены, размазаны, словно панночки на ярмарке. И все, сколько ни было их там, как хмельные, отплясывали какого-то дьявольского тропака. Пыль подняли, боже упаси, какую! Дрожь бы проняла крещеного человека при одном виде, как высоко скакало бесовское племя. Деда, несмотря на страх весь, смех напал, когда увидел, как черти с собачьими мордами, на немецких ножках, вертя хвостами, увивались около ведьм, будто парни около красных девушек; а музыканты тузили себя в щеки кулаками, словно в бубны, и свистали носами, как в волторны³.

Задача как бесов и колдунов, так и политических врагов православной Малороссии — *сорвать счастливый брак*, разлучить мужа с женой, оборвать нить поколений, прервав род. Одним из традиционных обвинений в адрес ведьм на Руси было «превращение ими свадьбы в зверей», чаще всего в медведей. Так и темные силы в сакральной Вселенной Гоголя стремятся *разрушить свадьбу*, околдовать ее, навязать недопустимый или просто несчастный сценарий женитьбы или замужества. В этом заключается судьба сакральной Украины. И трагизм состоит в том, что очень часто перевес оказывается на стороне ее врагов. Отсюда у Гоголя тревога при описании «малороссийского рая»: темная сторона наступает на светлую, силы преданных небесному пресветлому православию и Святой Руси крестьян и казаков слабеют. Поэтому прославление Гоголем народной идентичности, ее живого мира и ее священного бытия, воспевание русской свадьбы носят характер последней вспышки сакрального бытия перед лицом неумолимо надвигающейся апокалиптической тени, зловещим прообразом которой является гештальт черного колдуна и его проклятого рода из повести «Страшная месть». Даже само наказание колдуна за его нечеловеческие преступления чрезвычайно мрачно — за мнимой спра-

¹ Гоголь Н.В. Страшная месть. С. 264 – 265.

² Гоголь Н.В. Пропавшая грамота // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1.

³ Там же. С. 187 – 188.

ведливостью страшного наказания видится глубокое отчаяние Гоголя от-носительно будущего своей любимой родины.

Вмиг умер колдун и открыл после смерти очи. Но уже был мертвец, и глядел, как мертвец. Так страшно не глядит ни живой, ни воскресший. Ворочал он по сторонам мертвыми глазами и увидел поднявшихся мерт-вецов от Киева, и от земли Галичской, и от Карпата, как две капли воды схожих лицом на него.

Бледны, бледны, один другого выше, один другого костистей, стали они вокруг всадника, державшего в руке страшную добычу. Еще раз за-смеялся рыцарь и кинул ее в пропасть. И все мертвецы вскочили в про-пасть, подхватили мертвеца и вонзили в него свои зубы. Еще один всех выше, всех страшнее, хотел подняться из земли; но не мог, не в силах был этого сделать, так велик вырос он в земле; а если бы поднялся, то опрокинул бы и Карпат, и Седмиградскую и Турецкую землю, немного только подвинулся он, и пошло от того трясение по всей земле. И много попопрокидывалось везде хат. И много задавило народу.

Слышится часто по Карпату свист, как будто тысяча мельниц шумит колесами на воде. То, в безвыходной пропасти, которой не видал еще ни один человек, страшный проходимо, мертвецы грызут мертве-ца. Нередко бывало по всему миру, что земля тряслась от одного конца до другого; то оттого делается, толкуют грамотные люди, что есть где-то, близ моря, гора, из которой выхватывается пламя и текут горящие реки. Но старики, которые живут и в Венгрии, и в Галичской земле, лучше зна-ют это и говорят: что то хочет подняться выросший в земле великий, ве-ликий мертвец и трясет землю¹.

«Мертвецы грызут мертвеца» — это пророческое провозвестие Гого-лем того, что Логос Диониса смещается необратимо в сторону Логоса Ки-белы, а это в его глазах означает преддверие близкого конца *Малороссии*.

Аксиома Вия и философская природа его взгляда

Темные предчувствия достигают своего апогея в повести Гоголя «Вий»². Вий — фигура западнорусского фольклора. Это потустороннее существо с длинными ресницами, которые закрывают ему глаза. Взгляд Вия убива-ет всякого, на кого он посмотрит, как и взгляд Василиска (Змея, Дракона или мифического животного, имеющего тело быка и голову огромного пе-туха). Сходный гештальт мы встречаем в русской народной сказке «Иван Быкович»³, где главный герой, убивший чудо-юдо и его жен, переносится старой ведьмой, матерью чуда-юда, к ее мужу, отцу многоголового чудови-ща. Об этом аналоге Вия в сказке «Иван Быкович» говорится:

¹ Гоголь Н.В. Страшная месть С. 278.

² Гоголь Н.В. Вий // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 2.

³ Афанасьев А.Н. Русские народные сказки: В 5 т. Т. 1. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2008.

Старик лежит на железной кровати, ничего не видит: длинные ресницы и густые брови глаза закрывают. Позвал он двенадцать могучих богатырей и стал им приказывать: Возьмите-ка вилы железные, подымите мои брови и ресницы черные, я погляжу, что он за птица, что убил моих сыновей?¹

Сюжет этой сказки имеет некоторые пересечения с пушкинской «Сказкой о золотом петушке». В обоих случаях бессильный царь теряет двух своих сыновей, изъявляет желание жениться на волшебной деве — Шамаханской царице (у Пушкина), «царице золотые кудри» (в сказе про Ивана Быковича), — а потом гибнет.

Но сказочный «отец чуда-юда» и Вий Гоголя имеют различную природу. Вий Гоголя открывается в опыте и самому писателю, и его главному герою — философу Хоме Бруту. Речь идет не о конвенциональной сказке, а об использовании сказочного языка для описания особой феноменологии, свойственной западнорусским крестьянам. Важно, что Гоголь называет главного героя именно «философом». Мир, в котором Вий, черти и ведьмы существуют и активно действуют, это не живописные метафоры народного воображения, это поле своеобразной философии — феноменологической и экзистенциальной. Вий, поэтому, понятие *философское*.

Главный герой повести Гоголя философ Хома Брут оказывается вовлеченным в круг колдовских чар ведьмой, которая оседлала его и заставила себе служить. Описание того, как Хома Брут скакал с ведьмой на плечах, и открывшегося ему в этой скачке удивительного мира, поражает своей достоверностью и реализмом.

Обращенный месячный серп светлел на небе. Робкое полночное сияние, как сквозное покрывало, ложилось легко и дымилось на земле. Леса, луга, небо, долины — всё, казалось, как будто спало с открытыми глазами. Ветер хоть бы раз вспорхнул где-нибудь. В ночной свежести было что-то влажно-теплое. Тени от деревьев и кустов, как кометы, острыми клинами падали на отлогую равнину. Такая была ночь, когда философ Хома Брут скакал с непонятым всадником на спине. — Он чувствовал какое-то томительное, неприятное и вместе сладкое чувство, подступавшее к его сердцу. Он опустил голову вниз и видел, что трава, бывшая почти под ногами его, казалось, росла глубоко и далеко, и что сверх ее находилась прозрачная, как горный ключ, вода, и трава казалась дном какого-то светлого, прозрачного до самой глубины моря; по крайней мере он видел ясно, как он отражался в нем вместе с сидевшею на спине старухою. Он видел, как вместо месяца светило там какое-то солнце; он слышал, как голубые колокольчики, наклоня свои головки, звенели. Он видел, как из-за осоки выплывала русалка, мелькала спина и нога, выпуклая, упругая, вся созданная из блеска и трепета. Она оборотилась к нему — и вот ее лицо, с глазами светлыми, сверкающими, острыми,

¹ Афанасьев А.Н. Русские народные сказки: В 5 т. Т. 1. С. 176.

с пением вторгавшимися в душу, уже приближалось к нему, уже было на поверхности и, задрожав сверкающим смехом, удалялось — и вот она опрокинулась на спину, и облачные перси ее, матовые, как фарфор, не покрытый глазурью, просвечивали пред солнцем по краям своей белой, эластически-нежной окружности. Вода в виде маленьких пузырьков, как бисер, обсыпала их. Она вся дрожит и смеется в воде...

Видит ли он это или не видит? Наяву ли это или снится? Но там что? Ветер или музыка: звенит, звенит и вьется, и подступает и вонзается в душу какою-то нестерпимой трелью...

«Что это?» думал философ Хома Брут, глядя вниз, несясь во всю прыть. Пот катился с него градом. Он чувствовал бесовски-сладкое чувство, он чувствовал какое-то пронзающее, какое-то томительно-страшное наслаждение. Ему часто казалось, как будто сердца уже вовсе не было у него, и он со страхом хватался за него рукою¹.

С помощью своих философских знаний Хома Брут сумел заставить ведьму поменяться с ним ролями и сам оседлал ее. Этот сюжет имеет прямое отношение к поверьям, что нечистая сила при жизни служит колдуну, а после его смерти он становится ее прислугой — колдун вначале ездит на черте, а после его смерти черт начинает ездить на колдуне. В случае ведьмы и Хома Брута, правда, последовательность нарушена, хотя о посмертной судьбе Хома Брута Гоголь нам ничего не сообщает.

Хома Брут, сидя верхом на ведьме, принялся ее избивать попавшимся под руку поленом, после чего та превратилась в прекрасную девушку, оказавшуюся впоследствии дочерью сотника, панночкой. Панночка-ведьма умирает от побоев, а ее отец, согласно предсмертному желанию дочери, нанимает Хому Брута, о роли которого в ее смерти он (возможно) не догадывается, отпевать ее в течение трех ночей.

В первые две ночи с Хомой Брутом и двумя его спутниками в церкви, где стоит гроб панночки, происходят страшные вещи — покойница оживает и пытается напасть на бурсаков. На третью ночь на отпевание приходит только один Хома Брут. Здесь он сталкивается не просто с ведьмой и окружающими ее силами ада, но и с *самим полюсом inferнального мира* — Виём и гибнет от того, что соприкоснулся с центром ада, вступив в стихию опыта, невыносимого для всякого живого существа. Гоголь описывает эпифанию Вия следующим образом:

Тишина была страшная: свечи трепетали и обливали светом всю церковь. Философ перевернул один лист, потом перевернул другой и заметил, что он читает совсем не то, что писано в книге. Со страхом прекрестился он и начал петь. Это несколько ободрило его: чтение пошло вперед, и листы мелькали один за другим. Вдруг... среди тишины... с треском лопнула железная крышка гроба, и поднялся мертвец. Еще страшнее был он, чем в первый раз. Зубы его страшно ударялись ряд о ряд, в судо-

¹ Гоголь Н.В. Вий. С. 186 — 187.

рогах задергались его губы, и, дико взвизгивая, понеслись заклинания. Вихорь поднялся по церкви, попадали на землю иконы, полетели сверху вниз разбитые стекла окошек. Двери сорвались с петель, и несметная сила чудовищ влетела в божью церковь. Страшный шум от крыл и от царапанья когтей наполнил всю церковь. Всё летало и носилось, ища повою философа.

У Хома вышел из головы последний остаток хмеля. Он только крестился, да читал, как попало, молитвы. И в то же время слышал, как нечистая сила металась вокруг его, чуть не зацепляя его концами крыл и отвратительных хвостов. Не имел духу разглядеть он их; видел только, как во всю стену стояло какое-то огромное чудовище в своих перепутанных волосах, как в лесу; сквозь сеть волос глядели страшно два глаза, подняв немного вверх брови. Над ним держалось в воздухе что-то в виде огромного пузыря, с тысячью протянутых из середины клещей и скорпионных жал. Черная земля висела на них клоками. Все глядели на него, искали и не могли увидеть его, окруженного таинственным крутом. «Приведите Вия! ступайте за Виём!» раздались слова мертвеца. И вдруг настала тишина в церкви; послышалось вдали волчье завыванье, и скоро раздались тяжелые шаги, звучавшие по церкви; взглянув искоса, увидел он, что ведут какого-то приземистого, дюжего, косолапого человека. Весь был он в черной земле. Как жилистые, крепкие корни, выдавались его, засыпанные землею, ноги и руки. Тяжело ступал он, поминутно оступаясь. Длинные веки опущены были до самой земли. С ужасом заметил Хома, что лицо было на нем железное. Его привели под руки и прямо поставили к тому месту, где стоял Хома.

«Подымите мне веки: не вижу!» сказал подземным голосом Вий — и всё сонмище кинулось подымать ему веки. «Не гляди!» шепнул какой-то внутренний голос философу. Не вытерпел он, и глянул.

«Вот он!» закричал Вий и уставил на него железный палец. И все, сколько ни было, кинулись на философа. Бездыханный грянулся он на землю, и тут же вылетел дух из него от страха¹.

Здесь именем Вия назван сам Антихрист, пришествие которого означает наступление скорого конца света.

В этой предельной картине гибели души мы снова видим прямое указание на нозмический субъект, но только в его экстремально inferнальной версии. Вий-Антихрист и его полчища замечают Хому Брута только тогда, когда тот смотрит на него. Это и есть интенциональный акт, ось траекта, обращенная к своему внешнему пределу, где в случае взаимодействия со структурами ада обнаруживается гештальт падшего духа. Но особенность данного интенционального акта состоит в том, что здесь человек уже не может совладать с конституируемым субъектом, не может защитить свою интегральность, символически представ-

¹ Гоголь Н.В. Вий. С. 216 — 217.

ленную очерченным кругом. *Пропорционально тому, как взгляд человека слабеет, взгляд Вия становится все более могущественным.* Траект смещается по оси интенциональности все дальше ко внешнему полюсу, к нозме, и в какой-то момент взгляд на человека становится многократно сильнее, чем взгляд человека на того, кто в *ответ* смотрит на него самого. Это значит, что субъект (в данном случае траект) полностью передает онтологическое первенство началу, радикально внешнему относительно него самого — то есть Вию, Антихристу, который и получает отныне над человеком тотальную власть. Так режим драматического ноктюрна радикально меняется на режим мистического ноктюрна¹ (по Дюрану) или Логос Диониса на Логос Кибелы. Могущество инфернального нозмического субъекта настолько велико, что в его случае «обратная интенциональность» *многократно превышает прямую интенциональность* человека — в данном случае украинского философа Хомы Брута. Такой инфернальный субъект поражает всю структуру ноззиса, подчиняя себе душу, не способную сопротивляться в силу охлаждения веры в альтернативный интенциональный (в контексте народного христианства) полюс — в Бога и в Промысел.

Дуэль взглядов, в которой побеждает Вий, убивающий философа Хому Брута, — это триумф материи над духом, материализма над вертикальной религией Света. Именно в этом открывается его сущность как «умного Антихриста». Могущество материальности (скрывающей под собой лишь железную волю дьявола) становится настолько сильным, что заставляя человеческое сознание считать себя *производной от материи*. На этом основан материализм современной научной картины мира — и особенно идеи прогресса, эволюции видов и т. д. Человеческое сознание есть продукт развития материи. В этом состоит фундаментальная аксиома *Вия*, заставляющая людей Модерна признать *вторичность* и *зависимость своей субъектности*. В этом случае смирение перед лицом Бога превращается в свою противоположность — в *смирение перед лицом дьявола*, который маскирует свой гештальт под эвфемистическим концептом материи и ее первыми производными — становлением, развитием, эволюцией, прогрессом².

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

² Стратегия эвфемизации и скрытия сущности материализма завершается вместе с западноевропейским Постмодерном и особенно с его самым последовательным проявлением в форме «объектно ориентированной онтологии» (ООО) и «спекулятивного реализма», где «гуманистическая» риторика уже совершенно отбрасывается, и инфернальный (нигилистический) характер идеологии прогресса открывается в полной мере. Самой откровенной версией такого саморазоблачения являются теории акселерационизма, развиваемые современными философами, группирующимися вокруг английского издательства Urbanomic и журнала «Collapse» — Ником Лэндом, Резой Негарестани, Майклом Аниссимоф и т. д. Обобщающим концептом может выступать понятие «Темного Просвещения» (The Dark Enlightenment). «Темное Просвещение», как и «объектно ориентированная онтология», выводят из материализма все изначально заложенные в нем метафизические онтологии и не просто вскрывают «сатанинское» содержание европейского проекта

Мертвые души: конец народа и гримаса Левиафана

Если Вий приходит даже в райскую Малороссию, в пространстве всей России он уже почти однозначно доминирует. Хотя при описании великоросской действительности и прежде всего ее помещичье-чиновничьей провинциальной структуры Гоголь уходит от сказочного языка, на котором он воспевает сакральную Украину, с ее архаическим крестьянством и героическим казачеством, за реалистичным повествованием и вполне достоверно выписанными персонажами легко увидеть те же онтологические, мифологические и эсхатологические обобщения. Так, занимательный и ироничный сюжет знаменитой пьесы «Ревизор»¹ построен на тонком обыгрывании самой семантики фигуры Антихриста. В православном толковании Антихрист, *Аντιχριστος*, мыслится не столько как «тот, кто против Христа», но и как «тот, кто (приходит) перед» Христом, *до* Христа и даже *вместо* Христа, пытаясь выдать себя за Него. Главный герой пьесы «Ревизор» — легковесный эгоцентрический юноша Иван Александрович Хлестаков, приехавший в провинциальный российский город по своим делам, — выдает себя за ревизора, которого ждут и смертельно боятся все городские чиновники, чья жизнь состоит в постоянном нарушении закона и совершении разнообразных должностных преступлений: взяточничестве, кражах, махинациях, подделках, саботаже вышестоящих решений, полном пренебрежении должностными обязанностями и интересами вверенного им земского управления и т. д. Хлестаков не ревизор, но его принимают за ревизора, с чем он и соглашается, стремясь выгодно воспользоваться сложившимся в его пользу недоразумением. Настоящий же ревизор появляется позже, когда Хлестаков уже покидает город. В конце пьесы предпринявшие все усилия для того, чтобы понравиться Антихристу, застывают в ужасе перед шокирующим известием о начале настоящего, а не фиктивного, Страшного суда. Авторская ремарка заключительной «немой сцены» пьесы звучит как приговор:

Произнесенные слова поражают, как громом, всех. Звук изумления единодушно излетает из дамских уст; вся группа, вдруг переменивши положение, остается в окаменении².

Персонажи «Ревизора» представляют собой некоторые архетипы провинциального дворянства. Это не столько личности, сколько классические фигуры, узнаваемые во множестве индивидуальных изданий каждым современником Гоголя. Они, как и сам Хлестаков, являются обобщенным выражением типа. Немецкий идеолог литературного на-

Просвещения, но и очерчивают inferнальную реальность, на создание которой этот проект направлен и к полному торжеству которой со всеми постчеловеческими атрибутами (искусственный интеллект, «вторжение богов чумы», превращение людей в мутантов и киборгов) он подходит в первой половине XXI века.

¹ Гоголь Н.В. Ревизор // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 4. М.: Издательство Академии наук СССР, 1951.

² Гоголь Н.В. Ревизор. С. 95.

правления «Буря и натиск» Иоганн Георг Гаман¹ (1730 — 1788) ввел специальный термин «прозопопозья»² для описания драматического произведения, где каждое действующее лицо представляет собой какую-то отдельную черту человеческого характера, возведенную в единственное содержание образа — жадность, тщеславие, трусость, похотливость или, напротив, невинность, доброта, честность и т. д. Персонажи «Ревизора» относятся к этой категории, выступая как олицетворения отдельных качеств, совокупность которых и определяет основные черты русского провинциального общества. Если соотнести все эти черты, то приходишь к естественному заключению — русское общество мертво, в нем не осталось места ни духовным устремлениям, ни нравственному поиску, ни искреннему труду, ни религии, ни духу, ни мысли. Русское общество окаменело — как бедный Евгений из «Медного всадника».

Еще более подробно Гоголь развивает эту идею в романе «Мертвые души»³, считающемся вершиной его творчества. Основные персонажи этого монументального произведения еще более «прозо-поэтичны», а их типичность доведена до гротеска.

Чичиков скупает «мертвые души», путешествуя по русской провинции, где каждая встреча с новым потенциальным продавцом рисует раз за разом новые прозопопозьи: Собакевич — воплощение агрессивной грубости; Манилов — пустой и абсурдной мечтательности; Ноздрев — тупого, но жизнерадостного хамства и звонкой до бесстыдства лжи; Плюшкин — обабившейся до идиотизма жадности; Коробочка — деловито циничной готовности продать все и вся и т. д.

Главный герой Павел Иванович Чичиков, заверченный образец русского *parvenu*, стремится путем этических и юридических махинаций стать частью высшего круга российского провинциального помещичьего дворянства и приобрести тем самым состояние и уважение. Провалив свою чиновничью карьеру благодаря тому, что его махинации и взятки, связанные с контрабандой, стали известны полиции, и вынужденный бежать из крупного города в провинцию, он придумывает аферу, с помощью которой можно будет обойти все естественные препятствия на своем пути, связанные с недостатком средств, чистой репутации и сословного статуса. Он решает скупить за бесценок тех крепостных крестьян, которые уже умерли, но факт смерти которых еще не отражен в ревизских сказках. Приобретя достаточное количество «мертвых душ», Чичиков становится по всем параметрам весьма состоятельным помещиком, хотя все его «богатство» — только на бумаге. Чичиков — олицетворение удачливого и обходительного русского проходимца, афериста и мошенника, который становится во многом ключевой фигурой для иллюстра-

¹ Hamann J.G. Schriften. 8 Bände. Berlin: Friedrich von Roth Reimer, 1821 — 1843.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Гоголь Н.В. Мертвые души // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 6 — 7. М.: Издательство Академии наук СССР, 1951.

ции подъема русской буржуазии XIX века и одновременно — нового дворянства, новой аристократии, поднимающейся в процессе предельного отчуждения чиновничьего государства от стихии истории и народной жизни. Чичиков, как подчеркивает сам Гоголь в конце «Мертвых душ» — это понятие *внутреннее*. Это — архетип государственного человека, лишенного было связи с народом, но при этом и свою принадлежность к правящей элите воспринимающий в полном отрыве от какой бы то ни было миссии, высшей цели или системы этических обязательств. Чичиков хладнокровен в буквальном смысле слова — у него *холодная кровь*, а может быть, впрочем, у него вообще нет собственной крови, ведь не случайно он охотится за мертвецами, которыми питается как социальный вампир. Здесь снова можно вспомнить зловещий образ из повести «Страшная месть» — «мертвецы грызут мертвеца», только в данном случае наоборот — «мертвец грызет мертвецов».

Образ самих «мертвых душ», давших название роману или, как говорил сам Гоголь, «поэме», наделен, в свою очередь, огромным символическим значением. Государство, как мы видели¹, изначально, относится к народу как к населению. Но до какого-то исторического момента община сохраняет в структуре земства многие привилегии, выступая как самостоятельный субъект, а налоговые и правовые взаимоотношения с государственной властью не приводят к ее полной интеграции в политическую систему, сохраняя возможность народного Логоса оставаться в целом нетронутым и служить опорой и основой самобытной крестьянской идентичности и культуры. По мере закрепощения крестьянства его положение становится все более и более зависимым от политической власти, то есть народ постепенно становится «населением» все больше и больше, а государственный Логос все глубже проникает в народную среду, подавляя и вытесняя ее глубинные органические структуры. Наступление государства на народ идет параллельно модернизации и вестернизации самого государства, становящегося все более агрессивным по мере того, как оно меняет Логос Аполлона на Логос Кибелы, а православно-самодержавный монархизм на секулярный титанический абсолютизм (раскол, цари-антихристы, подъем дворянства и т. д.). Но и в этих трагических для народа обстоятельствах еще сохраняется восприятие коллективной идентичности — общины, деревни, рода, семьи, служащих главной единицей налогообложения. Подушный оклад вводится лишь Петром I в 1724 году, что означает окончательное дробление крестьянства и превращение его в расчлененную индивидуализированную атомарную массу, прообраз городского пролетариата. Но это дробление крестьянского целого убивает общину и ее коренную идентичность, ее внутреннюю жизнь. В дионисийской антропологии крестьянской культуры человек — это Предок и во многом сама община как единое целое.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

Расчленение ее на части подобно казни человека через четвертование. Русский Дионис разорван. *Русский жив только как единая душа общины.* По отдельности каждая душа черпает жизнь из целого. Подушный налог уже подразумевает, что государство имеет дело с *мертвыми душами*. Поэтому Чичиков недалеко отступает от онтологической истины российского археомодерна: он лишь пытается утилитарно и с выгодой для себя использовать ту ситуацию, о внутренней природе которой он проницательно догадался. В России все души отныне только мертвые, поэтому и можно на их скупке сделать состояние, карьеру и добиться положения в обществе. Россия мертва в своем народе. То, что в Малороссии лишь намечено угрозой гибели архаичного и все еще живого украинского крестьянства, в Великороссии уже стало необратимым фактом под бременем титанической секулярной модернистской государственности, несущей в себе смерть.

Народ отныне лишь «мертвые души», статические единицы, бездушные детали механического Левиафана. Государство убило народ, от него остались лишь отдельные детали. Но и само оно умерло. Описание ранних этапов чиновничьей карьеры Чичикова ужасает своими inferнальными подробностями. Фигуры служилого городского сословия напоминают образы чертей и ведьм из «Вечеров на хуторе близ Диканьки».

Надобно сказать, что палатские чиновники особенно отличались невзрачностью и неблагообразием. У иных были лица точно дурно выпеченный хлеб: щеку раздуло в одну сторону, подбородок покосило в другую, верхнюю губу взнесло пузырем, которая в прибавку к тому еще и треснула; словом, совсем некрасиво. Говорили они все как-то сурово, таким голосом, как бы собирались кого прибить; приносили частые жертвы Вакху, показав таким образом, что в славянской природе есть еще много остатков язычества; приходили даже подчас в присутствие, как говорится, нализавшись, отчего в присутствии было нехорошо, и воздух был вовсе не ароматический. Между такими чиновниками не мог не быть замечен и отличен Чичиков, представляя во всем совершенную противоположность и взрачностью лица, и приветливостью голоса, и совершенным неупотреблением никаких крепких напитков. Но при всем том трудна была его дорога: он попал под начальство уже престарелому повытчику, который был образ какой-то каменной бесчувственности и непоколебимости; вечно тот же, непреступный, никогда в жизни не явивший на лице своем усмешки, не приветствовавший ни разу никого даже запросом о здоровье. Никто не видал, чтобы он хоть раз был не тем, чем всегда, хоть на улице, хоть у себя дома; хоть бы раз показал он в чем-нибудь участие, хоть бы напился пьян и в пьянстве рассмеялся бы; хоть бы даже предался дикому, искаженному веселью, какому предается разбойник в пьяную минуту, но даже тени не было в нем ничего такого. Ничего не было в нем ровно: ни злодейского, ни доброго, и что-то страш-

ное являлось в сем отсутствии всего. Черство-мраморное лицо его, без всякой резкой неправильности, не намекало ни на какое сходство; в суровой соразмерности между собою были черты его. Одни только частые рябины и ухабины, истыкавшие их, причисляли его к числу тех лиц, на которых, по народному выражению, чорт приходил по ночам молотить горох. Казалось, не было сил человеческих подбиться к такому человеку и привлечь его расположение, но Чичиков попробовал¹.

Чичиков вступает в их среду как гоголевские персонажи, идущие на сделку с дьяволом. Но внешнее благообразие самого Чичикова обманно; под ним скрывается природа еще более черная и пустая, нежели под гротескными раздутыми и искореженными харями чертей-чиновников. Не случайно разобравшись с сущностью Чичикова, многие из них с презрением говорят о нем: «Надул». Чичиков не жертва государственной бесовщины Романовского периода, он ее органичный и совершенный продукт и даже в каком-то смысле субъект. Именно его гладкость и обтекаемость делают из него *абсолютного чиновника*, парадигмальный тип российского государственного подлеца. Чичиков не живой среди мертвых, он сам мертв, как мертва вся археомодернистская машина. Но при этом Чичиков, даже попав в переплет, не оседает в провинциальной глуши и не выпадает из динамики карьерного роста. Он весь в прогрессе, он постоянно движется, влекомый совершенством своей обтекаемости как снаряд, постоянно ускоряющий свое движение. Чичиков — русский прогрессист.

Прогресс, по Гоголю, и есть смерть, а знаменитая русская «быстрая езда», имеет своей целью бездну. Именно в бездну несется, сломя голову, тройка-Русь. Последние слова «Мертвых душ», которые иногда интерпретируются как патристический панегирик русскому будущему, в контексте общей структуры мысли Гоголя являются скорее апокалиптическим пророчеством:

Не так ли и ты, Русь, что бойкая необгонимая тройка, несешься? Дымом дымитесь под тобою дорога, гремят мосты, всё отстает и остается позади. Остановился пораженный божьим чудом созерцатель: не молния ли это, сброшенная с неба? Что значит это наводящее ужас движение? и что за неведомая сила заключена в сих неведомых светом конях? Эх, кони, кони, что за кони! Вихри ли сидят в ваших гривах? Чуткое ли ухо горит во всякой вашей жилке? Заслышали с вышины знакомую песню, дружно и разом напрягли медные груди и, почти не тронув копытами земли, превратились в одни вытянутые линии, летящие по воздуху, и мчитесь, вся вдохновенная богом!.. Русь, куда ж несешься ты, дай ответ? Не дает ответа. Чудным звоном заливаются колокольчик; гремит и становится ветром разорванный в куски воздух; летит мимо всё, что ни есть на земли, и косясь посторониваются и дают ей дорогу другие народы и государства².

¹ Гоголь Н.В. Мертвые души. Т. 1. С. 28 — 29.

² Там же. С. 247.

Здесь важны стилистические нюансы — движение наводит ужас, уподобляется молнии, сброшенной с неба, как символ проклятия и эсхатологического суда. Да, это движение вдохновлено Богом и подчинено Промыслу, но утратив цель, миссию и внутреннюю духовную жизнь, оно грозит окончательно порвать связи со своей внутренней избранностью и ринуться к онтологическому обрыву.

В каком-то смысле Чичиков как и Хлестаков представляет собой русского «государственного Антихриста», но не как внешней по отношению к обществу фигуры, а как темного начала, проникшего глубоко в душу каждого россиянина эпохи Модерна. В набросках ко второму тому «Мертвых душ» в ироничной форме содержится прямое указание на сближение Чичикова с Антихристом:

В другой части губернии расшевелились раскольники. Кто-то пропустил между ними, что народился антихрист, который и мертвым не дает покоя, скупая какие-то мертвые души¹.

О внутренней природе образа Чичикова по отношению к человеку, то есть о «внутреннем Антихристе», Гоголь пишет открыто в конце первого тома:

К чему таить слово? Кто же, как не автор, должен сказать святую правду? Вы боитесь глубоко-устремленного взора, вы страшитесь сами устремить на что-нибудь глубокий взор, вы любите скользнуть по всему недумаящими глазами. Вы посмеетесь даже от души над Чичиковым, может быть, даже похвалите автора, скажете: «Однако ж кое-что он ловко подметил, должен быть веселого нрава человек!». И после таких слов с удвоившеюся гордостью обратитесь к себе, самодовольная улыбка покажется на лице вашем, и вы прибавите: «А ведь должно согласиться, престранные и пресмешные бывают люди в некоторых провинциях, да и подлецы притом немалые!» А кто из вас, полный христианского смирения, не гласно, а в тишине, один, в минуты уединенных бесед с самим собой, углубит во внутрь собственной души сей тяжелый запрос: «А нет ли и во мне какой-нибудь части Чичикова?» Да, как бы не так! А вот пройди в это время мимо его какой-нибудь его же знакомый, имеющий чин ни слишком большой, ни слишком малый, он в ту же минуту толкнет под руку своего соседа и скажет ему, чуть не фыркнув от смеха: «Смотри, смотри, вон Чичиков, Чичиков пошел!» И потом, как ребенок, позабыв всякое приличие, должное званию и летам, побежит за ним вдогонку, поддразнивая сзади и приговаривая: «Чичиков! Чичиков! Чичиков!»²

Чичиков, недвусмысленно дает понять сам Гоголь, понятие внутреннее. Русские несут Антихриста в себе и больше всего в жизни боятся в этом признаться — себе и другим. Отсюда «скольжение недумаящих

¹ Гоголь Н.В. Мертвые души. Т. 2. С. 118.

² Там же. Т. 1. С. 245.

глаз», столь точно подмеченное Гоголем. Если русский человек на мгновение задумается о том, кто он, как он живет, и что вокруг него, нельзя гарантировать, что он сможет сохранить свой рассудок и не будет поражен молнией. Чичиков — это не кто-то другой, это мы сами, это наша собственная мертвая душа.

Петербург: город мертвых

Своего апогея смерть России достигает в столице — Санкт-Петербурге. «Петербургские повести» Гоголя представляют собой самый мрачный и тяжелый сегмент его творчества. Город Петра становится у Гоголя однозначным символом свершившегося ада, Новым Вавилоном. Отчуждение достигает здесь своего апогея. Если темная сторона мира лишь наступает на Малороссию, атакуя ее еще свежие и жизненные, полные огня и высокого достоинства западнорусские характеры, и само сказочное бытие там в значительной мере сохранено, то великороссийская провинция, описанная в «Мертвых душах», представляет собой уже в целом картину полного духовного запустения, где народная жизнь, вера и чистота почти полностью погублены вампирической *механикой государства*. Истоком же и центром русской гибели для Гоголя является Санкт-Петербург, inferнальная столица, откуда и исходят ядовитые токи, поражающие народную жизнь.

В «Петербургских повестях» Гоголь отчасти продолжает, доводя до параксизма, тематику «маленьких русских людей». Но ничтожность гоголевских персонажей многократно превосходит образы Пушкина. Превратившийся после смерти в вампира, похищающего шинели, Акакий Акакиевич¹; титулярный советник Поприщев, внезапно осознавший себя испанским королем²; перерезавший себе горло из-за патологической влюбленности в малолетнюю проститутку художник Пискарев³; поселившийся в собственном потрете зловещий ростовщик из Коломны⁴; и, наконец, отделившийся от своего владельца и разъезжающий на собственной карете Нос⁵ — представляют собой антропологические гештальты, относящиеся к самым предельным крутам русского ада, намного превосходя в этом образы провинциального дворянства, при всей своей прозопопозитической наглядности, сохраняющие в себе еще нечто человеческое. В Санкт-Петербурге русский Дазайн достигает своей нижней границы, а интенсивность нищеты, ничтожности, глупости и безумия достигает предела.

В этом цикле Гоголь соединяет сакральную онтологию и антропологию из феноменологии сказки с жестким реализмом городского быта,

¹ Гоголь Н.В. Шинель // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

² Гоголь Н.В. Записки сумасшедшего // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

³ Гоголь Н.В. Невский проспект // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

⁴ Гоголь Н.В. Портрет // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

⁵ Гоголь Н.В. Нос // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 3.

достигая изобразительных пределов гротеска. Акакий Акакиевич из «Шинели» воплощает в себе предельное ничтожество. Он сломлен и унижен во всем — даже в мечтах, фантазиях и грезах. Пределом его вождений становится новая шинель. В ней концентрируется все его бытие, отчего ужас его позиции в мире, минимализм человечности приобретает inferнальный характер. Гоголь подчеркивает, что Акакий Акакиевич теряет даже способность к вразумительной и членораздельной речи:

Нужно знать, что Акакий Акакиевич изъяснялся большею частью предложениями, наречиями и, наконец, такими частицами, которые решительно не имеют никакого значения. Если же дело было очень затруднительно, то он даже имел обыкновение совсем не оканчивать фразы, так что весьма часто начавши речь словами: «это право совершенно того...», а потом уже и ничего не было, и сам он позабывал, думая, что всё уже выговорил¹.

В новой шинели свершается объективация его бытия. Когда безразличные грабители ночью новую шинель отбирают, вместе с ней уходит и жизнь Акакия Акакиевича, потерявшая смысл и силу. Но Гоголь следует за своим героем и по ту сторону смерти. Воля к шинели ничтожного коллежского асессора оказывается *сильнее смерти*. Помещение бытия в такую глупую и банальную вещь, как шинель, оказывается колдовским ходом по преодолению могильной черты. Это не светлое воскресение в духе, но бессмысленное продолжение адски ничтожной экзистенции в ужасающей пародии на вечную жизнь — процесс бесконечного некроза. Как городской симулякр сельского колдуна мертвый и безумный чиновник начинает сдирать шинели с ночных прохожих, вывернув структуру своего трусливого вождения наизнанку — при жизни он состоял из пришибленности и страха, а после смерти начал внушать страх другим — таким же ничтожным в целом жителям утонувшего в непроглядной онтологической тьме города.

В рассказе «Портрет» такая же неспособность умереть (бесконечный некроз) убедительно описана в образе загадочного ростовщика из пригородной Коломны, ссуды которого, обогащая или спасая попавших в трудные условия заемщиков, оказываются проклятием и прямым путем к извращению, пороку и гибели. Здесь образ загадочного ростовщика, ставшего бессмертным благодаря искусному портрету, напрямую связывается с дьяволом. В его подчеркнута нерусском азиатском образе можно угадать черты «вечного жида», ткущего процентную паутину, в которую попадают жители Санкт-Петербурга — теряя честь, талант, благородство и даже святость, настолько губительным оказывается темное *таинство ростовщичества*.

¹ Гоголь Н.В. Шинель. С. 149.

В украинской сельской экзистенции еще сохранена община и ее коллективная онтология. В провинциальной России «Ревизора» и «Мертвых душ» она уже расчленена на отдельные атомарные личности. В «Петербургских повестях» к полному уничтожению, распаду и стиранию стремятся и сами атомы, как бы вскрытые рукой маньяка, выворачиваемые стихией ядовитого города *наизнанку*. Теперь уже части тела, субиндивидуальные инстанции, дивидуумы¹ получают автономное бытие.

Повесть «Нос» является шедевром гоголевского пророчества, вскрывающего не только дробную природу Модерна, но и предвосхищающего Постмодерн (и объектно ориентированную онтологию) следующего XX века. Если в метафоре прозопопозии уездных дворянских типов мы видим персонализацию отдельных свойств или качеств, то в гипостазировании носа, выступающего в роли статского советника, само тело человека распадается на части, и одна из них — в данном случае нос — обретает автономное существование, волю, сознание и даже характер. При этом нос не является метафорой *ничего, кроме своей автономии*, которая и создает напряжение уникального экзистенциального сдвига. На сей раз нозмическим субъектом становится отдельная часть тела, что переворачивает структуру феноменологии, обрушивая ее в горизонт ничтожности и отрывая от какой бы то ни было семантической нагрузки. Вот как Гоголь описывает знаменитую сцену встречи коллежского асессора Ковалева со своим собственным носом.

Вдруг он стал как вкопанный у дверей одного дома; в глазах его произошло явление неизъяснимое: перед подъездом остановилась карета; дверцы отворились; выпрыгнул, согнувшись, господин в мундире и побежал вверх по лестнице. Каков же был ужас и вместе изумление Ковалева, когда он узнал, что это был собственный его нос! При этом необыкновенном зрелище, казалось ему, всё переворотилось у него в глазах; он чувствовал, что едва мог стоять; но решился во что бы ни стало ожидать его возвращения в карету, весь дрожа как в лихорадке. Чрез две минуты нос действительно вышел. Он был в мундире, шитом золотом, с большим стоячим воротником; на нем были замшевые панталоны; при боку шпага. По шляпе с плюмажем можно было заключить, что он считался в ранге статского советника. По всему заметно было, что он ехал куда-нибудь с визитом. Он поглядел на обе стороны, закричал кучеру: «подавай!», сел и уехал².

Не менее поразительна и беседа Ковалева с носом в церкви, которую тот посетил.

«Милостивый государь... — сказал Ковалев, внутренне принуждая себя ободриться: — милостивый государь...»

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

² Гоголь Н.В. Нос. С. 54 — 55.

«Что вам уютно?» — отвечал нос, оборотившись.

«Мне странно, милостивый государь... мне кажется... вы должны знать свое место. И вдруг я вас нахожу и где же? — в церкви. Согласитесь...»

«Извините меня, я не могу взять в толк, о чем вы изволите говорить... Объяснитесь».

«Как мне ему объяснить?» подумал Ковалев и, собравшись с духом, начал: «Конечно я... впрочем я майор. Мне ходить без носа, согласитесь, это неприлично. Какой-нибудь торговке, которая продает на Воскресенском мосту очищенные апельсины, можно сидеть без носа; но, имея в виду получить губернаторское место... притом будучи во многих домах знаком с дамами: Чехтарева, статская советница, и другие... Вы посудите сами... я не знаю, милостивый государь... (При этом майор Ковалев пожал плечами)... Извините... если на это смотреть сообразно с правилами долга и чести... вы сами можете понять...»

«Ничего решительно не понимаю», — отвечал нос. «Изъяснитесь удовлетворительнее».

«Милостивый государь...» — сказал Ковалев с чувством собственного достоинства: — «я не знаю, как понимать слова ваши... Здесь всё дело, кажется, совершенно очевидно... Или вы хотите... Ведь вы мой собственный нос!»

Нос посмотрел на майора, и брови его несколько нахмурились.

«Вы ошибаетесь, милостивый государь. Я сам по себе. Притом между нами не может быть никаких тесных отношений. Судя по пуговицам вашего виц-мундира, вы должны служить в сенате или, по крайней мере, по юстиции. Я же по ученой части». Сказавши это, нос отвернулся и продолжал молиться¹.

Эта сцена иллюстрирует следующий шаг после превращения живых душ в мертвые, то есть *продолжение фрагментации русской общинной антропологии*. В условиях столицы этот процесс доходит до своего абсурдного предела. Беседа с молящимся в церкви собственным носом, да и все дальнейшее поведение майора Ковалева описывают те области, куда постепенно движется «маленький русский человек» в ходе своего онтологического изгнания — он идет к постепенному расчленению, представляющему собой перевернутую пародию на жертвенное растерзание Диониса, только без мистериального возрождения. Хотя сам Ковалев испытывает почти счастье после того, как нос таким же загадочным образом, как он и пропал, возвращается на место, сам цикл повествования движется в столь бессмысленной секвенции, что сам Гоголь едва сдерживает припадок хохота.

Вот такая история случилась в северной столице нашего обширного государства! Теперь только по соображении всего видим, что в ней

¹ Гоголь Н.В. Нос. С. 55 — 56.

есть много неправдоподобного. Не говоря уже о том, что точно странное сверхъестественное отделение носа и появление его в разных местах в виде статского советника, — как Ковалев не смекнул, что нельзя чрез газетную экспедицию объявлять о носе? Я здесь не в том смысле говорю, чтобы мне казалось дорого заплатить за объявление: это вздор, и я совсем не из числа корыстолюбивых людей. Но неприлично, неловко, нехорошо! И опять тоже — как нос очутился в печеном хлебе, и как сам Иван Яковлевич?.. нет, этого я никак не понимаю, решительно не понимаю! Но что страннее, что непонятнее всего, это то, как авторы могут брать подобные сюжеты. Признаюсь, это уж совсем непостижимо, это точно... нет, нет, совсем не понимаю. Во-первых, пользы отечеству решительно никакой; во-вторых... но и во-вторых тоже нет пользы. Просто я не знаю, что это...¹

Признание Гоголя, прорывающееся сквозь ясно ощутимый внутренний смех — «Просто я не знаю, что это...» — чрезвычайно показательно. Не знает не только он, но никто. Вся история с отделением носа, его посещением церкви, его бегством и его арестом и возвращением к майору (коллежскому асессору) Ковалеву лежит трансверсально тематике истины и лжи, греха и добродетели и даже смысла и бессмысленности. Мягкий и волнующий ритм повествования явно свидетельствует о том, что нарратив интересен и содержателен: он увлекает, убеждает, представляет серию ярких и тонких зарисовок и замечаний. Но в конце концов никто не знает «что это»? История нагружена смыслом, но он решительно ускользает от нас. Так, ирония становится серьезной, и рассказ приобретает зловещий оттенок.

Столь же ироничным и зловещим является рассказ, прослеживающий постепенное помешательство другого чиновника из «северной столицы нашего обширного государства» — Поприщина из «Записок сумасшедшего». Вначале он подслушивает диалог двух собачек, затем завладевает их перепиской, проливающей свет на некоторые детали жизни хозяев одной из них — начальника Поприщина Ковалева и его дочери. Узнав о том, что в Испании больше нет короля, Поприщин внезапно осознает, что он и есть испанский король.

При этом структура нарастающего бреда Поприщина подчас несет в себе некие проницательные интуиции. Одна из них касается метафизики пола.

Я теперь только постигнул, что такое женщина. До сих пор никто еще не узнал, в кого она влюблена: я первый открыл это. Женщина влюблена в чорта. Да, не шутя. Физики пишут глупости, что она то и то — она любит только одного чорта. Вон видите, из ложи первого яруса она наводит лорнет. Вы думаете, что она глядит на этого толстяка со звездой? совсем нет, она глядит на чорта, что у него стоит за спиною. Вон он спрятался

¹ Гоголь Н.В. Нос. С. 75.

к нему в звезду. Вон он кивает оттуда к ней пальцем! И она выйдет за него. Выйдет¹.

Связь женщин с темными силами является довольно устойчивым сюжетом в культуре христианского Средневековья. Прообразом этого является роль Евы в грехопадении и некоторые фундаментальные сюжеты классического патриархата. Замечание Поприщина, несмотря на экстравагантные детали о том, например, как черт прячется в звезду, лишь освежают прямолинейной архаикой довольно устойчивые и метафизически обоснованные клише². Однако другие аспекты мысли «испанского короля» — например, предложение спасти луну (которую, по его догадке, «делают в Гамбурге») — не подлежат столь очевидной дешифровке.

Во всех трех горизонтах Гоголя — малороссийском, провинциально-дворянском и петербургском — он неоднократно приводит вдохновенные картины стремительного движения, которые описывает с поразительной достоверностью и стилистической утонченностью, составляющими отличительную черту его гения. В «Вие» это путешествие Хомя Брута с ведьмой на плечах по волшебному миру. В «Мертвых душах» — знаменитая метафора Руси как тройки и различные поездки Чичикова по бескрайним просторам России, глубоко fasciniрующим Гоголя. В тесных рамках каменного города стремительное путешествие возможно лишь в бреду заключенного в психиатрическую больницу «испанского короля», дворянина Аксентия Ивановича Поприщина, в предельном отчаянии зывающего о помощи, *которой не будет*.

Нет, я больше не имею сил терпеть. Боже! что они делают со мною! Они льют мне на голову холодную воду! Они не внимают, не видят, не слушают меня. Что я сделал им? За что они мучат меня? Чего хотят они от меня бедного? Что могу дать я им? Я ничего не имею. Я не в силах, я не могу вынести всех мук их, голова горит моя и всё кружится предо мною. Спасите меня! возьмите меня! дайте мне тройку быстрых как вихорь коней! Садись, мой ямщик, звени, мой колокольчик, взвейтеся, кони, и несите меня с этого света! Далее, далее, чтобы не видно было ничего, ничего. Вон небо клубится передо мною; звездочка сверкает вдали; лес несется с темными деревьями и месяцем; сизый туман стелется под ногами; струна звенит в тумане; с одной стороны море, с другой Италия; вон и русские избы виднеют. Дом ли то мой синее вдали? Мать ли моя сидит перед окном? Матушка, спаси твоего бедного сына! урони слезинку на его больную головушку посмотри, как мучат они его! прижми ко груди своей бедного сиротку! ему нет места на свете! его гонят!³

¹ Гоголь Н.В. Записки сумасшедшего. С. 209.

² Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

³ Гоголь Н.В. Записки сумасшедшего. С. 214.

Ноология Гоголя

Вопрос о том, какой Логос преобладает в творчестве и основополагающей философии Гоголя, не подлежит однозначному разрешению. Очевидно, что его творчеству и его личности совсем несвойственен аполлонизм, хотя в некоторых пассажах он говорит о своем искреннем христианстве, о беззаветной любви к России и преданности идеалам духа и благородства. Хрестоматийным является обращение к русской тайне Гоголя из «Мертвых душ», звучащее как вопросительный душераздирающий гимн:

Русь! чего же ты хочешь от меня? какая непостижимая связь таится между нами? Что глядишь ты так, и зачем всё, что ни есть в тебе, обратило на меня полные ожидания очи?.. И еще, полный недоумения, неподвижно стою я, а уже главу осенило грозное облако, тяжелое грядущими дождями, и онемела мысль пред твоим пространством. Что пророчит сей необъятный простор? Здесь ли, в тебе ли не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца? Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройтись ему? И грозно объемлет меня могучее пространство, страшную силою отразясь во глубине моей; неестественной властью осветились мои очи: у! какая сверкающая, чудная, незнакомая земле даль! Русь!..¹

Но очевидно, что в центре внимания Гоголя и его безоглядной любви к России находятся отнюдь не вертикальные патриархальные солярные структуры и не княжеский субъект русского политического Логоса. Сильнее всего его влечет как раз к *русскому народу*, к крестьянской общине и к родным для него малороссийским деревням, жители которых описаны им с глубокой любовью и вдохновением. Именно в народе Гоголь видит священные традиции, высоты человеческой этики и последнюю стоянку стремительно охлаждающейся жизни. Гоголь находится под определяющим влиянием народного Логоса Диониса, который преобладает в малороссийском цикле и ярче всего описан в ткани жизненного мира украинских крестьян — настоящих и самых органичных героев произведений Гоголя. Здесь его ирония становится добродушной и проникнутой любовью, нежностью и глубинной онтологической солидарностью с западнорусским крестьянским космосом.

Однако и в малороссийском цикле, от «Вечеров на хуторе близ Диканьки» до «Вия» и других произведений Гоголя, чрезвычайно сильны гипохтонические мотивы. Преисподняя и ее население, нозмические субъекты мира падших духов, находятся *рядом* с миром живых. Они все более и более настырно и массивованно вторгаются в него, проламывая трещины в защитных сооружениях и повергая навзничь героев, стоящих на страже русской народной святости. Русский мир уходит, и на его

¹ Гоголь Н.В. Мертвые души. Т. 1. С. 221.

территорию вторгаются могущества второй половины сказочного бытия. На сказочном языке это Вий, колдуны, ведьмы, черти и другие обитатели Преисподней. В экзистенциальной философии крестьянства — это нозмические субъекты темного мира, структуры прямой и обратной интенциональности, сопряженные с темной стороной души. Поэтому и в самых чистых формах мысли Гоголя наряду с Логосом Диониса ощущается тревожное присутствие его черного двойника и, соответственно, Логоса Кибелы.

В произведениях второй группы, посвященных русскому провинциальному дворянству, этот Логос Кибелы становится еще более весомым. Это не значит, что Гоголь его разделяет. Напротив, он находится по отношению к нему в радикальной ноологической оппозиции, но его структуры, во многом именно разоблачаемые Гоголем, все же наполняют собой основное содержание.

И, наконец, в «Петербургских повестях» дионисийское начало окончательно исчезает. Ни народа, ни народной жизни здесь больше нет. Дионис растерзан каменными титанами города смерти. Антихрист десакрализированного государства расчленил тонкое бытие русской общины — вплоть до отдельного человека, чье сознание (как в «Записках сумасшедшего») и даже тело («Нос») на глазах распадаются на отдельные никак не связанные друг с другом фрагменты.

Таким образом, Гоголь выступает носителем Логоса Диониса (не противопоставленного, впрочем, эксплицитно Логосу Аполлона), но в большинстве его произведений мы сталкиваемся с катастрофой этого Логоса и трагическим процессом его замещения Логосом Кибелы. Вий наступает, пространство его власти над Россией и ее народом, ее обществом неуклонно ширится. И это Гоголь переживает как личную экзистенциальную трагедию. Перед кончиной он ясно чувствует ее приближение и вступает в последний в жизни Великий пост с решимостью почти полностью отказаться от пищи. Он чувствует, что вместе с ним умирает что-то намного более важное, чем его личность, — умирает народная глубинная священная Русь.

Глава 23. Достоевский: славянофильская вселенная

От тайнства нищеты к русскому Дазайну

Наиболее концентрированное выражение в литературной форме славянофильство получило в творчестве величайшего русского писателя Федора Михайловича Достоевского, кто лучше и ярче всех остальных описал экзистенциальный портрет русской идентичности, глубже остальных проник в русскую тайну.

На формирование взглядов Достоевского решающее влияние оказали Пушкин и Гоголь, причем особенно те их произведения, которые ставили в центре внимания фигуры людей, дошедших до последней грани несчастья или собственной ничтожности — такие как «станционный смотритель»¹, Евгений из «Медного всадника»² Пушкина или герои «Петербургских повестей»³ Гоголя.

Еще в юности Достоевский в силу своего повышенного обостренного внимания к душераздирающему *тайнству нищеты* заинтересовался народническими революционно-демократическими идеями. Фигурам бедных, обездоленных, несчастных людей, брошенных жизнью в бездны отчаяния, были посвящены первые произведения Достоевского «Бедные люди»⁴, «Белые ночи»⁵ и т. д. Они были тепло встречены русской публикой и поддержаны революционными демократами — в частности, Белинским, который, однако, позднее пересмотрел свое отношение к Достоевскому.

После охлаждения отношений с кружком Белинского Достоевский сблизился с группой, сложившейся вокруг социалиста-утописта М.В. Петрашевского (1821 — 1866), где обсуждались планы по созданию тайного революционного общества и организации восстания для свержения самодержавия. За принадлежность к кружку «петрашевцев» Достоевский был арестован, осужден на смертную казнь, которая была лишь симитирована, но не приведена в исполнение, и отправлен на каторгу в Сибирь. Во время каторги и потом службы в армии в мировоззрении Достоевского происходит решающий перелом. Он всегда тянулся к разночинской среде — простым людям, но на каторге, где срок отбы-

¹ Пушкин А.С. Повести покойного Ивана Петровича Белкина // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Л.: Наука, 1978.

² Пушкин А.С. Медный всадник // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. Л.: Наука, 1977.

³ Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1984.

⁴ Достоевский Ф.М. Бедные люди // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 1. Л.: Наука, 1988.

⁵ Достоевский Ф.М. Белые ночи // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 2. Л.: Наука, 1989.

вали преимущественно люди из простонародья, он еще более сблизился с выходцами из народных крестьянских слоев. Постепенно левое народничество и интерес к революционной демократии переходит у Достоевского в славянофильство, и наряду с неизменной любовью к русскому народу он становится глубоко верующим православным христианином и убежденным сторонником самодержавия в его сакральном измерении — в духе эсхатологической версии царя-катехона и «Москвы — Третьего Рима».

Достоевский не ставил перед собой задачи систематически и философски описать русский Логос. Он создавал литературный контекст и экзистенциальный фон, где этот Логос мог бы и должен был родиться. Он сосредоточил свое внимание на феноменологии русского Дазайна и достиг в его описании непревзойденных высот. Русское начало в его работах представлено и описано настолько ярко, выпукло, контрастно, что по его романам и повестям можно составить представление обо всех основных типах русского общества, и не только XIX века, но в гораздо более фундаментальной иероисторической перспективе. Достоевский в своих современниках, окружающих его русских личностях и характерах ищет глубинное и вечное в своих корнях *русское начало*, которое он аккуратно и трагически извлекает из-под заносов археомодерна, европейской имитации, неуклюжего копирования западных обычаев, мод, идей и теорий.

Программа критики западных идей: провал Капитала в России

Все программные романы Достоевского могут быть представлены как *деконструкция русского археомодерна*; в каждом из них он показывает, как видоизменяется до неузнаваемости та или иная европейская идея, как она искажается в русском обществе, доводится до абсурда и гибнет. В «Подростке»¹ обнажается глубинный конфликт между либерально-буржуазной эгоистической парадигмой и глубинными началами русской этики. В «Преступлении и наказании»² и «Бесах»³ описаны нравственный крах социализма, подрывающего саму онтологию русского бытия, и невозможность становления на русской почве холодного гештальта Сверхчеловека. В «Братьях Карамазовых»⁴ показан кризис рационализма (Иван Карамазов) и уродство русского западничества (Смердяков). Лишь в «Идиоте»⁵ Достоевский ставит в центре своего по-

¹ Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 8. Л.: Наука, 1990.

² Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 5. Л.: Наука, 1989.

³ Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 7. Л.: Наука, 1990.

⁴ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 9 — 10. Л.: Наука, 1991 — 1994.

⁵ Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 6. Л.: Наука, 1989.

вестования позитивный идеал истинно русского человека — образ князя Мышкина, который в условиях российского археомодерна XIX века воспринимается обществом как экстравагантный эксцесс.

В «Подростке»¹ пророчески показан провал капиталистического предпринимательского духа в русских условиях. Главный герой «Подростка» юноша Аркадий Долгорукий ставит перед собой одну цель — разбогатеть. Но на этом пути он сталкивается не просто с материальными трудностями и преградами, но с гораздо более глубоким, внутренним *препятствием*, связанным с несовместимостью между индивидуалистической эгоистической либеральной жадой наживы и русской системой нравственных ценностей.

Собственно экономике в романе практически не уделено никакого места. Аркадий отчетливо понимает, что начинать карьеру необходимо с особой перестройки нравственного сознания — и в частности, с готовности совершить ради достижения цели любую подлость. Именно *подлость* (точнее, то, что русское этическое сознание считает «подлостью») *является ключом к успеху на поприще утилитаризма*. Но решительно совершить большую подлость для получения капитала и завоеваний позиции в обществе, к чему Аркадий активно готовится, вступая в различные интриги, развертывающиеся между основными персонажами, где переплетены страсти, пороки, благородные и низкие поступки и коммерческие интересы (в частности, получение наследства), ему постоянно *что-то* мешает. Он готов увидеть окружающий мир как отчужденный и несправедливый, а людей, включая своего настоящего отца, дворянина Версилова, соблазнившего когда-то свою дворовую девушку, мать Аркадия, как эгоистичных и безнравственных циников. Это необходимо ему для того, чтобы ответить миру тем же и не иметь перед людьми и обществом никаких обязательств. Но он постоянно сталкивается с такими их качествами, которые не подпадают под это описание — оказывается, даже довольно скверные люди способны на благородство, доброту, преданность, верность, прощение и сострадание. По сути, и старшие герои романа, и сам Аркадий, являющийся совсем юным человеком, *этически двойственны*. Именно эта сложность нравственного баланса и становится главной преградой на пути «становления Ротшильдом», поскольку чтобы стать им, необходимо сосредоточиться исключительно на любви к деньгам и упорном их накоплении, ради которого следует жертвовать всем остальным. Это «остальное» есть душевность, сострадание, справедливость и, наконец, русскость. Так, неожиданно для самого себя Аркадий обнаруживает свою неразрывную связь с народом в тот момент, когда сталкивается со своим формальным отцом, также крепостным крестьянином, как и его мать, — религиозным и смиренным человеком Макаром Ивановичем. Макар Иванович, будучи больным стариком и го-

¹ Достоевский Ф.М. Подросток.

товясь к смерти, делится с Аркадием своими незамысловатыми представлениями о Боге, жизни и мире, с трудом находя слова для выражения своей мысли, но при этом настойчиво стремясь указать на какую-то тайну, заложенную в бытии. Аркадий вначале не понимает его. Тогда Макар Иванович пытается ему пояснить:

— Тайна что? Все есть тайна, друг, во всем тайна божия. В каждом дереве, в каждой былинке эта самая тайна заключена. Птичка ли малая поет, али звезды всем сонмом на небе блещут в ночи — всё одна эта тайна, одинаковая. А всех большая тайна — в том, что душу человека на том свете ожидает. Вот так-то, друг!¹

«Тот свет» для русского простолюдина проступает уже сквозь «этот свет», завораживая его *другим измерением*, которое делает любые повороты земной жизни — успехи, достижения, науку, капитал, славу, положение в обществе — чем-то относительным, не столь важным — чем-то, *чем можно пренебречь*. И хотя Аркадий принадлежит уже отчасти к благородному и европеизированному обществу, которое, однако, его до конца не принимает, его душа остается русской и народной. Под впечатлением спокойных и глубоко православных речей Макара Ивановича Аркадий обнаруживает свою суть. Достоевский описывает это в романе так:

Вместо того чтобы уйти или уговорить его успокоиться, а может, и положить его на кровать, потому что он был совсем как в бреду, я вдруг схватил его за руку и, нагнувшись к нему и сжимая его руку, проговорил взволнованным шепотом и со слезами в душе:

— Я вам рад. Я, может быть, вас давно ожидал. Я их никого не люблю: у них нет благообразия... Я за ними не пойду, я не знаю, куда я пойду, я с вами пойду...²

Аркадий идет по русскому пути, но *русское и капитализм взаимно исключают друг друга*, показывает Достоевский, предсказывая крах буржуазных реформ в России и обнажая несовместимость англосаксонского либерального мировоззрения, — построенного во многом на протестантской этике, что позднее показал М. Вебер³ (1864–1920), — и глубинных структур русской идентичности. *Либо капитализм, либо Россия* — жесткий и провидческий вывод из «Подростка» Достоевского. Если же русское общество хочет развивать свою хозяйственную инфраструктуру, ему придется поискать иные сценарии развития, созвучные глубинному русскому началу с учетом особого этического строя русской души. В противном случае неминуем нравственный крах и сопровождающий его социальный коллапс.

¹ Достоевский Ф.М. Подросток. С. 485.

² Там же. С. 489.

³ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.

Идеи «Подростка» воплощают в себе принципиальную убежденность в *особости* русского народного самосознания, не соответствующего основополагающим установкам либерализма и утилитаризма. Эту убежденность в своеобразности русского пути разделяли как консерваторы-славянофилы, так и революционеры-народники и анархисты. Славянофилы, прежде всего братья Аксаковы, настаивали на том, что основой русской экономики может быть только крестьянский труд, который исключает формирование капиталистического сознания, а народники и анархисты — вопреки Марксу — полагали, что в России можно построить особую форму справедливого демократического общества на основе крестьянских общин и минуя капиталистическую стадию. «Подросток» Достоевского показывает глубинные механизмы русской этики — «русской тайны» Макара Ивановича, — которая подрывает изнутри личность русских, под влиянием западных идей мечтающих о преуспевании и богатстве через *упорство* и *непрерывность*¹. Упорство и непрерывность вполне знакомы русским, готовым к подвигам, но что-то глубинное препятствует в них тому, чтобы обратить эти свойства на достижение эгоистической цели. Готовясь к «подвигу накопления», Аркадий обращается к аскетической практике русских монастырей, но механизм самоограничения и подчинения плоти человеческой воли не нейтрален. Он действует только тогда, когда направлен к высокому вертикальному идеалу. В случае обращенности к накоплению, жажде денег и обогащения (как в случае нищих, после смерти оказавшихся хранителями несметных богатств, которые они усердно прятали при жизни, о чем размышляет Аркадий) это не путь спасения, но одержимость страстью стяжательства, то есть грех, ведущий к проклятию и бездне.

Сами грезы о неимоверном богатстве в русском человеке парализуются острым внутренним чувством справедливости и христианским идеалом любви, что, действуя изнутри главного героя, вопреки его рациональным намерениям препятствует развитию эгоизма, оборотистости и духа предпринимательства, необходимых для успешной буржуазной карьеры.

Конечно, существовало вполне успешное русское купечество, но оно было носителем не западных утилитарных установок и ценностей, а скорее архаического общинного сознания. Так, среди старообрядцев для того чтобы обойти особое непомерное налогообложение, направленное против «раскольников», сложилась особая практика приписывания накоплений всей общины какому-то одному ее представителю, который переходил в официальную Церковь или в единоверие и начинал дело официально, пользуясь, однако, общинными средствами и распределяя прибыль между старообрядцами, вручившими ему свои сбережения. В целом русские купцы, будучи верными сторонниками православия,

¹ Достоевский Ф.М. Подросток. С. 212.

самодержавия и общинности, выступали носителями идей, прямо противоположных либеральным принципам, которым пытается следовать у Достоевского Аркадий Долгорукий. Русское купечество нельзя рассматривать как русский аналог буржуазии, скорее это были представители архаической и глубоко религиозной традиционалистской и консервативной народной среды¹.

Но Аркадий Долгорукий хочет стать не «русским купцом», а «русским Ротшильдом», и Достоевский соотносит своего героя именно с этим архетипом, который в структуре археомодерна XIX века оказывал на все русское общество существенное влияние. Утилитаризм в его версии английского теоретика либерализма Иеремии Бентама², где высшим благом признавалась польза и личная выгода, был хорошо известен русским интеллектуалам, но чаще всего он категорически отвергался именно в своих философских основах, опрокидывающих православную этику справедливости, общинности и любви. Ненависть к Бентаму и аналогичным буржуазным теориям устойчиво объединяла русских консерваторов (любомудров и славянофилов) с русскими революционерами, и Достоевский, имевший опыт участия в обоих этих течениях, глубоко понимал эту особенность.

Хотя жизнь Аркадия только начинается и мы ничего не знаем о его дальнейшей судьбе, но что-то подсказывает, что «Ротшильдом» он наверняка не станет, поскольку «русская тайна» поведет его в совершенно ином направлении.

Русские и преступление

В другом романе — «Преступление и наказание»³ — Достоевский показывает, как видоизменяется в России западноевропейская теория «высшей личности», сформулированная Т. Карлейлем⁴ (1795–1881) и предвосхищающая Сверхчеловека Ф. Ницше⁵ (1844–1900). Сам Ницше писал, что именно Достоевский повлиял на него более всего при осмыслении природы преступников и онтологии преступления⁶.

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

² Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства.

³ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание.

⁴ Карлейль Т. Герои, почтение героев и героическое в истории. М.: АСТ, 2012.

⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра М.: Азбука, 2012.

⁶ Ницше в «Сумерках идола», рассуждая о преступниках, писал: «Для проблемы, являющейся перед нами здесь, важно свидетельство Достоевского — Достоевского, единственного психолога, у которого я мог кое-чему поучиться: он принадлежит к самым счастливым случаям моей жизни, даже еще более, чем открытие Стендаля. Это глубокий человек, который был десять раз вправе презирать поверхностных немцев, нашел сибирских каторжников, в среде которых он долго жил, исключительно тяжких преступников, для которых уже не было возврата в общество, совершенно иными, чем сам ожидал, — как бы выточенными из самого лучшего, самого твердого и драгоценнейшего дерева, какое только растет на русской земле». Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 620.

Главный герой Родион Раскольников решается на совершение преступления — убийство старухи-процентщицы — во имя социальной справедливости и для того, чтобы доказать свое право быть свободным от социальных и моральных конвенций, встать над нормами нравственности и права и тем самым подтвердить свой статус высшей личности. В основе этой философии стоят идеи Никколо Макиавелли¹ (1469 — 1527) о двух типах морали — морали господ и морали всех остальных членов общества. Макиавелли исходит из того, что от правителя требуются совершенно иные качества, нежели от обычного гражданина. Он прежде всего должен обеспечивать суверенитет государства и спокойствие граждан, а вот какими средствами он этого достигает и какую жизнь при этом ведет, не имеет ни малейшего значения. Что толку если правитель будет целомудренным праведником, но ослабит или развалит государство, которое будет вследствие этого либо завоевано врагом, либо рухнет от внутреннего раздора? От высшей личности требуется совсем другое. Но имитация такой отстраненности от привычных норм морали и добродетельности для обычных членов общества снова приведет к хаосу и распаду. Поэтому обычные граждане должны строго следовать правилам и нравственным установкам, поскольку от этого зависит благополучие общества и управляемость со стороны властей.

Эти же идеи высказывает Раскольников в статье «О преступлении», которую пересказывает следователь Порфирий Петрович, сразу же заподозривший Раскольникова к причастности к убийству старухи-процентщицы. Он так передает основную мысль Раскольникова:

Если припомните, проводится некоторый намек на то, что существуют на свете будто бы некоторые такие лица, которые могут... то есть не то что могут, а полное право имеют совершать всякие бесчинства и преступления, и что для них будто бы и закон не писан. (...)

Всё дело в том, что в ихней статье все люди как-то разделяются на «обыкновенных» и «необыкновенных». Обыкновенные должны жить в послушании и не имеют права переступать закона, потому что они, видите ли, обыкновенные. А необыкновенные имеют право делать всякие преступления и всячески преступать закон, собственно потому, что они необыкновенные².

Сам Раскольников, играя с огнем и идя по краю бездны в беседе с умным и проницательным следователем, истолковывает главную идею своей статьи:

Я только в главную мысль мою верю. Она именно состоит в том, что люди, по закону природы, разделяются вообще на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единствен-

¹ Макиавелли Н. Государь. М.: Эксмо-Пресс, 2015.

² Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. С. 244.

но для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово. Подразделения тут, разумеется, бесконечные, но отличительные черты обоих разрядов довольно резкие: первый разряд, то есть материал, говоря вообще, люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными. По-моему, они и обязаны быть послушными, потому что это их назначение, и тут решительно нет ничего для них унижительного. Второй разряд, все преступают закон, разрушители или склонны к тому, судя по способностям. Преступления этих людей, разумеется, относительно и многообразны; большею частью они требуют, в весьма разнообразных заявлениях, разрушения настоящего во имя лучшего. Но если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь, — смотря, впрочем, по идее и по размерам ее, — это заметьте. В этом только смысле я и говорю в моей статье об их праве на преступление. (Вы припомните, у нас ведь с юридического вопроса началось). Впрочем, тревожиться много нечего: масса никогда почти не признает за ними этого права, казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное свое назначение, с тем, однако ж, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется (более или менее). Первый разряд всегда — господин настоящего, второй разряд — господин будущего. Первые сохраняют мир и приумножают его численно; вторые двигают мир и ведут его к цели. И те, и другие имеют совершенно одинаковое право существовать. Одним словом, у меня все равносильное право имеют, и — *vive la guette éternelle*, — до Нового Иерусалима, разумеется!¹

Но это совершенно не оригинальная и даже совершенно не русская мысль, которую Раскольников нашел именно в западноевропейской политической философии Модерна и попытался применить к себе. Раскольников идет на преступление не столько из-за эгоистических интересов и жажды денег. Он следует за европейским призывом к тому, чтобы не останавливаться для достижения высоких идеалов ни перед какими преградами, так как «цель оправдывает средство». Нечто подобное пытается предпринять и герой «Подростка».

Раскольников, убивая старуху-процентщицу, хочет доказать, что он высший человек («а не тварь дрожащая»), способный, как Наполеон, идти по трупам ради великих социальных свершений. Он испытывает себя на принадлежность к тем, кто «имеет право», то есть к автономному субъекту Нового времени².

Но на этом пути он сталкивается с глубинным пластом русской православной этики, которая исключает такой атеистически-«гуманистический» европейский сценарий. Страдание, нищета, боль

¹ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. С. 246 — 247.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

и несправедливость даны человеку Богом, чтобы он повторил подвиг Христов, чтобы через муки и жертвы, а не через преступления и гордыню шел к высшей жизни и божественной любви.

В том же разговоре со следователем Порфирием Петровичем, когда речь заходит о конце времен и Новом Иерусалиме, упомянутом Раскольниковым вначале как простая и ни к чему не обязывающая метафора, обнаруживается внутреннее измерение драмы Раскольникова — его глубинная, хотя не ясная до конца ему самому, *русская вера*. Порфирий Петрович задает Раскольникову ключевой вопрос, который и станет основанием его будущего признания и покаяния:

— Так вы все-таки верите же в Новый Иерусалим?

— Верую, — твердо отвечал Раскольников; говоря это и в продолжение всей длинной тирады своей, он смотрел в землю, выбрав себе точку на ковре.

— И-и-и в бога веруете? Извините, что так любопытствую.

— Верую, — повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.

— И-и в воскресение Лазаря веруете?

— Ве-верую. Зачем вам всё это?

— Буквально веруете?

— Буквально.

— Вот как-с... так полюбопытствовал. Извините-с¹.

Носителем русского начала, русской души в «Преступлении и наказании» становится Сонечка Мармеладова, в которой нетрудно узнать образ «падшей Софии» христианских гностиков и русских софиологов. Будучи в силу нищеты обреченной на занятие проституцией, чтобы помочь членам несчастной, но сохраняющей остатки благородства семьи и спившемуся до предельного отчаяния отцу, Соня есть образ *чистого страдания*, и самые страшные унижения не могут сломить внутреннего духовного и нравственного — евангельского — начала в ее душе.

Соня и вся семья Мармеладовых — ее отец и мачеха Катерина Ивановна — представляют собой некоторый предел в достижении *мистерии нищеты*. Это кульминация «маленьких русских людей», продолжающая потрясающие образы Пушкина и Гоголя. Речь отца Сони — спившегося и опустившегося ниже всякой черты Мармеладова — воплощает в себе ее с предельной выразительностью, не имеющей аналогов в русской и, быть может, мировой литературе. Мармеладов исповедуется Раскольникову:

— Милостивый государь, — начал он почти с торжественностью, — бедность не порок, это истина. Знаю я, что и пьянство не добродетель, и это тем паче. Но нищета, милостивый государь, нищета — порок-с. В бедности вы еще сохраняете свое благородство врожденных чувств, в нищете же никогда и никто. За нищету даже и не палкой выгоняют,

¹ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. С. 247.

а метлой выметают из компании человеческой, чтобы тем оскорбительнее было; и справедливо, ибо в нищете я первый сам готов оскорблять себя. И отсюда питейное! Милостивый государь, месяц назад тому супругу мою избил господин Лебезятников, а супруга моя не то что я! Понимаете-с?¹

И далее:

А разве сердце у меня не болит о том, что я пресмыкаюсь втуне? Когда господин Лебезятников, тому месяц назад, супругу мою собственноручно избил, а я лежал пьяненькой, разве я не страдал? Позвольте, молодой человек, случилось вам... гм... ну хоть испрашивать денег взаймы безнадежно?

— Случалось... то есть как безнадежно?

— То есть безнадежно вполне-с, заранее зная, что из сего ничего не выйдет. Вот вы знаете, например, заранее и досконально, что сей человек, сей благонамереннейший и наиболее полезнейший гражданин, ни за что вам денег не даст, ибо зачем, спрошу я, он даст? Ведь он знает же, что я не отдам. Из сострадания? Но господин Лебезятников, следящий за новыми мыслями, объяснял намерения, что сострадание в наше время даже наукой воспрещено и что так уже делается в Англии, где политическая экономия. Зачем же, спрошу я, он даст? И вот, зная вперед, что не даст, вы все-таки отправляетесь в путь и...

— Для чего же ходить? — прибавил Раскольников.

— А коли не к кому, коли идти больше некуда! Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти. Ибо бывает такое время, когда непременно надо хоть куда-нибудь да пойти! Когда единородная дочь моя в первый раз по желтому билету пошла, и я тоже тогда пошел... (ибо дочь моя по желтому билету живет-с...) — прибавил он в скобках, с некоторым беспокойством смотря на молодого человека. — Ничего, милостивый государь, ничего! — поспешил он тотчас же, и по-видимому спокойно, заявить, когда фыркнули оба мальчишки за стойкой и улыбнулся сам хозяин. — Ничего-с! Сим покиванием глав не смущаюсь, ибо уже всем всё известно и всё тайное становится явным; и не с презрением, а со смирением к сему отношусь. Пусть! пусть! «Се человек!» Позвольте, молодой человек: можете ли вы... Но нет, изъяснить сильнее и изобразительнее: не можете ли вы, а осмелитесь ли вы, взирая в сей час на меня, сказать утвердительно, что я не свинья?²

Нищета смыкает с человека все то, что составляет его общественное содержание, обнажая его чистое наличие в мире, которое в экзистенциальных условиях города есть тотальная заброшенность (*Geworfenheit*), ничтожность и бессмысленность, обращенные к стихии смерти. При этом западнические мотивы в русском обществе еще и оправдывают такое положение вещей. Как выражается Мармеладов — «сострадание

¹ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. С. 15.

² Там же. С. 16.

в наше время даже наукой воспрещено и ... так уже делается в Англии, где политическая экономия». *Политическая экономия — это глобальная машина по производству нищеты* — не только материальной, но прежде всего духовной, поскольку само сострадание здесь упраздняется, а любые мысли о справедливости и любви считаются «сентиментальными излишествами». Тот, кто экономически не состоятелен, кто не может платить за себя и поддерживать определенные стандарты, тот выносится за границы человеческого. И поэтому рачительный и рациональный Лебезятников позволяет себе избивать гордую даже за предельной чертой униженности жену Мармеладова Катерину Ивановну на глазах неспособного вступить за нее мужа. Это «вполне научно».

И сам Раскольников, преступивший самого себя в акте убийства, с ужасом начинает понимать, что его поступок и его идеология напоминают действия тех, кто внушает ему отвращение и ненависть — того же Лебезятникова или изверга Свидригайлова, помогавшего его сестры Дуни.

Именно Соня Мармеладова, проданная отцом в публичный дом, несущая свое унижение как крестные муки и сохраняющая внутренний свет и верность высшей истине, спасает Раскольникова от *европейского соблазна*, который страшен не только оправданием убийства другого живого существа, но *гибелью собственной души*, то есть *отсутствием раскаяния*.

Современный Запад есть заразное кладбище духа, и русскому человеку требуется радикальное излечение от этой чумы. Достоевский иллюстрирует этот славянофильский тезис с такой выразительностью, проникновенностью и мощью, что под его влиянием оказались многие поколения русских людей, воспитанных на «Преступлении и наказании» как на своего рода кодексе и программе русского духовного и нравственного возрождения. Спасает не гордыня и даже не установление внешней справедливости, а *страдание и сострадание*. Боль мира и стон Земли есть тонкий зов к духовному преображению, и тогда страдание становится не пассивным претерпеванием, а высоким и героическим путем к тайному русскому раю.

Поэтому под влиянием Сони Мармеладовой и, что самое главное, следуя голосу своего *православного русского сердца*, который он тщетно пытался заглушить западными теориями о двух типах морали и о психологии высших личностей, Раскольников добровольно признается в совершенном преступлении, отправляется на каторгу, куда вслед за ним идет любящая Соня, не просто павшая, но воскресающая и воскрешающая русского человека София.

Русские бесы Революции

Если тупик западного капитализма на русской почве предсказан Достоевским в «Подростке», а крах двойственной морали и политической экономии, научно отменяющей сострадание, — в «Преступлении и на-

казании», то сомнительность западного социализма, некритически привитого русскому обществу, писатель разоблачает в «Бесах»¹, где он предлагает глубинное прозрение в сущность левой идеологии, так же как и капитализм (да и все остальные заимствования западноевропейского Модерна), приобретающий в русском обществе искаженные, гротескные, inferнальные черты. В «Бесах» Достоевский показывает, что за стремлением к социалистическим преобразованиям русского общества революционными средствами стоит глубоко первертная мотивация, ведущая, по словам одного из героев романа Шигалева, от «полной свободы к полному рабству». Сам Шигалев описывает результат развиваемой им теории социалистического равенства так:

Я запутался в собственных данных, и мое заключение в прямом противоречии с первоначальной идеей, из которой я выхожу. Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого².

Бесы — это метафора левых западников и отчасти тех народников, которые жестко противопоставляли народ государству, но при этом толковали его на основании отвлеченных и абстрактных революционно-демократических критериев, полностью скопированных с Запада. Если оторвать социальный идеал от народной русской стихии и спроецировать на русское общество европейские социалистические идеи, с которыми Достоевский был знаком еще с участия в кружке «петрашевцев», мы получим *недоразумение*, пародию, торжество психоаналитических комплексов жалких личностей, лишенных внимания семьи, и в конце концов безобразные сцены с необоснованным и уродливым убийством своих же собственных товарищей.

В «Бесах» Достоевский будто предвидит все этапы грядущей Революции — ее извращение, ее террор, ее мгновенное перерождение от требования свободы в жесточайший тоталитаризм, ее глубинную отчужденность от силовых линий русской идентичности. *Бесы это подмена* — подобно тому, как Антихрист стремится изобразить собой Христа, приходя перед ним и вместо него.

Сущность западных идей в их революционной форме обнажается в истерическом монологе Петра Верховенского, нестесняющегося открыто говорить о нигилизме своей социалистической программы.

— Слушайте, мы сначала пустим смуту, — торопился ужасно Верховенский, поминутно схватывая Ставрогина за левый рукав. — Я уже вам говорил: мы проникнем в самый народ. Знаете ли, что мы уж и теперь ужасно сильны? Наши не те только, которые режут и жгут да дела-

¹ Достоевский Ф.М. Бесы.

² Там же. С. 378.

ют классические выстрелы или кусаются. Такие только мешают. Я без дисциплины ничего не понимаю. Я ведь мошенник, а не социалист, ха-ха! Слушайте, я их всех сосчитал: учитель, смеющийся с детьми над их богом и над их колыбелью, уже наш. Адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развитее своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущение, наши. Присяжные, оправдывающие преступников, сплошь наши. Прокурор, трепещущий в суде, что он недостаточно либерален, наш, наш. Администраторы, литераторы, о, наших много, ужасно много, и сами того не знают! С другой стороны, послушание школьников и дурачков достигло высшей черты; у наставников раздавлен пузырь с желчью; везде тщеславие размеров непомерных, аппетит зверский, неслыханный... Знаете ли, знаете ли, сколько мы одними готовыми идейками возьмем? Я поехал — свирепствовал тезис Littré, что преступление есть помешательство; приезжаю — и уже преступление не помешательство, а именно здравый-то смысл и есть, почти долг, по крайней мере благородный протест. «Ну как развитому убийце не убить, если ему денег надо!». Но это лишь ягодки. Русский бог уже спасовал пред «дешевкой». Народ пьян, матери пьяны, дети пьяны, церкви пусты, а на судах: «двести розог, или тащи ведро». О, дайте взрасти поколению! Жаль только, что некогда ждать, а то пусть бы они еще попьянее стали! Ах, как жаль, что нет пролетариев! Но будут, будут, к этому идет...¹

Петр Верховенский пророчески описывает сам вектор движения русского общества, идущего по пути прогресса, модернизации и вестернизации вопреки тому консервативному повороту, к которому призывали славянофилы и которому был предан сам Достоевский. Но стремление к истине заставляет Достоевского вкладывать в речи Петра Верховенского inferнальное откровение о сути неумолимо надвигающегося на Россию апокалиптического кризиса. Утилитаристские идеи о «ненаучности сострадания» жестокого Лебезятникова и муки Аркадия Долгорукова или Родиона Раскольникова, пытающихся переступить критическую черту русскости, то есть нравственности, остаются далеко позади по сравнению с откровенно дьявольским проектом Петра Верховенского, с поразительной точностью предвосхищающего эсхатологические события XX века — гибель Империи и триумф большевизма. Но проект полного разрушения религиозных, нравственных, общественных и культурных основ жизни в видении Петра Верховенского есть лишь предварительная стадия перед приходом коммунистического революционного Антихриста, перед его грандиозной эпифанией, подменяющей глубинные народные русские мифы и ожидания, связанные с концом света. Точно распознавая в русских сектах некоторые намеки на такую пародию, Петр Верховенский прямо предлагает Ставрогину стать пол-

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 394.

ноценным *Антихристом русской Революции*. В визионерском порыве подлинной одержимости он возглашает:

— Вас заботит, кто я такой? Я вам скажу сейчас, кто я такой, к тому и веду. Недаром же я у вас руку поцеловал. Но надо, чтоб и народ уверовал, что мы знаем, чего хотим, а что те только «машут дубиной и бьют по своим». Эх, кабы время! Одна беда — времени нет. Мы провозгласим разрушение... почему, почему, опять-таки, эта идея так обаятельна! Но надо, надо косточки поразмять. Мы пустим пожары... Мы пустим легенды... Тут каждая шелудивая «кучка» пригодится. Я вам в этих же самых кучках таких охотников отыщу, что на всякий выстрел пойдут да еще за честь благодарны останутся. Ну-с, и начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой еще мир не видал... Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам... Ну-с, тут-то мы и пустим... Кого?

— Кого?

— Ивана-Царевича.

— Кого-о?

— Ивана-Царевича; вас, вас!

Ставрогин подумал с минуту.

— Самозванца? — вдруг спросил он, в глубоком удивлении смотря на иступленного. — Э! так вот наконец ваш план.

— Мы скажем, что он «скрывается», — тихо, каким-то любовным шепотом проговорил Верховенский, в самом деле как будто пьяный. — Знаете ли вы, что значит это словцо: «Он скрывается»? Но он явится, явится. Мы пустим легенду получше, чем у скопцов. Он есть, но никто не видал его. О, какую легенду можно пустить! А главное — новая сила идет. А ее-то и надо, по ней-то и плачут. Ну что в социализме: старые силы разрушил, а новых не внес. А тут сила, да еще какая, неслыханная! Нам ведь только на раз рычаг, чтобы землю поднять. Всё подымется!

— Так это вы серьезно на меня рассчитывали? — усмехнулся злобно Ставрогин.

— Чего вы смеетесь, и так злобно? Не пугайте меня. Я теперь как ребенок, меня можно до смерти испугать одною вот такую улыбкой. Слушайте, я вас никому не покажу, никому: так надо. Он есть, но никто не видал его, он скрывается. А знаете, что можно даже и показать из ста тысяч одному, например. И пойдет по всей земле: «Видели, видели». И Ивана Филипповича бога Саваофа видели, как он в колеснице на небо вознесся пред людьми, «собственными» глазами видели. А вы не Иван Филиппович; вы красавец, гордый, как бог, ничего для себя не ищущий, с ореолом жертвы, «скрывающийся». Главное, легенду! Вы их победите, взглянете и победите. Новую правду несет и «скрывается». А тут мы дватри сомоновских приговора пустим. Кучки-то, пятерки-то — газет не надо! Если из десяти тысяч одну только просьбу удовлетворить, то все пойдут с просьбами. В каждой волости каждый мужик будет знать, что

есть, дескать, где-то такое дупло, куда просьбы опускать указано. И застонет стоном земля: «Новый правый закон идет», и взволнуется море, и рухнет балаган, и тогда подумаем, как бы поставить строение каменное. В первый раз! Строить мы будем, мы, одни мы!¹

Гештальт Самозванца в русском историале, как мы видели², имеет чрезвычайно сложную структуру. С одной стороны, он представлял собой в исторических личностях Лжедмитрия I и Лжедмитрия II политические подделки, прагматически использованные поляками для реализации своих вполне конкретных геополитических планов. При этом сами поляки, равно как и русская аристократия, включая ту ее значительную часть, которая пошла им на службу, в состоятельность этих фигур ни на мгновение не верили. Другое дело, как их интерпретировал русский народ, тонко осознававший кризис сакральной легитимности вместе со смертью царевича Димитрия и пресечением прямой ветви династии Рюриковичей. Более того, и в этих самозванцах и особенно в последующих предводителях крестьянских и казацких народных восстаний воплотились глубинные чаяния о Царстве Земли, о возрожденном крестьянском рае, в котором нараставшее отчуждение между государством и земством, между аристократией и народом, между Логосом Аполлона и Логосом Диониса было бы преодолено в великом синтезе, единстве и гармонии. Поддельный «царь» народных бунтов был призван разоблачить «поддельность» действительных правителей, что ярче всего выразилось в широко распространенных — особенно среди старообрядцев — представлениях о том, что Петра I подменили кем-то другим во время его Великого посольства за границу. И не просто кем-то другим, но конкретно Антихристом. Недостаток легитимности государственного Логоса отражался в попытке выдвинуть царя из народной среды, который был бы воплощением русской Земли, ее посланцем в Небо политической вертикали. И если черты такого народного царя мы видим в Пугачеве или Разине, отчасти в сознании казаков и Земского ополчения, переживших тяжелые испытания Смуты и вернувшей России ее свободу и независимость, то им был и первый правитель из династии Романовых — Михаил Федорович (1596 — 1645), что подметили поляки, уничижительно называвшие его «казацким царем».

Вот к этому-то глубинному архетипу и апеллируют бесы Революции, столь глубоко понятые Достоевским. Голос Петра Верховенского — это настоящая демоническая глоссолалия, послание из гипохтонических областей, обретающая форму социально-революционного учения и его практической реализации. «Иван-Царевич» и есть гештальт народного царя, несущего с собой Царство Земли³. Именно под

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 395 — 396.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

этим обликом Петр Верховенский, глашатай Подземной Руси, и стремится *скрыть приход Антихриста*.

Здесь мы имеем дело с чрезвычайно важным ноологическим сдвигом. Уже в самой фигуре Самозванца народный идеал земского царя балансирует на грани с чисто титаническим гипохтоническим симулякром, то есть Дионис со своим черным двойником, а сам Логос Диониса с Логосом Кибелы. Поэтому в нем заведомо наличествуют еретические и бесовские черты, что тонко подмечает Петр Верховенский, уподобляющий грядущего революционного лидера вождям русских сект — хлыстов и скопцов. Но в данном случае миф об «Иване-Царевиче» строго перевернут, а его гештальт подменен inferнальным Змеем, врагом русского героя и антиподом Диониса, титаном, Титином старообрядческой эсхатологии.

В приведенной речи Петр Верховенский пытается вызвать *дух Антихриста*, гоголевского Вия, заставить его вселиться в фигуру аристократа Ставрогина, наделенного высшей субъектностью, но утратившего связь с какими бы то ни было формами аполлонического Логоса, потерянного и предоставленного самому себе.

Каждый из ярких участников революционной организации («наших») — Петр Верховенский, Кириллов и даже славянофил Шатов — были в какой-то мере созданы Николаем Ставрогиным, унаследовав его княжескую субъектность, но придав ей различные направления. Если Петр Верховенский становится проводником экзистенциального разрушения, черным апостолом нигилизма и прямым провозвестником Антихриста, *бесом по преимуществу*, и поэтому он — самый ортодоксальный из революционеров, если не считать механического до идиотичности Шигалева, то другие последователи Николая Ставрогина выбирают иные пути, намеченные глубинной заброшенностью, которая в данном случае обнаруживается и в экзистенциальном центре русского аристократа, павшего в бездну не от материальной нищеты, как «маленькие русские люди», а от разросшегося внутреннего холода, погасившего жизнь. Так, «большие русские люди» уравниваются с «маленькими» перед лицом той глубинной духовной катастрофы, которой становится для России западноевропейский Модерн, пробуждающий собственно русских бесов и самого их предводителя — *русского Антихриста*.

Поддельность Ставрогина в качестве русского царя (князя) прозревает Мария Лебядкина, хромая юродивая, на которой Ставрогин на спор когда-то женился, чтобы доказать свое абсолютное бесстрашие и железную волю. В разговоре со Ставрогиным она прямо обвиняет его в том, что он «не князь». Вначале сам Ставрогин не может понять, что она имеет в виду, но постепенно до него доходит смысл ее онейрических иносказаний, изложенных в форме сумбурного пророчества.

Его будто осенило.

— С чего вы меня князем зовете и... за кого принимаете? — быстро спросил он.

— Как? разве вы не князь?

— Никогда им и не был.

— Так вы сами, сами, так-таки прямо в лицо, признаётесь, что вы не князь!

— Говорю, никогда не был.

— Господи! — всплеснула она руками, — всего от врагов его ожидала, но такой дерзости — никогда! Жив ли он? — вскричала она в исступлении, надвигаясь на Николая Всеволодовича. — Убил ты его или нет, признавайся!

— За кого ты меня принимаешь? — вскочил он с места с искаженным лицом; но ее уже было трудно испугать, она торжествовала:

— А кто тебя знает, кто ты таков и откуда ты выскочил!¹

Хромоножка принимает Ставрогина за Самозванца во всех смыслах: он предводитель бесов, выходящих на поверхность и стремящихся выдать себя за спасителей русского народа и русского общества в целом, разрушаемых на глазах колоссальной духовной катастрофой. Это становится понятным в конце знаменательного диалога между революционным Антихристом-Самозванцем и обличающей его юродивой:

— Говори, самозванец, много ли взял? За большие ли деньги согласился? Я бы гроша тебе не дала. Ха-ха-ха! ха-ха-ха!

— У, идиотка! — проскрежетал Николай Всеволодович, все еще крепко держа ее за руку.

— Прочь, самозванец! — повелительно вскричала она. — Я моего князя жена, не боюсь твоего ножа!

— Ножа!

— Да, ножа! у тебя нож в кармане. Ты думал, я спала, а я видела: ты как вошел давеча, нож вынимал!

— Что ты сказала, несчастная, какие сны тебе снятся! — возопил он и изо всей силы оттолкнул ее от себя, так что она даже больно ударилась плечами и головой о диван. Он бросился бежать; но она тотчас же вскочила за ним, хромая и прискакивая, вдогонку, и уже с крыльца, удерживаемая изо всех сил перепугавшимся Лебядкиным, успела ему еще прокричать, с визгом и с хохотом, вослед в темноту:

— Гришка От-репъ-ев а-на-фе-ма!²

Жертвой Верховенского становится инженер Кириллов, открывший для себя истину, которая так поразила Ницше, «Бог умер», и сделавший из этого вывод, что он сам должен стать теперь «богом». Что-

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 263.

² Там же. С. 264.

бы доказать свою абсолютную свободу, Кириллов принимает решение совершить акт свободного и осознанного, философски обоснованного самоубийства. Атеизм для Кириллова не холодная констатация и не приглашение к вседозволенности. Напротив, Кириллов — человек в высшей степени религиозный, что точно подмечает циник Петр Верховенский, ожидающий, пока Кириллов выполнит свое обещание и застрелится:

Свинство в том, что он в бога верует, пуще чем поп... Ни за что не застрелится!..¹

У Кириллова нет Бога, но есть вера. И это делает его жизнь, его присутствие в мире невыносимым. Он верит во Христа, верит в его исключительность и даже верит, что он — Бог, но в каком-то отчаянном, *опровергнутом реальностью* смысле — без воскресения, без подтверждения, без конечной победы. Бог настолько онтологически важен для человека, что его утрата — это больше, чем лишение жизни. Для обыкновенного атеиста отсутствие Бога либо банальность научной картины мира, либо релятивизация нравственных запретов и новые возможности автономной человечности. Для Кириллова это *тотальная катастрофа*. У человека больше нет опоры, смысла и цели. Если Бога нет, то остается только человеческая субъектность, но именно ее абсолютное одиночество и делает существование невозможным. Фактически Кириллов хочет обозначить актом своего самоубийства новую религию — религию, в основании которой ложится свободное признание *абсолютного торжества смерти*. В отличие от прагматичного Петра Верховенского или угрюмого занудного рационалиста Шигалева Кириллов фигура *метафизическая*². Его опора на собственное «я», вынужденное стать «богом», когда Бог умирает, может отдаленно напоминать индуистское учение об атмане, но в русском контексте она имеет иной смысл. Это ближе к темному прозрению французского поэта Жерара де Нерваля (1808–1855), который в знаменитом стихотворении «Христос на Масличной горе»³ описывает одиночество имманентного Бога, осознавшего гибельную безжизненность миров и полное отсутствие онтологического выхода из бесконечной пустыни духовного холода. Христос Нерваля обращается к своим спящим ученикам:

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 580.

² См.: Arvo. Kirillov e l'iniziazione // Evola J. Introduzione alla Magia. V. 2. Roma: Edizioni Mediterranee, 1971. P. 198–203.

³ Нерваль Ж. де. Дочери огня. Новеллы, стихотворения. Л.: Художественная литература, 1985. С. 403–405.

Я вас обманывал: там бездна, бездна, бездна!

Паду я жертвою во имя мглы беззвездной,

Нет бога, нет! Их сон по-прежнему глубок¹.

И далее:

С Владыкой вечной тьмы, на ком клеймо проклятья?

Я стражду и скорблю один в ночи немой...

Но если я умру, то все умрет со мной!²

Frères, je vous trompais: Abîme! abîme! abîme!

Le dieu manque à l'autel où je suis la victime...

Dieu n'est pas! Dieu n'est plus! Mais ils dormaient toujours!..

De cet ange des nuits que frappa l'anathème?..

Car je me sens tout seul à pleurer et souffrir,

Hélas! et, si je meurs, c'est que tout va mourir!

Становление «богом» Кириллова состоит в том, что он осознает своим призванием обосновать нигилистическую религию, в которой его свободное и полностью бессмысленное — беспричинное — самоубийство должно выступать как сакральный фундамент. Христос отдал свою жизнь за людей и за их спасение. Кириллов (как и Христос Нерваля) отдает свою просто так — без всякой надежды и без всякой цели. Так он становится мучеником нигилизма, еще одной фигурой той перевернутой Империи, которую строят вырвавшиеся из Преисподней бесы Революции.

Бесславна и кончина русского либерала старшего поколения — Степана Трофимовича Верховенского, разделяющего в целом революционные идеи, но не вдающегося в их суть и не способного их ни ответственно принять, ни обоснованно отринуть. Его образ «ни холоден, ни горяч», и именно этот пассаж из Апокалипсиса, где речь идет об Ангеле Лаодикийской церкви, он впервые открывает для себя перед самой смертью. Он, всю жизнь высокомерно относящийся к религии, более всего почитавший свободомыслие и веривший смутно в какого-то своего «личного бога», обнаруживает на смертном одре проникновенную и вселяющую в него страх истину Евангелия, которое читает ему, открыв наугад, книгоноша Софья Матвеевна.

Софья Матвеевна развернула и стала читать.

— Где развернется, где развернется нечаянно, — повторил он.

— «И Ангелу Лаодикийской церкви напиши...»

— Это что? что? Это откуда?

— Это из Апокалипсиса.

¹ Нерваль Ж. ге. Дочери огня. Новеллы, стихотворения. С. 403.

² Там же. С. 404.

— О, je m'en souviens, oui, l'Apocalypse. Lisez, lisez, я загадал по книге о нашей будущности, я хочу знать, что вышло; читайте с Ангела, с Ангела...

— «И Ангелу Лаодикийской церкви напиши: так говорит Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания божия. Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды, а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг».

— Это... и это в вашей книге! — воскликнул он, сверкая глазами и приподнимаясь с изголовья. — Я никогда не знал этого великого места! Слышите: скорее холодного, холодного, чем теплого, чем *только* теплого¹.

«И это в вашей книге?!» — с ужасом Степан Трофимович узнает последнюю истину о самом себе, о промежуточной, зависшей между добром и злом фигуре прекраснородного русского либерала, которому, оказывается, уготована судьба быть «исторгнутым из уст Бога». Последним образом перед смертью, встающим перед его взором, оказывается другое место из Евангелия, которое он, как выясняется, знал с детства.

— Теперь прочитайте мне еще одно место... о свиньях, — произнес он вдруг.

— Чего-с? — испугалась ужасно Софья Матвеевна.

— О свиньях... это тут же... ces cochons... я помню, бесы вошли в свиней и все потонули. Прочтите мне это непременно; я вам после скажу, для чего. Я припомнить хочу буквально. Мне надо буквально.

Софья Матвеевна знала Евангелие хорошо и тотчас отыскала от Луки то самое место, которое я и выставил эпиграфом к моей хронике. Приведу его здесь опять.

«Тут же на горе паслось большое стадо свиней, и бесы просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло. Пастухи, увидя происшедшее, побежали и рассказали в городе и в селениях. И вышли видеть происшедшее и, пришедши к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисусовых, одетого и в здравом уме, и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился беснованный».

— Друг мой, — произнес Степан Трофимович в большом волнении, — *savez-vous*, это чудесное и ... необыкновенное место было мне всю жизнь камнем преткновения... *dans ce livre*... так что я это место еще с детства упомянул. Теперь же мне пришла одна мысль; une comparaison. Мне ужасно много приходит теперь мыслей: видите, это точь-в-точь как наша Россия. Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 608 — 609.

язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века! Oui, cette Russie, que j'aimais toujours. Но великая мысль и великая воля осенят ее свыше, как и того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, загноившаяся на поверхности... и сами будут проситься войти в свиней. Да и вошли уже, может быть! Это мы, мы и те, и Петруша et les autres avec lui, и я, может быть, первый, во главе, и мы бросимся, безумные и взбесившиеся, со скалы в море и все потонем, и туда нам дорога, потому что нас только на это ведь и хватит¹.

С этой ужасающей догадкой о своей подлинной идентичности и о истинной миссии либеральной и революционной интеллигенции, отступившей от своих русских корней, он умирает.

Еще один герой романа «Бесы» — Шатов, также бывший членом группы заговорщиков-революционеров, — постепенно полностью поменял свои взгляды. В этом персонаже можно отчасти увидеть автобиографический контур самого Достоевского, бывшего в юности «петрашевцем», но позднее перешедшего на славянофильские позиции. Именно Шатов в «Бесах» излагает взгляды самого Достоевского, которые отражают в полной мере идею *аспекта Абсолюта*, на которой строилась философия Хомякова, Киреевского и других представителей славянофильского направления. В основе идеологии Шатова — неразрывная связь между народом и Богом. Во вдохновенной беседе со Ставрогиным, который ранее наставлял Шатова и в котором он позднее разочаровался, он провозглашает:

Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог. Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать².

То, что у каждого народа *свой бог* — это не язычество, это формула живого экзистенциального монотеизма, воплощенного в саму судьбу, историю и дух конкретной общности. Аспект Абсолюта одновременно

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 610 — 611.

² Там же. С. 238 — 239.

абсолютен, ведь он часть Абсолюта, а с другой стороны — он всего лишь *аспект*, то есть нечто отдельное и конкретное, но одновременно жизненное, феноменологически фиксируемое. Народ — это *феноменологическая данность*. Он есть, и он живет. Но его бытие не может быть самоидентифицируемым и автореферентным. Народ живет не сам по себе и не для самого себя, он движим волей и мечтой *о чем-то большем*. Он ищет Бога, веря в Него, и верит, ища. Он идет к Нему или подчас удаляется от Него, и только этой дистанцией измеряется его судьба.

На формальное возражение Ставрогина, который как раз игнорирует сам принцип «аспекта Абсолюта» и упрекает Шатова в том, что тот низводит Бога до народности, Шатов возражает:

— Низвожу бога до атрибута народности? — вскричал Шатов. — Напротив, народ возношу до бога. Да и было ли когда-нибудь иначе? Народ — это тело божие. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. Так веровали все с начала веков, все великие народы по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества. Против факта идти нельзя. Евреи жили лишь для того, чтобы дожидаться бога истинного, и оставили миру бога истинного. Греки боготворили природу и завещали миру свою религию, то есть философию и искусство. Рим обоготворил народ в государстве и завещал народам государство. Франция в продолжение всей своей длинной истории была одним лишь воплощением и развитием идеи римского бога, и если сбросила наконец в бездну своего римского бога и ударилась в атеизм, который называется у них покамест социализмом, то единственно потому лишь, что атеизм все-таки здоровее римского католичества. Если великий народ не верует, что в нем одном истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ-«богоносец» — это русский народ¹.

В этих словах содержится квинтэссенция философии самого Достоевского, которая является осью его творчества и его мировоззрения. «Народ — это тело Божие», только в этом качестве его жизнь, его куль-

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 239 — 240.

тура, его традиции, его уклад и его история по-настоящему приобретают смысл и ценность. Православие неотделимо от русской идентичности. Разорвав эту связь, мы убьем народ.

Но именно это убийство и стремятся совершить бесы, эту цель они ставят и к этому концу ведут на всех своих путях — модернизации, вестернизации, рационализма, либерализма или социализма. Европейский Модерн заведомо релятивизирует, а потом и полностью отменяет Бога. И с какой бы стороны и в каких бы формах он ни приходил в Россию, его последствия одинаковы — утрата русским человеком веры приводит к распылению, фрагментации, атомизации самого народа, который перестает вначале быть крестьянской общиной, затем утрачивает нравственный стрезень на уровне личности, пока, наконец, не становится сборищем одержимых дьяволом безумцев или распадается на субиндивидуальные детали — подобно гоголевскому Носу.

В конце романа Ставрогин, которому так и не удалось стать Сверхчеловеком, жалко вешается от осознания конечной ничтожности самого себя и своих идей, отказавшись играть роль Антихриста, но и не найдя выхода к покаянию и преображению. Лишь психически искалеченный и глубинно жалкий одержимый Петр Верховенский продолжает в вихре потусторонних духов свой грязный путь в Революцию. Еще один погибший на путях западничества «русский мальчик», то ли вселившийся в свинью, то ли свинья, в которую вселилась могущественная и своевольная сущность из темных зон Подземной Руси.

Архетипы Карамазовы: не относитесь к русскому легко

Кризис русского мужского начала Достоевский описывает на примере семьи Карамазовых в одном из самых известных своих произведений «Братья Карамазовы»¹. Отец, три сына и один незаконнорожденный бастард — сын-слуга Смердяков — составляют пронзительную картину основных мужских типов русского общества, его символическую структуру.

Старший Карамазов, Федор Павлович, убийство которого является основной сюжетной линией романа, воплощает собой финальную стадию *остывания патриархального начала* в русском обществе. У него еще в достаточной мере есть славянская сила, упрямство, мощь, самостоятельность, воля, способность жесткой упорядочивающей рукой вести хозяйство. Но связи с духовными корнями русской цивилизации потеряны. Его мужское «я» становится совершенно автономным и поэтому тираничным, самодурским, жестоким и бессмысленным. Он — образ настоящего русского изверга, коснувшегося адских глубин. При этом он смутно, хотя и иронично, догадывается о том, что его жизнь проходит в помраченном состоянии заикленной на саму себя лжи, порождаю-

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы.

щей беспричинную обиду и стремление за нее же кому-то отомстить. Поясняя в келье старца Зосимы, который проницательно указал на то, что старший Карамазов любит чувство обиды, которое подогревает его остывающую кровь, Федор Павлович, якобы посмеиваясь и над собой, и над старцем, высказывает вопреки язвительной форме глубокую истину о самом себе:

Именно, именно приятно обидеться. Это вы так хорошо сказали, что я и не слышал еще. Именно, именно я-то всю жизнь и обижался до приятности, для эстетики обижался, ибо не токмо приятно, но и красиво иной раз обиженным быть; — вот что вы забыли, великий старец: красиво! Это я в книжку запишу! А глал я, глал, решительно всю жизнь мою, на всяк день и час. Воистину ложь емь и отец лжи! Впрочем, кажется, не отец лжи, это я всё в текстах сбиваюсь, ну хоть сын лжи, и того будет довольно¹.

«Отцом лжи» именуется дьявол, а такого понятия, как «сын лжи», нет, хотя Антихрист подчас назван «сыном погибельным». Не являясь сознательным противником Бога и Христа, старший Карамазов при этом полностью бесчувственен к духу. Но в самой этой бесчувственности и в упорном стремлении лгать и совершать подлые поступки едва просвечивает иное дополнительное — русское — измерение. За этой отталкивающей фигурой тирана, циника и самодура смутно проступает тайное, тщательно подавленное *страдание*. Иногда кажется, что все свои злодеяния и жестокости, несправедливость и беззаконие он творит лишь для того, чтобы *сделать болеее самому себе*. Он казнит сам себя за что-то, чему сам же и является виной. Даже «сын лжи» в русском обществе оказывается нелинейным, небанальным, страдающим и парадоксальным — показывает Достоевский. Он стремится утвердить как истину: *не относитесь к русскому легко, здесь все не то, чем кажется*. В «Братьях Карамазовых» эта многомерность русского экзистирования достигает кульминации.

Отец убит. Но кто из братьев это совершил? И почему? Это и расследуется в ходе романа.

Три брата воплощают в себе три архетипа русского мужчины. Старший из них, Дмитрий Карамазов, воплощает в себе тип материально-эмоциональный, движимый страстью и чувствами. В нем наружу вырывается русский хаос, широта и неограниченность русской натуры — цельной, жертвенной, искренней, горячей. Он настолько широк, что вмещает в себя и то, что является его противоположностью. Его-то и осуждают в конце концов за убийство отца на основании его влюбленности в девицу Грушеньку, хотя он его и не совершал. Дмитрий Карамазов трагичен, страстен, широк и невинен, как до определенной сте-

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1, 2 // Достоевский Ф. Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. М.: Мир книги; Литература, 2008. С. 47.

лени невинны все русские люди, даже самые виновные из них. В своей страсти к Грушеньке, которая из поверхностной и вздорной девушки вдруг открывается как носительница глубокой женской экзистенциальности, могущественного нравственного чувства и непомерного страдания, Дмитрий Карамазов проходит путь очищения и возвышения. Как и большинство выразительных героев Достоевского, Митя сочетает в себе полярные свойства — страсть, ярость, буйство и тонкую глубокую нежность, сострадание и любовь.

Второй — средний — брат Иван движим чистым рационализмом. Для него вся жизнь представлена как схема и скука. Его посещает сам дьявол и ведет с ним долгие рациональные разговоры.

Великий Инквизитор: христианство вместо Христа

Именно Иван рассказывает Алеше, младшему брату, знаменитую «Легенду о Великом Инквизиторе», в которой Достоевский формулирует всю критику отчужденного, чисто социального христианства, воплощением которого для него является католичество — по контрасту с живым и парадоксальным православием — особенно русским и народным. «Великий Инквизитор» в притче, рассказанной Иваном Карамазовым брату Алеше, это Папа Римский. Встретившись с самим Иисусом Христом, который в повести Ивана приходит на землю в Европе в эпоху подъема инквизиции вторично как простой человек, Папа велит арестовать его и вступает с Ним в парадоксальный диалог, где доказывает, что Его Пришествие, Его бытие, Его личность как таковые не спасают человечество, а лишь мешают римскому католичеству по-настоящему заботиться о людях, удовлетворять их надежды и выстраивать порядок и социальную гармонию. Христос мешает христианству, уверен «Великий Инквизитор». Он только разрушает непосредственностью своей любви и своей бесконечной добротой иерархический порядок справедливости. «Великий Инквизитор», обращаясь к Христу, говорит:

Неспокойство, смятение и несчастье — вот теперешний удел людей после того, как ты столь претерпел за свободу их! Великий пророк твой в видении и в иносказании говорит, что видел всех участников первого воскресения и что было их из каждого колена по двенадцати тысяч. Но если было их столько, то были и они как бы не люди, а боги. Они вытерпели крест твой, они вытерпели десятки лет голодной и нагой пустыни, питаясь акридами и кореньями, — и уж, конечно, ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных? Но если так, то тут тайна и нам не понять ее.

А если тайна, то и мы вправе были проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести. Так мы и сделали. Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки. Правы мы были, уча и делая так, скажи? Неужели мы не любили человечества, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его хотя бы и грех, но с нашего позволения? К чему же теперь пришел нам мешать? И что ты молча и проникновенно глядишь на меня кроткими глазами своими? Рассердись, я не хочу любви твоей, потому что сам не люблю тебя. И что мне скрывать от тебя? Или я не знаю, с кем говорю? То, что имею сказать тебе, всё тебе уже известно, я читаю это в глазах твоих. И я ли скрою от тебя тайну нашу? Может быть, ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: мы не с тобой, а с ним, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с ним, уже восемь веков. Ровно восемь веков назад как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доныне не успели еще привести наше дело к полному окончанию. Но кто виноват? О, дело это до сих пор лишь в начале, но оно началось. Долго еще ждать завершения его, и еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями и тогда уже помыслим о всемирном счастье людей. А между тем ты бы мог еще и тогда взять меч кесаря. Зачем ты отверг этот последний дар? Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы всё, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей. Великие завоеватели, Тимуры и Чингис-ханы, пролетели как вихрь по земле, стремясь завоевать вселенную, но и те, хотя и бессознательно, выразили ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению. Приняв мир и порфиру кесаря, основал бы всемирное царство и дал всемирный покой. Ибо кому же владеть людьми как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлеба их. Мы и взяли меч кесаря, а взяв его, конечно, отвергли тебя и пошли за ним¹.

История Ивана Карамазова кончается тем, что «Великий Инквизитор» приговаривает Христа к сожжению на костре:

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1, 2. С. 257 – 258.

Повторяю тебе, завтра же ты увидишь это послушное стадо, которое по первому мановению моему бросится подгребать горячие угли к костру твоему, на котором сожгу тебя за то, что пришел нам мешать. Ибо если был кто всех более заслужил наш костер, то это ты. Завтра сожгу тебя. Dixi¹.

В представлении Достоевского, следующего в целом православной трактовке католичества, Римская Церковь в XI веке (то есть восемь веков назад, если брать за точку современности XIX век) изменила живому и истинному Христу и встала на сторону его противника — дьявола и Антихриста. Именно его и имеет в виду «Великий Инквизитор» под местоимением «он», выделенным Достоевским курсивом в тексте. Папа сожалеет о том, что Христос предпочел искупление человечества через крестные муки и страдания и «царство не от мира сего» мудрым предложениям дьявола — получить земную власть и тем самым облегчить положение людей. И если Христос поступил иначе, католики, по мысли Достоевского, исправили его ошибку и приняли предложение Антихриста. Теперь в строительстве единого человечества под началом чисто земных властителей будет наконец-то достигнут мир и порядок. Так католический проект искусственного единения и универсализма постепенно переходит в описании Достоевского в социалистическую утопию, где религия вообще отбрасывается, и все внимание сосредоточено отныне на земной жизни в стремлении сделать ее как можно более комфортной и приятной, сытой и благополучной. Так, забвение о том, что находится за пределом мира сего и о самом Христе, ведет через отступление западного христианства напрямую к атеизму, материализму и, в конце концов, к нигилизму «Бесов».

В «Повести о Великом Инквизиторе» с изумительной проникновенностью и точностью излагает православный славянофильский взгляд на историю и на миссию эпохи Модерна, Нового времени и Запада в целом. Запад начал строить *Империю мира сего* еще задолго до появления утилитаристов, материалистов, социалистов и атеистов. Апостасия произошла намного раньше, и тогда же западное христианство утратило живое сердце своей веры — непостижимое и сверхразумное торжество любви и добра Иисуса Христа, Сына Божьего надо всеми ограничениями и порядками разума, справедливости и трезвого расчета. Христос несет своим Пришествием не справедливость, не порядок и не прекращение страданий. Он несет бесконечность любви, дара и спасения. Он несет истину, которая выше любой земной истины и которой является Он сам.

Мысль о том, что любовь и добро превосходят жесткие требования справедливости, с предельной интенсивностью и драматизмом отражена в русском апокрифическом тексте «Хождения Богородицы по мукам». И именно к нему обращается Иван Карамазов, объясняя Алеше свою мысль:

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1, 2. С. 260.

У нас по монастырям занимались тоже переводами, списыванием и даже сочинением таких поэм, да еще когда — в татарщину. Есть, например, одна монастырская поэмка (конечно, с греческого): «Хождение богородицы по мукам», с картинami и со смелостью не ниже дантовских. Богоматерь посещает ад, и руководит ее «по мукам» архангел Михаил. Она видит грешников и мучения их. Там есть, между прочим, один презанимательный разряд грешников в горящем озере: которые из них погружаются в это озеро так, что уж и выплыть более не могут то «тех уже забывает бог» — выражение чрезвычайной глубины и силы. И вот, пораженная и плачущая богоматерь падает пред престолом божиим и просит всем во аде помилования, всем, которых она видела там, без различия. Разговор ее с богом колоссально интересен. Она умоляет, она не отходит, и когда бог указывает ей на прогвожденные руки и ноги ее сына и спрашивает: как я прощу его мучителей, — то она велит всем святым, всем мученикам, всем ангелам и архангелам пасть вместе с нею и молить о помиловании всех без разбора. Кончается тем, что она вымывает у бога остановку мук на всякий год от великой пятницы до троицына дня, а грешники из ада тут же благодарят господи и вопиют к нему: «Прав ты, господи, что так судил»¹.

В апокрифе главной фигурой является Пречистая Матерь Божия, в которой сострадание (то самое, которое на Западе «отменено наукой», по меткому замечанию Лебезятникова из «Преступления и наказания») достигает своих последних пределов и простирается на всех людей, на самую природу человека. В «Повести о Великом Инквизиторе» носителем этой бесконечной любви и сердечного дара, превосходящего всякую справедливость, даваемого человечеству отнюдь не за его заслуги, а по самой природе этой божественной любви, нарушающей своей благодатью любую логику и опрокидывающей любой порядок, выступает сам Христос, молчаливо слушающий речи Римского Папы или главного социалиста из Мирового Правительства, который снова — вторично — приговаривает Христа к смерти — во имя порядка, справедливости и комфорта.

Отношение Ивана к вере также рационально: он не может принять то, что благой Бог сотворил мир с присущими ему несправедливостью, болью, ужасом, страданием — знаменитый аргумент о «слезе ребенка». Иван Карамазов находится между гностицизмом и скептицизмом, пытаясь выйти за пределы формальных рационалистических противоречий, но не находя — как минимум, в западном философском аппарате — подходящих для этого форм.

Но Алеша понимает «Повесть о Великом Инквизиторе» отнюдь не как критику религии и присущего ей лицемерия. Он видит в этом лишь отвержение католической трактовки религии, девиацию всего западного общества, начавшуюся «восемь веков назад» и с тех пор все более

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1, 2. С. 247 — 248.

и более удалявшую Запад от живого Христа и его истины, от безбрежности божественной любви. Православие и русский народ не пошли по пути «Великого Инквизитора», оставшись на стороне Христа и безбрежного сострадания Пресвятой Богородицы. Именно поэтому русские не достигли в рационализме, материалистической науке и технике таких результатов, как западное общество. *Русские слишком верят в человека*, и именно это делает их носителями особой русской тайны — строго противоположной основному вектору историала Запада. Поэтому Алеша Карамазов восклицает, обращаясь к брату:

Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того¹.

Посвящение родной Землей

Именно третий сын Федора Павловича Карамазова, младший Алеша, воплощает в себе духовное начало русского общества. Он мистик и созерцатель, последователь исихастского старца Зосимы, который вводит его в традицию русского мистического православия. Алеша воспринимает божественное как невидимое, но интенсивное присутствие, которое нисходит в наитии на него в безмолвии и темноте. В какой-то момент после смерти старца Зосимы Алеша переживает перевернувший его опыт, в котором ему открывается русская тайна — *мистерия священной Земли*. Достоевский описывает этот опыт в проникновенных и удивительно тонко подобранных образах и выражениях:

Он не остановился и на крылечке, но быстро сошел вниз. Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю.

Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков. «Облей землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои...» — прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и «не стыдился иступления сего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». Простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а «за меня и другие

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1, 2. С. 260.

просят», — прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», — говорил он потом с твердою верой в слова свои...¹

Таково тонкое проникновение сакрального, которое не столько вторгается, сколько просачивается внутрь русской души; не столько воплощается в ясном отчетливом видении, сколько открывает глаза изнутри, на окружающий мир, предстающий в особом духовном измерении.

Так Алеша Карамазов проходит *посвящение русской Землей*, которой он исповедуется и святое материнское могущество которой, заключающее в себе истину всего мира, он в себя вбирает. Фраза «пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом» воплощает в себе сущность русской миссии — *мистерии зерна*. Русские посеяны в плоть для мучений, испытаний, страданий и борьбы, и многие на этом поприще гибнут, падают, не выдерживают, уходят в гниль и становятся добычей темных могуществ Преисподней. Но и они, павшие, запутавшиеся — убийцы, совратители, тираны, блудницы, лжецы, пьяницы — и спустившиеся ниже последней черты русские люди, могут быть отмолены, прощены, спасены безмерностью божественного невидимого Света, которым тайно пронизана сама русская Земля и носителем которой является русский народ. *Алеша падает и восстает*. Это и есть фундаментальный жест мистерии русского исторического процесса. Упасть, чтобы подняться, покайся, испросив прощения, пожертвовав собой и обретя ту твердость, с которой уже никто ничего не сможет поделать. Немногие русские юноши достигают того, чего сподобился Алеша, получивший видение умершего старца, который показывает ему — что было всеяно в Землю, в само человечество и чем является само это человечество, в свою очередь, всеянное в землю — в русскую Землю. В тонком сне лежащий в гробу, но уже восставший из него и званный на брак в Кане галилейской старец Зосима говорит Алеше:

- А видишь ли солнце наше, видишь ли ты его?
- Боюсь... не смею глядеть... — прошептал Алеша.
- Не бойся его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей,

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 3, 4 // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 12 т. Т. 12. М.: Мир книги; Литература, 2008. С. 42.

новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...¹

Святость Земли не автономна. Она пронизана лучами того нетленного Солнца, которое заходит, погружаясь в нее, как зерно или душа человека, и восходит снова — во всем своем бесконечном великолепии, творящим чудеса и делающем всех детей Солнца, всех ищущих Нетварного Фаворского Света званными на брачной вечере Агнца.

Философы Карамазовы

Три брата Карамазовы — Митя, несправедливо осужденный за убийство, которого не совершал, но готовый страдать, потому что человек всегда виновен и всегда ему есть за что принять очистительные муки, раздираемый между рационализмом и этикой Иван и получивший посвящение в тайнство Земли Алеша — идут разными путями, каждый — своим. В каком-то смысле это три философских пути — путь чувства (Дмитрий), путь разума (Иван) и путь духа (Алеша). Показательно, что Митя Карамазов однажды совершенно точно говорит:

Карамазовы не подлецы, а философы, потому что все настоящие русские люди философы².

На первый взгляд, это совершенно абсурдное замечание, так как философия никогда не была областью приоритетного внимания русского духа. Но при всей иронии в словах Мити Карамазова заключена глубинная истина: русские именно философы, но в совершенно особом — чисто русском — смысле. Они философы экзистенциального типа, феноменологи. Свои судьбы они строят как выражение русского Дазайна, что далеко не всегда приводит к акцентированию какой-то определенной стороны русского Логоса и более того, почти никогда к этому не приводит, но тем не менее — при всей обреченности — они никогда не перестают двигаться к этой цели. Даже впадая в заблуждения и крайности, а еще чаще в нечленораздельную эхололию, граничащую с мыслеподражанием и речеподражанием, русские стремятся выразить ускользающую от них трудную и не поддающуюся формулировке истину. Это *обреченное философствование*, но при этом кристально честное и отвергающее любые компромиссы, предлагаемые полупродуманной отчужденно-механической мыслью, на что с готовностью соглашались люди западноевропейской культуры — особенно в Новое время. Если прорваться к подлинной философии, к настоящему Логосу не удастся, то русские люди согласны открыто признать свое интеллектуальное поражение, свой философский провал, не желая делать вид, что концы с концами в их сознании сошлись. Они готовы идти за своими приблизительными и подчас крайне опасными интуициями до логического конца, идя на любые жертвы, но при этом они отказывают-

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 3, 4. С. 42.

² Там же. С. 261.

ся от полурешений и компромиссов, от рационалистических симулякров подлинного мышления. Либо русский Логос будет утвержден во всей его полноте и диалектичности, либо неудача будет признана и отражена в добровольной жертве русского человека, павшего на трудном пути философии. Именно в этом смысле Карамазовы — философы. Каждый из них воплощает в себе тот или иной русский путь. Иван приносит себя в жертву парадоксам отвлеченного мышления. Митя отдает все во имя чистой стихии страсти и ничем не сдерживаемой эмоции. Старший Карамазов доходит до предела цинизма и отчуждения, где «остроумие» обнажает смертельную пустыню «заброшенной» субъективности. И лишь Алеша пытается прорваться к органичному синтезу мистического русского Логоса, сочетающего глубины православного исихазма, систематическое мышление и пронзительные русские интуиции тайного бытия — мистерии зерна и Земли.

Русский бастард-убийца и трагизм остроумия

Три брата Карамазовы в какой-то мере готовы на убийство своего отца, стоящего на пути их собственной экзистенциально-философской карты. Но каждый остановлен глубоко проживаемой русской этикой. Настоящим же убийцей оказывается четвертый брат — лакей Павел Смердяков, незаконнорожденный сын Карамазова от городской нищенки Елизаветы Смердящей. В Смердякове Достоевский показывает пример русского бастарда-западника, ненавидящего и презирающего свою цивилизацию и вдохновенно по-холуйски заискивающего перед Европой.

Смердяков — убежденный сторонник модернизации России. Его формула разрешения парадокса археомодерна заключается в том, чтобы полностью *европеизировать Россию*. Он даже сожалеет, что Наполеон не сумел завоевать русских. В беседе с Марьей Кондратьевной Смердяков откровенничает:

— Я всю Россию ненавижу, Марья Кондратьевна.

— Когда бы вы были военным юнкерочком али гусариком молоденьким, вы бы не так говорили, а саблю бы вынули и всю Россию стали бы защищать.

— Я не только не желаю быть военным гусариком, Марья Кондратьевна, но желаю, напротив, уничтожения всех солдат-с.

— А когда неприятель придет, кто же нас защищать будет?

— Да и не надо вовсе-с. В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, отца нынешнему, и хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с¹.

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1, 2. С. 225.

Конечно, и сам Карамазов-старший может в сердцах произнести нечто подобное смердяковскому западничеству. В состоянии тяжелого опьянения он с дерзостью провозглашает:

А Россия свинство. Друг мой, если бы ты знал, как я ненавижу Россию... то есть не Россию, а все эти пороки... а пожалуй что и Россию. *Tout cela c'est de la cochonnerie*¹.

Но в этих кощунственных словах Федора Павловича можно распознать далекий оттенок пьяного и в чем-то трагического юродства. Карамазов-старший ощущает себя «проклятым», «отверженным» — он отнюдь не торжествует и не успокаивается в своем богохульстве и своей русофобии. Он добровольно мучит самого себя, и в ненависти к России и русскому отдаленно и едва уловимо звучит самобичевание и даже глухое раскаяние.

Проклятие России Карамазов-старший заканчивает очень важной и на первый взгляд совершенно нелепой фразой:

— Знаешь, что люблю? Я люблю остроумие².

Этим Федор Павлович хочет указать на риторичность, метафорику и подчас антифразу того, что он говорит, имея в виду нечто совершенно иное, догадаться о смысле чего чрезвычайно трудно. В его речах присутствует нозмический субъект. Конституируемый им бес непременно участвует в его монологе, превращая его в диалог. В этом и состоит «остроумие». Часто говорит не сам Карамазов-старший, а через него вещает бес, но само сохранение «остроумия» указывает, что Карамазов не сдается ему окончательно — еще заметны следы внутренней тяжелой борьбы. Обратная интенциональность карамазовского беса чрезвычайно сильна, но все же сам Карамазов-старший не до конца и не необратимо стал его собственным интенциональным объектом. Именно поэтому Федор Павлович *тайно страдает*, не подавая виду, что и распознал в нем наделенный даром прозорливости старец Зосима.

В Смердякове это экзистенциальное измерение уже полностью утрачено. Он настоящий выродок, заимствовавший от отца лишь его нигилизм, презрение и лживость, но забывший обратить свое отчаяние и свою ярость на самого себя. В случае Смердякова уже никаких следов этой внутренней борьбы нет. Бес укрепился в нем полностью — отсюда его специфическое лакейское западничество и линейная русофобия, лишённая тонкости, трагического юродства и скрытого страдания.

Поэтому только он и становится убийцей своего отца, к которому и другие сыновья большой любви не испытывают, а морально и экономически раздавленный им старший сын Дмитрий вообще открыто ненавидит. Но грань этой трудной русской проблемы отцов и детей при

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1, 2. С. 135 – 136.

² Там же. С. 136.

полном кризисе патриархата и разложении традиций никто из трех сыновей не переходит. Лишь западник-лакей, русофобский бастард Павел Смердяков, окончательно вычеркнутый из цепи родовой преемственности, решается пересечь заветную черту отцеубийства.

По сюжету романа Смердяков выходит сухим из воды, а за его преступление страдает невинный Митя, которого Смердяков, впрочем, ненавидит так же, как отца и остальных братьев. При этом в глубине души все братья в какой-то момент приходят к выводу, что они и сами могли бы по разным мотивам совершить акт отцеубийства. Могли, но не совершили. Так русский человек, даже полный гнева и отчаяния, все же останавливается на последней грани отрицания, сдерживаемый структурами русскости. Они могут подойти к границе богохульства, отцеубийства и цареубийства, но какая-то внутренняя преграда не позволяет им сделать фатальный шаг. В этом случае в дело должен включиться напрямую бес — интенциональный субъект Подземной Руси. В данном случае его олицетворением является Смердяков — еще более совершенный тип русского нигилиста, нежели герои «Бесов». Смердяков — главный и самый состоятельный бес в череде русской демонологии Достоевского.

Преемственность русского мужского начала в русской семье и русском обществе рушится, трагически констатирует Достоевский. У социального отеческого авторитета сохраняется лишь тираническое измерение — духовное и культурное стремительно исчезают. Отсюда напрямую вытекает кризис семьи и кризис общества. Кризис семьи есть распад последнего бастиона традиции. Община разрушена. Полнота православного мировосприятия утрачена и героически поддерживается лишь возрожденным исихазмом, олицетворением которого является образ исихастского старца Зосимы. И лишь семья служит последним оплотом русского начала. С ее концом, воплощенном в символическом мистическом акте отцеубийства, гибнет и она.

Русский идеал «Идиота»

Идеальный образ русского человека описан Достоевским в романе «Идиот»¹. Его герой, князь Мышкин, представляет собой воплощение русской души, сострадательной, чистой, совершенно невинной, смиренной, благородной, готовой выносить любые страдания, но абсолютно нетерпимой к глубинной несправедливости мира, переживающей ее как невыносимое бремя. Князь Мышкин трагичен, потому что общество, в котором он пребывает, уже не может и не хочет соответствовать этим возвышенным идеалам. Оно опускается, становится практичным и приземленным. Высокий нравственный горизонт Мышкина невыносим для окружающих его более прозаичных людей и поэтому вызывает неприязнь и брезгливость (отсюда название романа «Идиот»), но вместе с тем

¹ Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 6. Л.: Наука, 1989.

глубинные пласты русской совести, живые у всех персонажей, подсказывают — это то, что является истинным, справедливым и достойным, то, как всем необходимо жить. От этого фигура Мышкина становится еще более трагичной и отчасти смешной, в любом случае горькой.

Проблема ситуации, описанной в «Идиоте», не только в неспособности общества придерживаться высоких нравственных и духовных идеалов, воплощенных в фигуре князя Мышкина. Сама его душевная тонкость и идеализм становятся причиной двусмысленных этических ситуаций, где переплетаются любовь, восхищение, страсть, сострадание, боль и жестокость, причем в той пропорции, где уже невозможно проследить, к чему в действительности ведет то или иное (благое или эгоистическое) намерение. Отсюда невероятное напряжение романа, создающее удивительный по яркости и глубине образ русского общества.

Чрезвычайно убедительны женские персонажи романа Достоевского. В своей речи о Пушкине Достоевский, говоря о «Евгении Онегине», заметил, насколько образ Татьяны, воплощающей в себе глубинный архетип русской женщины, является более фундаментальным, цельным, могущественным, онтологически и экзистенциально достоверным, чем мужские герои и сам Евгений Онегин. Вплоть до того, что Достоевский недоумевает, почему Пушкин не назвал свое произведение «Татьяна». Это глубинное внимание к этической и даже религиозно-онтологической природе русской женщины, находящейся в неразрывной связи с таинством Земли, во многом предопределило его женские персонажи. В «Идиоте» — это прежде всего две главные героини — девушка, совращенная в малолетстве дворянином Тоцким Настасья Филипповна Барашкова и генеральская дочь Аглая Епанчина. При этом образ красавицы Настасьи Филипповны, поставленной жизнью в двусмысленные условия содержания, но наделенной при этом гордой и возвышенной натурой, поражает насыщенностью внутренних измерений, где бездна страдания и муки незаметно перерастают в бунт и восстание, а дерзость и цинизм отступают перед стихией покаянной и сострадательной муки. В Настасье Филипповне угадывается образ Софии, который в философии современника Достоевского Владимира Соловьева (1853–1900) станет центром философского учения и окажет фундаментальное и решающее влияние на становление русского Логоса в конце XIX — первой половине XX века. В другой героине Достоевского — Сонечке Мармеладовой из «Преступления и наказания» — мы видим Софию падшей, но страдающей, смиренной и незатронутой мерзостью дна мира, где она оказалась не по собственному желанию, но следуя подвигу сострадания и любви. Настасья Филипповна также воплощает в себе метания Софии, ее горделивое и трагично безнадежное стремление вырваться из тенет ада и вслед за спасителем Мышкиным двинуться по лучу возвращения к высшей жизни, к которой напряженно зовет ее внутренний свет. Однако верность трагической достоверности мира, оказавшегося

в плену гипохтонических могуществ, в «Идиоте» Достоевского заставляет его описать путь Настасьи Филипповны — трагической падшей Софии — как личную духовную катастрофу. Она не только не спасается сама, но губит своими метафизическими судорогами князя Мышкина. В этом состоит особенность творчества Достоевского: начиная с архетипов и идеологических структур, он позволяет им войти в самую стихию русской жизни XIX века, и уже там следовать тем траекториям, которые станут отражением экзистенциальной правды, а не личных намерений или этических идеалов автора. Идеи и архетипы у Достоевского спускаются в мир благодаря гению художника, но отчасти выходят из-под его власти и начинают жить своей жизнью. От этого некоторые образы Достоевского обретают не имеющую никаких аналогов в мировой литературе убедительность.

Аглая, также полюбившая князя Мышкина, описана более схематично. В ней ощущается экзистенциальная и духовная глубина русской женщины, ее особенная онтологичность и связь с фундаментальными структурами русскости, а через нее — мироздания, но она более формальна, так как сдерживается своим генеральским происхождением. Она готова на личную жертву, но сословная этика и определенная дворянская субъектность оказываются в ней все же непреодолимо сильны.

Для Настасьи Филипповны и Аглаи князь Мышкин открывается во всей полноте его архетипической духовной цельности. Они видят в нем того, кем он на самом деле и является — *полноценного русского мужчину*, субъекта, пронизанного органичным светом мистического православия, безукоризненной нравственности и беззаветной любви к России и русским людям. Все в Мышкине имеет духовное измерение. У него как будто вообще нет плоти, а движения его души и сознания ориентированы в строгом соответствии с высшими истинами и естественно и радостно следуют траектории Промысла. Именно это и любят в Мышкине обе героини — световой архетип мужчины, такого, каким он и должен быть. Фактически любовь главных героинь к Мышкину приобретает религиозный характер. Он больше, чем человек или, напротив, он-то и есть человек в окружении тех, кто этим имя носит довольно условно. Однако именно свидетельство Настасьи Филипповны и Аглаи о внутренней природе Мышкина, которое женщина способна осуществить лишь через таинство беззаветной и бесконечной любви, создает драматическую коллизию романа: Настасья Филипповна пронизана острой болью за свое жалкое положение и вынужденную роль падшей женщины, что разрушает и ее, и князя Мышкина, пытающегося спасти ее удивительный внутренний свет, а Аглая, также полюбившая князя, сдерживается правилами дворянской чести и чувством долга, которые князь Мышкин, не замечающий внешних границ и конвенций, невольно преступает.

Мышкин следует за Промыслом, стараясь двигаться за ним со всем возможным смирением. Но мир, в котором он находится, облакает ясные

лучи этого Промысла в хаотическую бурю страстной феноменологии. То, что в чистом опыте созерцания должно было бы быть *прямой линией*, в жизненном мире остывающего русского дворянства становится сложной системой *вихрей*, водоворотов и замыкающихся сами на себя петель экзистенциальных противоречий и парадоксов. В какой-то момент складывается ситуация, где князь Мышкин, более всего стремящийся не нанести обиды кому бы то ни было, и тем более людям, которых он искренне и всей душой любит и жалеет, становится в свою очередь источником страданий обеих женщин. Ясность Промысла утрачивается на донных уровнях бытия, завертываясь в спиралевидный лабиринт парадоксов, которые Достоевский описывает с таким мастерством и с такой убедительностью, что его произведения со всем основанием считаются вершиной не только русской, но мировой литературы. Несмотря на аполлоничность фигуры князя Мышкина, его судьба трагична, как судьба Диониса. В конце романа он окончательно сходит с ума, будучи разорванным двумя женскими гештальтами — Настасьей Филипповной, которая становится его роком, и Аглаей. Так единство сотериологического луча в нижнем мире искажается, раздваивается в оппозициях онтологических противоречий, истощая внутреннюю силу и приводя героев «Идиота» к гибели. Проблема Промысла, таким образом, ставится Достоевским в самой острой и достоверной форме по ту сторону какой бы то ни было назидательности, с одной стороны, и нигилистического имморализма, с другой. Аполлонизм этики пересекается здесь с дионисийской феноменологией, и коллизия двух Логосов создает предельную достоверность описания русского начала, которым отличаются практически все произведения Достоевского.

Профессор Антихриста: железные дороги везут нас в ад

В «Идиоте» при том, что он посвящен прежде всего позитивной фигуре — аполлоническому идеалу русского ангела, князя Мышкина, запутавшегося в сетях высокой, но несущей в себе гибель и безумие *русской любви*, — так же, как и в большинстве романов Достоевского, присутствует апокалиптическая тема. На сей раз она выражена иронично и гротескно через второстепенного и совершенно ничтожного персонажа — «маленького русского человека» — прихлебателя из свиты богатого и мрачного купца Рогожина, одержимого бесконечной любовью к Настасье Филипповне. Речь идет о толкователе Апокалипсиса Лебедеве, над которым другие герои «Идиота» обыкновенно откровенно потешаются. Лебедев рассказывает Мышкину о том, как он своими толкованиями Апокалипсиса добился внимания высокопоставленных чиновников:

Я же в толковании Апокалипсиса силен и толкую пятнадцатый год. Согласились со мной, что мы при третьем коне, вороном, и при всаднике,

имеющем меру в руке своей, так как всё в нынешний век на мере и на договоре, и все люди своего только права и ищут: «мера пшеницы за динарий и три меры ячменя за динарий»... да еще дух свободный, и сердце чистое, и тело здоровое, и все дары божии при этом хотят сохранить. Но на едином праве не сохраняют, и за сим последует конь бледный и тот, кому имя Смерть, а за ним уже ад... Об этом, сходясь, и толкуем, и — сильно подействовало.

— Вы сами так веруете? — спросил князь, странным взглядом оглянув Лебедева.

— Верую и толкую. Ибо нищ и наг, и атом в коловращении людей. И кто почитит Лебедева? Всяк изощряется над ним и всяк в мале не пинком сопровождает его. Тут же, в толковании сем, я равен вельможе. Ибо ум! И вельможа затрепетал у меня... на кресле своем, осязая умом. Его высокопревосходительство, Нил Алексеевич, третьего года, перед святой, прослышали, — когда я еще служил у них в департаменте, — и нарочно потребовали меня из дежурной к себе в кабинет чрез Петра Захарыча и спросили наедине: «Правда ли, что ты профессор Антихриста?» И не потаил: «Аз есмь, говорю», и изложил, и представил, и страха не смягчил, но еще мысленно, развернув аллегорический свиток, усилил и цифры подвел. И усмехались, но на цифрах и на подобиях стали дрожать, и книгу просили закрыть, и уйти, и награждение мне к святой назначили, а на фоминой богу душу отдали¹.

История «профессора Антихриста» Лебедева при всей абсурдности его формулировок показательна: несмотря на западную ученость, атеизм, научность и рациональность, в русском обществе все еще сохраняется глубокая вера в традицию. Православное мировоззрение не исчезло из культуры русских людей — в том числе и русской знати — окончательно. Оно все еще живо — пусть на периферии их внимания, пробуждаясь время от времени под влиянием даже таких неортодоксальных и подчас откровенно бредовых толкователей. Мышкин, в силу своей ангелической природы относящийся ко всем положением православной веры с полной серьезностью, потому и заинтересовался полубредовыми теориями Лебедева, что за ними увидел отблески духовного толкования тех процессов, которые на самом деле происходят с Россией. Дело идет к финальной катастрофе.

В другом эпизоде Лебедев трактует появившиеся относительно недавно в России железные дороги как реализацию апокалиптического пророчества о звезде Полынь.

— Вы слышали о «звезде Полынь», князь?

— Я слышал, что Лебедев признает эту «звезду Полынь» сетью железных дорог, распространившихся по Европе. (...)

¹ Достоевский Ф.М. Идиот. С. 203.

— Не железные дороги, нет-с! — возражал Лебедев, в одно и то же время и выходявший из себя, и ощущавший непомерное наслаждение. — Собственно одни железные дороги не замутят источников жизни, а всё это в целом-с проклято, всё это настроение наших последних веков, в его общем целом, научном и практическом, может быть, и действительно проклято-с¹.

Эту тему Лебедев продолжает развивать в продолжение разговора:

— Мысль ловкая и намекающая! — похвалил Лебедев. — Но опять-таки дело не в том, а вопрос у нас в том, что не ослабели ли «источники жизни» с усилением...

— Железных-то дорог? — крикнул Коля.

— Не железных путей сообщения, молодой, но азартный подросток, а всего того направления, которому железные дороги могут послужить, так сказать, картиной, выражением художественным. Спешат, гремят, стучат и торопятся для счастья, говорят, человечества!²

Железные дороги — символ этой проклятости «последних веков»: прогресса, модернизации, атеизма, материализма, а для России все это выражалось в *вестернизации*. Скорость и однонаправленное движение по пути «прогресса» продолжают линию стремительных путешествий Гоголя — от волшебного бега по заколдованному миру с ведьмой на плечах Хомы Брута до тройки «Мертвых душ» и воображаемого путешествия в бездне безумия Поприщина из «Записок сумасшедшего». Теперь скорость уже не требует ни волшебства, ни вдохновения, ни даже безумия. Она обеспечена стихией железнодорожных перевозок, и показательно, что сам роман «Идиот» начинается в железнодорожном вагоне, где князь Мышкин встречает Рогожина. Железная дорога выступает неявным участником, героем романа — как раз в том апокалиптическом толковании, которое предлагает Лебедев и которое оказывается вопреки идиотской стилистике его речей наиболее истинным и глубоким. Именно эту апокалиптическую функцию в эсхатологии бытия в философии Хайдеггера играет сам принцип *téxvη* и выражающее его сущность хайдеггеровское понятие *Gestell*. В православной апокалиптике (по крайней мере в толковании Лебедева) *Gestell* и есть прямой синоним звезды Полынь.

Русский Свет: накануне Софии

Романы и повести Достоевского представляют собой экзистенциальную энциклопедию русского начала, осторожно, с нежностью и решимостью извлекаемую из-под заносов археомодерна. Достоевский дал развернутое и монументальное описание русского Дазайна со всеми его противоречиями, внутренними напряжениями, силовыми линиями,

¹ Достоевский Ф.М. Идиот. С. 374–375.

² Там же. С. 376–377.

трагическими обертонами. Сам Достоевский был убежден в фундаментальной миссии русской цивилизации, верил в особую судьбу русского народа, считал православие главной духовной составляющей русской культуры и находился в жесткой оппозиции Европе и русскому западничеству. В этом смысле Достоевский подготовил культурное пространство для формализации русского Логоса, и в этой роли был непревзойденным и высшим авторитетом как для мыслителей и художников Серебряного века, так и для всех последующих поколений русских людей вплоть до настоящего времени.

Достоевский в своем творчестве и в своих философских взглядах обращается к народной стихии, и именно русскость он прежде всего стремится защитить, обосновать и описать. Идеи самого Достоевского ярче всего представлены в монологах Шатова, которые находят свою кульминацию в формуле:

Единый народ-«богоносец» — это русский народ¹.

Именно так считает сам Достоевский, причем народ он понимает не столько как государство, хотя он был сторонником самодержавия и глубоко переживал за успехи и неудачи русской государственной политики и прекрасно и тонко осознавал душу и трагедию русской аристократии, но скорее как славянофилы — как *единство элиты и крестьянства*, где именно крестьянская общинная идентичность выступает основой онтологической и духовной структуры. Богоносность русских не сводится к Церкви и монашеству, она равномерно распределена на весь народ — от малых до великих, являясь тем, что объединяет всех по ту сторону сословных, имущественных или социальных различий. Достоевский не принадлежит ни к консервативному, ни к левому народничеству (хотя консерватизм ему лично ближе), создавая своим гением творческую платформу для *интегрального народничества*, в котором осью является прямая мистериальная связь русских с Богом, откуда должно, по мысли Достоевского, вытекать все остальное.

Самые глубокие и принципиальные мысли Достоевского высказаны в знаменитой речи, произнесенной в преддверии припадка эпилепсии, считавшейся у древних признаком пророчества, князем Мышкиным.

«Кто почвы под собой не имеет, тот и бога не имеет». Это не мое выражение. Это выражение одного купца из старообрядцев, с которым я встретился, когда ездил. Он, правда, не так выразился, он сказал: «Кто от родной земли отказался, тот и от бога своего отказался». Ведь подумать только, что у нас образованнейшие люди в хлыстовщину даже пускались... Да и чем, впрочем, в таком случае хлыстовщина хуже, чем нигилизм, иезуитизм, атеизм? Даже, может, и поглубже еще! Но вот до чего доходила тоска!.. Откройте жаждущим и воспален-

¹ Достоевский Ф.М. Бесы. С. 240.

ным Колумбовым спутникам берег Нового Света, откройте русскому человеку русский Свет, дайте отыскать ему это золото, это сокровище, сокрытое от него в земле! Покажите ему в будущем обновление всего человечества и воскресение его, может быть, одною только русскою мыслью, русским богом и Христом, и увидите, какой исполин могучий и правдивый, мудрый и кроткий вырастет пред изумленным миром, изумленным и испуганным, потому что они ждут от нас одного лишь меча, меча и насилия, потому что они представить себе нас не могут, судя по себе, без варварства. И это до сих пор, и это чем дальше, тем больше! И...¹

Здесь ясно видно, что Достоевский обращается в русскости не столько к небесной вертикали государства, сколько к почве, к онтологии священной русской Земли. Не случайно фраза «Кто от родной земли отказался, тот и от бога своего отказался» отсылает к старообрядцу, представляющему именно народ, отвернувшийся от западнических реформ Алексея Михайловича и Петра. Очень показательно здесь и упоминание хлыстов — еретической версии экстатической и сектантской, но все равно глубоко русской и по-русски эсхатологической мысли.

«Почва», «родная Земля» и сам народ, как крестьянство, как просто-народе, являются онтологической основой философии Достоевского. Отсюда так сильны дионисийские мотивы в его творчестве. Конечно, это не чистый дионисизм, что в русской культуре является либо совершенно исключительным, либо вообще невозможным в силу ее христианской (а следовательно, уже преимущественно аполлонической) природы. Но в то же время Достоевский стремится быть как можно ближе к Земле — к ней в момент высшего духовного опыта обращается Алеша Карамазов, к верности ей призывает в целом совершенно аполлонический и возвышенный князь Мышкин. Солнце Бога спускается зерном в русскую Землю, в русскую почву, и именно это делает ее не пустой и не холодной, но живородящей, дающей всходы святости, жертвенности и смысла.

Князь Мышкин говорит о русском Свете, который народу предстоит открыть, однако, не в далеких областях географии, куда, впрочем, в его поисках часто и отправляются русские юноши, как, например, многие герои «Бесов», искавшие истины в странах Европы и Америки, но не нашедшие ее. *Русский Свет внутри нас, внутри русского народа*. Как в исихастской практике задача достичь умом самого ядра человеческого сердца, пройдя сквозь мрак, хаос и буйство окутывающих его извне страстей, помыслов и чувств, и там в самой предельной глубине человеческого начала обрести Нетварный Фаворский Свет, Достоевский, вдохновленный русскими старцами, призывает русский народ встать на путь такого всеобщего исихазма, сосредоточить внимание на своей собственной глубине, погрузиться в стихию священной русской Земли, которая

¹ Достоевский Ф.М. Идиот. С. 546.

в его глазах и есть *великое сердце мира*. Только там — в Земле, в почве — и обретается русский Свет.

Лишь через обретение себя, через русскую мысль (то есть ту русскую философию, о фундаментальной важности которой говорили любомудры и славянофилы) и соответственно через русского Бога, через русского Христа русским суждено обновиться, воскреснуть и своим русским Светом просветить все остальное человечество, вступившее в трудную эпоху вселенской исторической ночи. Именно русской мыслью, русским благочестием, всенародным русским исихазмом, считает Достоевский, Россия достигнет кульминации своей всемирной миссии. Не могущество Империи, не государство, не геополитика, но *становление русской метафизики* есть высшая цель исторического — этического, мессианского — бытия русского народа.

С ноологической точки зрения, у Достоевского доминирует именно народный — в чем-то дионисийский Логос, явно преобладающий в обращении к Земле, к почве, к тайному русскому Свету, отличаемому — как в данном монологе Мышкина — от успехов государственной политики, от «русского меча», которым путают народы. *Не меч, но Свет*, убежден Достоевский, призваны нести русские человечеству. Державы Европы и Азии и так признают в Российской Империи исполина, гиганта, но они не знают главного — насколько неразрывно и органично могущество сочетается в нем с правдивостью, а сила с нравственностью, жертвенностью и готовностью нести русский крест до самого конца. Однако этого не знают подчас и сами русские, замершие на своей собственной периферии, увлеченные бесами вестернизации и модернизации, рассеявшиеся в хаосе могучих и чаще всего бессмысленных страстей, околдованные двусмысленностью нарастающей скорости, гоголевской «быстрой езды» в никуда, не подозревающие о том, хранители какого богатства, какого эсхатологического сокровища они являются. Но особенность русских в том, что даже в русском пороке можно разглядеть далекие отсветы русской святости, а в русском падении — стремительность русского вознесения. Русские — это София, предваряет Достоевский главную мысль русской философии, и поэтому ее небесная природа не боится встречи с бытием Земли, с ее темными вихрями и опасными спиралями. Через все испытания и страдания София победит, и это будет финальная победа русского начала, обретение *русского Света*, которому, по Достоевскому, суждено воссиять всем народам Земли.

Глава 24. Философский пророк Владимир Соловьев: парадоксы софийного Логоса

Третья сила и интуиция всеединства

Кружок Любомудров — В. Одоевский, Д. Веневитинов и другие — сформулировал принципиальную задачу *построения русской философии*. Славянофилы были первыми, кто горячо откликнулся на этот призыв, и, следуя за совершенно правильной мыслью Любомудров о том, что такая философия может сложиться только в контексте анализа различных цивилизаций и их типов в масштабе всего человечества и с углубленным анализом человеческой истории, создали свои монументальные труды — начиная с «Семирамиды»¹ А. Хомякова и вплоть до «России и Европы»² Н. Данилевского и «Византизма и славянства»³ К. Леонтьева. Братья Аксаковы — Константин Сергеевич⁴ и Иван Сергеевич⁵ — яснее других мыслителей показали дуализм в русской истории народа и государства, а Иван Дмитриевич Беляев предложил на основе этого славянофильского дуализма построение *всей русской истории*⁶. Великие русские поэты и писатели XIX века от Пушкина до Достоевского и отчасти Толстого придали этому процессу оформления русского Логоса художественное измерение, которое в целом оказалось еще более основательным и убедительным, чем построения философов. Таким образом, к концу XX века была подготовлена интеллектуальная среда, необходимая для того, чтобы проект Любомудров воплотился в жизнь. В этот момент и появляется ключевая фигура в становлении русской философии — Владимир Сергеевич Соловьев, сын русского историка С.М. Соловьева (1820 — 1879), который, впрочем, был западником и с которым резко полемизировали славянофилы (прежде всего Аксаков).

Соловьев был первым русским, кто посвятил себя *исключительно* философии и с позиции философии попытался осмыслить русское бытие и подойти к русскому Логосу. Параллельно Соловьеву и даже несколько раньше него аналогичную попытку предпринял другой русский мыслитель Николай Федорович Федоров (1828 — 1903), но его учение —

¹ Хомяков А.С. Семирамида.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому.

³ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: В 2 т. Т. 1.

⁴ Аксаков К.С. Государство и народ.

⁵ Аксаков И.С. Наше знамя — русская народность.

⁶ Беляев И.Д. Рассказы из русской истории: В 4 кн.

«Философия Общего Дела»¹ — имело менее систематизированный и более хаотический характер, хотя отдельные его интуиции весьма ценны для понимания структуры русского Дазайна². Идеи Федорова мы будем рассматривать в части этого тома, посвященного Логосу Кибелы, к которому они относятся. Соловьев со своей стороны был именно первым полноценным русским философом, то есть создателем самобытного и яркого философского учения, при этом никогда не упускавшим из виду судьбу и уникальную идентичность России, вслед за славянофилами пребывая в поиске именно русского Логоса, хотя и обобщенного им до уровня вселенской истины. Впрочем, то же самое мы находим и у славянофилов, и у Достоевского, убежденных, что русская истина или, шире, истина возрожденного славянства имеет в себе общечеловеческое измерение и способна стать для человечества спасением и выходом из сложнейшей исторической ситуации, в которой оно находится начиная с эпохи Модерна, а может быть, если следовать логике православного учения, отчасти изложенного и в «Повести о Великом Инквизиторе» в «Братьях Карамазовых» Достоевского, уже в течение «восьми веков», то есть со времени раскола христианской Церкви на западную и восточную.

В одной из своих ранних статей «Три силы» В. С. Соловьев говорит о своем понимании особой роли России и в этом продолжает основную линию славянофилов. Эта статья становится во многом его философской программой, и развитие ее основных положений постепенно привело Соловьева к его главным открытиям — прежде всего о *Софии* и о *всеединстве*. Эта статья важна именно потому, что она вписывает философию Соловьева в тот цивилизационный контекст, в котором, по мнению Любомудров, только и должна создаваться русская философия.

Соловьев так определяет эти три силы:

От начала истории три коренные силы управляли человеческим развитием. Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество окаменело бы в мертвом однообразии и неподвижности. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия, превращается в что-то отвлеченное, пустое,

¹ Фёдоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т.

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

в формальный закон, а наконец, и совсем лишается всякого смысла. Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество распалось бы на свои составные стихии, жизненная связь порвалась бы и история окончилась войной всех против всех, самоистреблением человечества. Обе эти силы имеют отрицательный, исключительный характер: первая исключает свободную множественность частных форм и личных элементов, свободное движение, прогресс, — вторая столь же отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого. Если бы только эти две силы управляли историей человечества, то в ней не было бы ничего кроме вражды и борьбы, не было бы никакого положительного содержания; в результате история была бы только механическим движением, определяемым двумя противоположными силами и идущим по их диагонали. Внутренней целости и жизни нет у обеих этих сил, а следовательно, не могут они ее дать и человечеству. Но человечество не есть мертвое тело, и история не есть механическое движение, а потому необходимо присутствие третьей силы, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидает, таким образом, целость общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь¹.

Три силы, о которых говорит Соловьев, соответствуют *трем типам цивилизации*. В первом типе преобладает жесткая модель сведения всего к *формальному единству*, а во втором, напротив, происходит рассеяние целого по атомарной *множественности*. Соловьев поясняет, как это отражается в конкретных типах обществ:

Оставляя в стороне древние времена и ограничиваясь современным человечеством, мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся, — я разумею мусульманский Восток, Западную цивилизацию и мир Славянский².

Конечно, речь идет об обобщении, поскольку на Востоке в XIX веке существовала далеко не только одна исламская цивилизация, но также китайская³, индийская⁴ и буддистская⁵ культуры, а Европа стала воплощать в себе атомизм, индивидуализм и раздробленность лишь

¹ Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 19 — 20.

² Там же. С. 20.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

в Новое время, что, впрочем, учитывает Соловьев, указывая на временные рамки его схемы, но для понимания главной идеи Соловьева эти поправки не существенны. Он выделяет здесь три парадигмы, которые приблизительно и со значительными оговорками соответствуют как раз трем Логосам, на которых построена Ноомахия.

Восток у Соловьева соответствует *строгому монотеизму*, под которым можно понимать *Логос Аполлона* (правда, в отрыве от апофатического измерения, которое существенно меняет всю картину¹).

Запад (современный Запад, европейский Модерн — в философии, политике, секуляризме, научной картине мира, развитии техники и т. д.) как общество опрокинутой вертикали, раскрепощенного титанизма и хтонической хаотичности, безусловно, относится к *Логосу Кибелы*, в чем нас убеждает и анализ западноевропейских обществ в Новое время, который развернуто представлен в томах «Ноомахии», посвященных европейским культурам².

Славянский мир, следуя этой симметрии, должен соответствовать *Логосу Диониса*, что подтверждается самым первым определением третьей силы как *промежуточной*, средней, которая дает двум другим силам «положительное содержание», «освобождает их от их исключительности» и «примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов». Здесь важна формула «освобождает их от их исключительности», что и составляет сущность *инклюзивного Логоса Диониса*.

В Логосе Диониса единство и множественность не противоречат друг другу, но находятся между собой в целостной гармонии и тонкой метафизической игре. Соловьев, таким образом, подходит вплотную к главному выводу русской трилогии Ноомахии — *идентичность русского Логоса (прежде всего в его народном измерении) Логосу Диониса*, что в духе славянофильских обобщений можно распространить (с определенными оговорками) и на все славянство.

Хотя отец Соловьева был западником, и в роду его по обеим линиям встречались дворяне, род Соловьева уходит корнями в среду сельского священства, которое как раз и было, согласно нашей реконструкции, той территорией, где структуры народного (дионисийского) мировоззрения согласовывались в течение долгих столетий с содержанием православной (преимущественно аполлонической) богословской догматики. Третья сила, по Соловьеву, представляет собой именно это — примирение или синтез двух противоположных начал с доминацией *промежуточного* среза, который мыслится не как граница между двумя типами цивилизаций, но как *цивилизация сама*

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; Он же. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

по себе. Славянофил Ламанский назвал это территорией «Среднего мира», что позднее возвели в статус самостоятельного мировоззрения евразийцы. У Соловьева Славянский мир имеет именно этот смысл и исторически воплощает в себе пульсирующее сердце человечества, объединяющее противоположности и делающее весь организм (человечество) живым.

Однако Соловьев полагает, что «третья сила» — это не то, что есть в действительности, но то, что могло бы и должно было бы появиться, создаться, обнаружить себя. Это — цель, проект и задание, причем он видит это задание в мессианском и эсхатологическом ключе, тесно сопряженном с Богом, Духом и божественным Промыслом. Так, Соловьев пишет:

Третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только посредником между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне Славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только Славянство, и в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой

силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский¹.

Именно из этого фундаментального положения, связывающего славянофильские эсхатологические горизонты с философскими и богословскими парадигмами, и родилась позднее принципиальная для всей философии Соловьева идея «всеединства». Единство — это Восток. Множественность — современный Запад. А то, как они объединяются, переходя из одного в другое и обратно, то, как они достигают живого синтеза, может и должно быть воплощено в славянах и в *русском народе*. Эпифания этой третьей силы, ее вступление на мировую арену и есть, по Соловьеву, конец или цель истории. Так Соловьев переосмысляет в славянофильском ключе главную мысль Шеллинга о грядущем царстве Святого Духа (А³ в его метафизике²) и конец истории Гегеля³.

В ноологических терминах всеединство можно истолковать как синтез двух эксклюзивных начал Аполлона — предельно высокого (Единства) и Кибелы — предельно низкого (царство количества⁴, множественности, горизонт Преисподней) в Логосе Диониса. Таким образом, у Соловьева русский Логос впервые со всей однозначностью и решительностью сближается с Логосом Диониса, хотя вертикальное аполлоническое измерение (не в «восточном» и «абстрактном», но в христианском ключе) им в полной мере признается. Это конституирует дионисийско-аполлоническое направление, которое характерно для славянофилов в целом, при том, что те из них, кто строго следовали за православной догматикой и ставили во главу угла Православие и Самодержавие триады графа Уварова, а также византизм, сдвигали баланс в сторону Логоса Аполлона (особенно К. Леонтьев), а те, кто больше внимания уделяли третьему принципу — Народности (прежде всего братья Аксаковы, а также некоторые народники) — в сторону Диониса. Соловьев тяготеет к синтезу, но дионисийское измерение в его философии выделено настолько контрастно и полно, будучи при этом облечен в емкие и убедительные образы, что именно третья сила и развитые на основе этой предварительной концепции более совершенные теории стали главным источником вдохновения для всех последователей Соловьева, софиологов, и оказали решающее влияние на всю культуру русского Серебряного века. *Русский Дионис* был открыт Владимиром Соловьевым и принят как главное выражение русского Логоса.

Хотя мысль о всеединстве, явно предвосхищенная в третьей силе, была метафизической осью всей философии Соловьева, пиком его философского откровения — глубинно и фундаментально русского откровения — стал образ Софии.

¹ Соловьев В.С. Три силы. С. 29 — 30.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Там же.

⁴ Генон Р. Царство количества и знаки времени.

Философия и религия: польза неверных дефиниций и философия третьей силы

Прежде чем подойти к учению Соловьева о Софии, следует обратиться к его пониманию философии как таковой и к его оценке западноевропейской философии и всего историко-философского процесса. Прежде всего Соловьев соглашается с подходом Нового времени и признает философию продуктом индивидуальной мыслительной деятельности. Так, в ранней работе «Критика западной философии» он начинает с утверждения:

Философское познание есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания. Субъект философии есть по преимуществу единичное я как познающее. (...)

Поэтому философия в смысле мировоззрения есть мировоззрение *отдельных* лиц. Общее мировоззрение *народов* и племен всегда имеет религиозный, а не философский характер, и потому, пока все отдельные лица живут общей духовной жизнью народа, философия как самостоятельное и верховное воззрение невозможна: умственная деятельность лиц вполне определяется народными верованиями. Это ясно а priori и несомненно исторически. Итак, философия возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как *внешнему*¹.

Такое определение является неверным в отношении самой природы философии, но отражает индивидуалистическо-атомарный подход к ней, ставший преобладающим в ходе расширения номинализма и его производных — индивидуализма, рационализма и т. д. Именно так преимущественно философы толковали субъект философии француза Декарта² (1596 — 1650), обращая внимания на первое лицо его знаменитого *cogito* («я мыслю»), а несколько позднее у англичанина Джона Локка (1632 — 1704) субъект уже эксплицитно рассматривается как индивидуальный и позитивный³, а идеи были приравнены к мыслям такого индивидуального субъекта, формирующимся под влиянием воздействия внешней среды — воспитания, опыта и т. д.⁴ Когда Соловьев говорит о философии Нового времени, такое определение философии частично адекватно, хотя и не покрывает всех направлений — и прежде всего теорий великой триады, положившей

¹ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 6.

² Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

⁴ Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985.

начало немецкой классической философии¹ — Фихте², Шеллинга³ и Гегеля⁴. Еще менее приемлемо оно для корректной интерпретации средневековой мысли, отмеченной платонизмом и неоплатонизмом, что относится к схоластики и ее первым представителям, таким как Скот Эриугена⁵ (ок. 810—877), философию которого Соловьев интерпретирует как раз как пример рационализма, противопоставленного вере и религии. Этот момент следует прояснить.

Философия отличается от веры не как обращение к частному, в то время как вера обращается к всеобщему. И то и другое имеет как интегрально-коллективное измерение, так и индивидуацию и сопутствующие ей феномены, которые позволяют соотнести и рефлектирующую мысль, и акт религиозной веры с личностью. Более того, практически вся западноевропейская философия до начала Нового времени и ряд ее направлений, сложившихся в Новое время, исходят из совершенно иного понимания природы субъекта. Этим субъектом является Логос, мыслящий Адам, как эйдетическая инстанция, *общая* для отдельных человеческих особей. При этом в Средневековье эта эйдетичность мыслится ойкуменически (хотя под ойкуменой подразумевается конкретно христианская цивилизация, продолжающая историю и географию эллинизма⁶), а с началом Нового времени, особенно в контексте романтизма и отчасти становления европейского национализма, эйдетический человек более тесно сопрягается с народом, что особенно ярко видно у Гердера⁷ или у Монтескье⁸ (1689—1755). Но в любом случае — ойкуменически или национально — субъект философии представляется наиндивидуальной инстанцией. В каком-то смысле это может применяться и к интерпретации Декарта (если рассматривать первое лицо единственного числа *cogito* метафорически и сближать его по смыслу с *cogitamus*), и к «чистому разуму» Канта⁹ (1724—1804), где эта наиндивидуальность еще более подчеркнута. Еще более очевидно, что субъект Фихте и Дух Гегеля не являются индивидуальными и рациональными в общепринятом смысле. Таким образом, Соловьев начинает построение своей философии с довольно некорректной предпосылки, излишне быстро и некритично соглашаясь с позицией англосаксонской (и еще более узко — протестантско-шотландской) интерпретации

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

² Фихте И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1987.

⁴ Гегель. Сочинения: В 14 т. М.; Л.: Издательство социально-экономической литературы, 1929—1959.

⁵ Jeuneau É. (ed.). Iohannis Scotti seu Eriugene Periphyseon. 5 v. Turnhout: Brepols, 1996—2003.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

⁷ Herder J.G. Werke: in 10 B. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.

⁸ Монтескье Ш.Л. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1955.

⁹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.

философии, с доминацией номинализма, индивидуализма и атомизма¹. Если это — и то не до конца — применимо к философии Нового времени, то за ее пределами (в отношении Средневековья и тем более Античности) такой подход совершенно неадекватен и ведет только к блокаде корректной интерпретации всего процесса истории философии.

Сделав это важное замечание, следует задаться вопросом: а почему Соловьев соглашается с такой интерпретацией и какую роль она играет в построении его собственной философии? И вот здесь все становится более логичным. Оппозиция — индивидуальное мышление/коллективные верования — нужна ему для утверждения *третьего пути в философии*, в целом воспроизводящего логику того, что он писал о третьей силе. Соловьев дает такое определение философии (приблизительно совпадающее с ее пониманием в англосаксонском номинализме и позитивизме) *только для того, чтобы его опровергнуть*. Не случайно Соловьев говорит о кризисе западной философии и критикует позитивизм. Следуя логике славянофилов, Соловьев отбрасывает Запад и особенно *современный Запад* для того, чтобы утвердить и обосновать оригинальность и самобытность русской мысли, русского Логоса, который он и пытается, следуя завету В. Одоевского и Веневитинова, эксплицитно описать. Именно индивидуалистический характер философии, которым Соловьев наделяет западноевропейскую традицию, он и считает причиной кризиса Запада, выводя самые поздние версии этой философии — такие как солипсизм А. Шопенгауэра² (1788 — 1860), позитивизм О. Конта³ (1798 — 1857) или имморалистический волюнтаризм Ф. Ницше⁴ (1844 — 1900) — из самих ее основ. Таким образом, крайне неудачное и даже неверное определение философии, с которого начинает Соловьев свою критику западной философии, развитую в других сочинениях (в таких как «Критика отвлеченных начал»⁵, «Об упадке средневекового миросозерцания»⁶, «Теоретическая философия»⁷ и т. д.) и которое скажется во многом в ряде довольно спорных или ошибочных выводов и заключений, имеет прагматическое значение для вполне конструктивного проекта — обоснования незападного — то есть в случае Соловьева — чисто *русского* способа философствования. Если вспомнить типологию трех сил, то очевидно, что Соловьев соот-

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

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск: Харвест, 2011.

³ Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). Ростов-на-Дону: Феникс, 2003; Он же. Общий обзор позитивизма. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

⁴ Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Культурная революция, 2005 — 2011.

⁵ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988.

⁶ Соловьев В.С. Об упадке Средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

⁷ Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988.

носит философию с сущностью именно западной культуры, которая находится под знаком множественности, атомизации, индивидуализма. Таким образом, философию как таковую он относит к той мировой силе, которая однозначно совпадает с Западом.

Не менее важна оппозиция философии и религии, понятой как нечто тотальное, коллективное и всеобщее. Здесь Соловьев предвосхищает Дюркгейма¹ (1858 — 1917), который в контексте развиваемой им социологии, отождествляет концепт «Бога» с концептом «общества в целом», то есть с полнотой «коллективного сознания»². Такое определение религии как чего-то *внешнего* по отношению к человеку так же ущербно и некорректно, как и отождествление философии с индивидуализмом. Но и здесь легко понять причины такого подхода. Для Соловьева такая внешняя религия, отождествляемая и прежде всего с исламом³, является объектом критики наравне с западной философией. Таким образом, в критике внешней религии Соловьев отвергает вторую силу — силу Востока.

Отвергая религию как внешнюю по отношению к человеку тотальность и философию как чисто индивидуально-субъективную форму мышления, Соловьев готовит территорию для собственной — русской — философии, для *философии третьей силы*.

При этом следует подчеркнуть, что постепенно Соловьев уточняет объект своей критики, а точнее, вводит в ее структуру фактор *времени*. Так, в его глазах Средневековье и Античность Запада и особенно философия Платона и платоников рассматриваются как начальная стадия индивидуализации, которая достигает нигилистического выражения в Новое время и прежде всего в позитивизме и материализме, а также в рационалистическом идеализме (в котором он обвиняет — отчасти несправедливо — Гегеля). Точно так же религия Востока на начальной стадии в лице иудаизма представляет собой более сложное явление, а в исламе достигает стадии предельного отчуждения и выхолащивания. Однако и это для Соловьева еще не последняя стадия кризиса силы Востока, поскольку самой крайней формой тоталитарной культуры, утрачивающей даже религиозное измерение, в его глазах является *китайская цивилизация*⁴. Если сила Запада достигает предела вырождения в индивидуализме, материализме и идеалистическом рационализме (Новое время, позитивизм, имморализм), то сила Востока в своем «худшем» выражении проявляется в Китае. Критика Востока и прежде всего китайской цивилизации (в форме «желтой угрозы») развита Со-

¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018.

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

³ Соловьев В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение. М.: Директ-Медиа, 2012.

⁴ В «Ноомахии» мы приходим к радикально иным выводам относительно сущности китайской цивилизации. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

Соловьевым в работах «Китай и Европа»¹, «Враг с Востока»² и эсхатологическом тексте «Три разговора»³.

Обе упрощенные дефиниции философии и религии как своего рода синонимов двух сил — Запада и Востока — предопределяют семантику третьей силы или русского Логоса, как его понимает Соловьев. Эта третья сила — то есть русская философия — должна стать, по Соловьеву, *синтезом* или пересечением Запада и Востока, то есть философии и религии, «западной» множественности и «восточной» тотальности. Спасительность русского Логоса как философии третьей силы состоит в том, чтобы избавить человечество от западноевропейского Модерна, с одной стороны, и восточного («исламско-китайского») тоталитаризма, с другой. В такой картине важно не то, что Соловьев оперирует с карикатурным представлением о Западе и Востоке, где наиболее корректной и обоснованной является, пожалуй, лишь критика западноевропейского Модерна, общая для русских славянофилов и, шире, консерваторов XIX века, но что *он хочет описать русский Логос как синтез религии и философии, знания и веры, Востока и Запада, всеобщего и личностного*. Это и есть главная идея Соловьева: русская мысль должна исправить заблуждения как истории философии (кризис Запада), так и истории религии (кризис Востока), обосновав новую форму, которую сам Соловьев и его последователи называли «религиозной философией» или *софиологией*, поскольку образ Софии в таком случае и есть предельное выражение третьей силы, совмещающей личностное измерение веры и всеобщее измерение философской мысли. В третьей силе Соловьева индивидуализм Запада, его множественность снимается в коллективности Логоса, но переходит в сферу личного религиозного опыта, теософии, а коллективизм и всеобщность религии Востока также прекращают быть чисто внешним фактором и объединяют людей не внешне, а внутренне, через причастность к общему мистическому началу. Это и есть *семантика всеединства*, утверждаемого по ту сторону как всеобщности, так и единственности.

Поэтому некорректные сами по себе дефиниции у Соловьева играют совершенно позитивную роль: с их помощью конституируется сама *инстанция Софии*, фундаментальная мысль о всеединстве и, соответственно, «русская религиозная философия». В таком жесте мы легко видим отражение именно русского народного начала — не столько аполонического и государственного (включая церковное), сколько именно дионисийско-крестьянского, основанного на *инклюзии оппозиций*, а не на их эксклюзии. Тем самым третья сила Соловьева оказывается ярким

¹ Соловьев В.С. Китай и Европа // Соловьев В.С. Сочинения: В 10 т. Т. 6. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1914.

² Соловьев В.С. Враг в Востока // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

³ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

и впервые претендующим на философское оформление выражением русского народного Логоса — Логоса Диониса.

Соловьев и славянофилы: диалектика отношений

Важно подчеркнуть, что постепенно Соловьев разошелся со славянофилами относительно интерпретации границ русского начала. Хотя и славянофилы, и Достоевский подчеркивали его всемирность, они чаще всего настаивали на том, чтобы по логике «аспекта Абсолюта» эта всемирность реализовывалась внутри русской культуры, *не отрываясь от русской почвы*. Здесь-то и коренится самое существенное отличие Соловьева от славянофилов и даже его частичное сближение с западниками: для Соловьева русская (славянская) третья сила принципиально универсальна и всечеловечна, и в этом и состоит ее главный смысл. Будучи выражением истинного — духовного — христианства и одновременно глубинной миссией именно русского народа, религиозная философия всеединства, согласно Соловьеву, должна выйти за границы русского общества и тем более русского государства, распространившись вплоть до границ всего мира, включая и Восток, и Запад. *Третья сила локальна в начале, но универсальна в конце*. Отсюда жесткая критика Соловьевым тех форм «Русской Идеи», которые ограничивались воспеанием русской самобытности, ее противопоставлением культуре Запада, призывом к сосредоточению на внутренней жизни русского народа или, в определенных случаях, патриотическим воспеанием успехов Российской Империи в ее приращениях, войнах и победах¹. Для славянофилов всемирность достигалась только через русское и православное начало, доводимое до мистической экзальтации заложенного в нем Абсолюта. Для Соловьева третья сила должна заведомо быть ориентирована ойкуменически, то есть русское должно проявить себя как таковое изначально во вселенском измерении — не только вертикальном (как у славянофилов, углубляясь в глубины народа и возносясь к высотам мистического православия — к Нетварному Свету), но и горизонтальном, вступая в активный диалог с теми сторонами Востока и Запада, которые третья сила призвана была спасти от современного катастрофического состояния. На (условном) Западе последним следом Средневековья, когда западное общество еще не распалось на атомы, для Соловьева был католицизм, а на (столь же условном) Востоке — *иудаизм*. Поэтому русская миссия, по Соловьеву, включала в себя возрождение и одухотворение римо-католичества (отсюда позитивное отношение к униатству и даже подозрения Соловьева в переходе в римокатолицизм) и протесты против антисемитизма, поскольку Соловьев рассматривал пророчества об обращении евреев в христианство в «последние вре-

¹ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.

мена» как метафору включения религиозного Востока в синтез всеединства¹, воплощенный в третьей силе.

Двойственность отношения Соловьева к славянофилам имеет большое значение для становления русского Логоса. С одной стороны, именно Соловьев был первым мыслителем, кто попытался придать русской идентичности эксплицитно *философское выражение* и четко очертить параметры и структуры русской миссии в истории. Это были уже не интуиции, поэтические образы, догадки и аппроксимации, но первая систематическая инициатива придать русской идее форму. В морфологии Л. Фробениуса (1873—1938) это можно обозначить как *Ausdruckstadium*². Славянофилы приближались к этому, но решающего шага не сделали, лишь подготовив для этого почву. Таким образом, именно Соловьев и никто иной делает решающий рывок в направлении *Ausdruckstadium*, стремясь придать русскому Логосу зримые интеллектуально структурированные черты. В этом состоит его величайшая заслуга как мыслителя, первым предпринявшего попытку положить начало русской философии и достигшего на этом пути принципиально важных результатов. *Русская философия* может быть только русской *религиозной философией*, именно в том смысле синтеза Востока и Запада, веры и мысли, в горизонте третьей силы, что необратимо обосновал и утвердил Владимир Соловьев. С этой точки зрения, Соловьева можно считать кульминацией славянофильства и моментом перехода русской мысли в принципиально новое качество.

Но в то же время столь же очевидно, что в ходе экспликации своей системы, то есть по мере развертывания своей версии русского Логоса, Соловьев сместил центр тяжести всей конструкции «аспекта Абсолюта» в направлении горизонтали, что привело к некоторой эксцентричности и экстравагантности его теории. Отчасти это следствие влияния археомодерна, от которого было чрезвычайно трудно избавиться в условиях прозападной культуры XIX века и преодолеть которое не всегда удавалось даже тем, кто ставил перед собой именно такую цель и последовательно критиковал Запад и его упадок. С другой стороны, приблизительность и неточность в базовых определениях философии и религии также не могли не аффектировать всей конструкции Соловьева. И наконец, стремление облечь свои мысли в формы стройной системы, что и было главным свершением Соловьева, приводило его к некоторым издержкам

¹ Соловьев В.С. Талмуд и новейшая политическая литература о нем в Австрии и Германии // Соловьев В.С. Сочинения: В 10 т. Т. 6; Он же. Евреи, их вероучение и нравоучение // Соловьев В.С. Сочинения: В 10 т. Т. 6; Он же. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989; Он же. Протест против антисемитского движения в печати // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.

² Напомним, что три стадии становления культуры по Л. Фробениусу: *Ergriffenheit* (одержимость), *Ausdruck* (выражение, придание формы), *Anwendung* (применение). *Frobenius L. Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*. München: Beck, 1921. См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

и разрыву с трудно выразимыми интуициями о глубинной структуре русского начала, от которых не могли отказаться славянофилы и Достоевский даже ценой ясности и прозрачности выражений и обобщений. Соловьев ставил перед собой задачу перейти от «одержимости» русской идеей (Ergriffenheit-стадия в морфологии Л. Фробениуса) к ее корректному выражению (Ausdruck-стадии), но такой переход всегда чреват утратой определенной доли сакральности и жизни, заложенных в ранней стадии «одержимости». Так, стремясь *выразить* русское философски, Соловьев подчас удаляется от его онтической стихии на слишком большую дистанцию, что и создает определенный зазор между ним и славянофилами. И хотя его критика отчужденных форм русского патриотизма и особенно национализма и шовинизма, присущих отчасти официальной идеологии, вполне оправдана и свидетельствует о его тонком и глубоком понимании *инклюзивности* русского Логоса, некоторые выводы из подобной критики уводят Соловьева слишком далеко от русского «жизненного мира» — на грани увлечения либеральными утопиями или фасцинации римокатоличеством, сближение с которым составляет явный эксцесс религиозной философии Соловьева. И в этом качестве его философия отклоняется от магистрального вектора славянофильства, что несколько ослабляет ее значение и превращает из общерусской философской программы в индивидуальную — хотя и блистательную — конструкцию, в некоторых моментах утрачивающую связь с живым присутствием русского начала, то есть с самой третьей силой.

Второй Абсолют

Владимир Соловьев считается основателем софиологии — тем, кто поставил фигуру Софии в центре внимания русской философской и религиозной мысли. В каком-то смысле София и есть *главная мысль и центральная тема* русской религиозной философии. Однако сам Соловьев напрямую говорил о Софии лишь эпизодически. Впервые она появляется в раннем тексте с многочисленными теософско-гностическими формулами «София. Начала всемирного учения»¹, написанном на французском языке диалоге между мыслителем и Софией². Позднее о Софии упоминается в небольших фрагментах более основательных произведений — например, в «Чтениях о Богочеловечестве»³. При том, что сам Соловьев в отличие от своих последователей напрямую к Софии в своих трудах обращается довольно редко, именно этот образ, это понятие и эта фигура составляет основу всей его философии. Более того, есть все основания полагать, что именно София и служит емким выражением *самой сущности* русского Логоса, квинтэссенцией Русской Идеи. В Софии

¹ Соловьев В.С. София. Начала всемирного учения. М.: Директ-Медиа, 2012.

² Там же.

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989.

мышление *пересекается* с верой, тварное с нетварным, имманентное с трансцендентным. В определенном смысле это и есть кульминация дионисийского начала как принципа *имманентной трансценденности*.

Таким пересечением в христианской догматике является Иисус Христос — Совершенный Бог и Совершенный Человек. Поэтому в полной мере мысль о Софии может быть расшифрована именно в христианском контексте, так как имеет непосредственное отношение к Богочеловеку и, соответственно, к богочеловечеству как принципу. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев дает такое определение Софии:

Во всяком организме мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении¹.

Это разделение соответствует неоплатоническому толкованию единства в первой и второй гипотезах платоновского диалога «Парменид»², как их толковали неоплатоники — полнее всего Прокл³ и Дамаский⁴ (458/462 — после 538). В первой гипотезе утверждается апофатическая и строго сверхбытийная сущность Единого (ἓν). А во второй (ἐν πολλῶ) — момент становления Единого бытием и соответственного «многим» (πολλά). Но в этой гипотезе — ἐν πολλῶ — Единое еще не разделено со многим строгой границей, как это происходит в третьей гипотезе — Единое и многое (ἐν καὶ πολλά), когда между Единым и многим появляется разделяюще-объединяющий союз «и» (καί). Эти три гипотезы у Платона⁵ (204/205 — 270) соответствуют Высшему Началу, Уму и Душе.

Высшее Начало является чисто трансцендентным. По Я. Бёме⁶ (1575 — 1624), оно представлено волей, что развивает Шеллинг⁷ и далее Соловьев. Ум — это то соотношение Единого и многого, где они не слиты и не разделены и существуют в *неразрывном синтезе*. Душа же есть Единое, уже отчасти *противопоставленное* многому, но находящееся в самом многом как имманентное начало, генадически сопряженное с Умом и через него с Высшим апофатическим Абсолютом (ἓν).

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 108.

² Платон. Парменид // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

³ Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Мирь, 2006.

⁴ Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Мирь, 2008.

⁵ Платин. Эннеады: В 7 т. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004 — 2005.

⁶ Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. СПб.: Амфора, 2008; Он же. О Трех Божественных Принципах. Киев: ИП Береза, 2012; Он же. Christosophia, или Путь ко Христу. СПб.: Амфора, 1994; Он же. Теософия. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Философия мифологии. В 2 т.; Он же. Философия откровения: В 2 т.; Он же. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989.

Соловьев развивает свою мысль о двух единствах — производящем и произведенном (то есть Уме и Душе).

В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово, или Логос.

Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии¹.

Это замечание позволяет соотнести Софию с Душой мира, что более эксплицитно описано в гностической версии.²

Далее он подробнее разворачивает это представление о «втором единстве».

Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, то есть как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос, и София.

В примечании к этому месту Соловьев поясняет:

Такие слова, как «тело» и «материя», мы употребляем здесь, разумеется, лишь в самом общем смысле, как относительные категории, не соединяя с ними тех частных представлений, которые могут иметь место лишь в применении к нашему вещественному миру, но совершенно немислимы в отношении к Божеству³.

Это чрезвычайно важно с точки зрения соотношения в самой софиологии догматического богословия (религии) и собственно философии. Соловьев говорит о «материи» и «теле» в том смысле, в каком неоплатоники говорили о «ноэтической материи» или «ноэтической телесности», пребывающих в самой структуре Ума (Νοῦς), где еще нет строгого разделения, нет союза «и» (καί) между единым и многим, между ἓν и πολλὰ.

Собственно это Соловьев поясняет, продолжая описывать концепт Софии.

Говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. Мысль о Софии

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 108.

² Соловьев В.С. София. Начала всемирного учения.

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 108.

всегда была в христианстве, более того — она была еще до христианства. В Ветхом Завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии. Эта книга не каноническая, но, как известно, и в канонической книге «Притчей Соломоновых» мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма). «София, — говорится там, — существовала прежде создания мира (то есть мира природного); Бог имел ее в начале путей Своих», то есть она есть идея, которую Он имеет перед Собой в своем творчестве и которую, следовательно, Он осуществляет. В Новом Завете также встречается этот термин в прямом уже отношении ко Христу (у ап. Павла).

Представление Бога как цельного существа, как универсального организма, предполагающего множественность существенных элементов, составляющих этот организм, — это представление может казаться нарушающим абсолютность Божества, вводящим в Бога природу. Но именно для того, чтоб Бог различался безусловно от нашего мира, от нашей природы, от этой видимой действительности, необходимо признать в Нем *свою* особенную вечную природу, свой особенный вечный мир. В противном случае наша идея Божества будет скуднее, отвлеченнее, нежели наше представление видимого мира¹.

Это признание *природы в Боге*, которая и является тайной становления, направленного, по Соловьеву, к самому Богу, конституирует Софию как своего рода «второй Абсолют». О нем Соловьев подробно говорит в программном философском сочинении «Критика отвлеченных начал»². Там он разделяет «первый Абсолют» («абсолютно сущее»), который является строго тождественным самому себе, неизменным и постоянным, вечным, радикально превосходящим всякое становление, и «второй Абсолют» («абсолютно становящееся»), который, с одной стороны, имеет некие свойства первого, то есть собственно Абсолюта, но с другой стороны, оказывается *не над* становлением, а *внутри* него, будучи измерением вечности, примешанным к стихии времени, трансцендентной осью внутри имманентного, организующей само имманентное таким образом, чтобы направить его в сторону его сущности, которая и есть этот «второй Абсолют».

Соловьев поясняет:

Рядом с абсолютно сущим, как таким, то есть которое actu есть всеединое, мы должны допустить другое существо, которое так же абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным, как таким. Так как двух одинаково абсолютных существ, очевидно, быть не может, то это второе не может быть абсолютным в том же смысле, как и первое. Но в этом нет и надобности; так как быть абсолютным — значит быть сущь-

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 108 — 109.

² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988.

ектом абсолютного содержания (всеединства), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постоянном процессе; если первое есть всеединое, то второе становится всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым. Это второе всеединое, этот «второй бог», говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с Другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный, или материальный, элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только *становится* им; ибо он *становится* всеединым, поскольку это частное делается всем. Частное же по необходимости *становится* всем. Быть всем, т. е. быть в Боге, оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т. е. быть безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего быть не может. Итак, оно может быть только относительно многим (частным) и относительно единым (всем), т. е. оно становится всем, вечно стремится быть всем¹.

«Второй Абсолют» есть София и одновременно «тайна человека», поскольку именно в человеке, по Соловьеву, происходит осознанное движение к *актуальному* утверждению того, что наличествует в нем *потенциально*. Соловьев строго отличает статус этого «второго Абсолюта» от тех учений, которые можно отнести к пантеизму, то есть основанных на отождествлении — как у Спинозы² (1632 — 1677) — «природы» и «бога». Он пишет:

Это «второе абсолютное» (мы знаем, что такое выражение не включает в себе противоречия, ибо второе есть абсолютное не в том же смысле, как первое, обладает абсолютным содержанием не так, как первое), — это второе абсолютное (которое пантеистическая философия всегда смешивает и отождествляет с первым), будучи основанием всего существующего вне вечного, божественного акта, всего относительного бытия, будучи в этом качестве душою мира, в человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя³.

Душа мира как София живет и воскресает в человеке, которому и суждено, по Соловьеву, исполнить *софиологическую миссию* — завернуть процесс становления таким образом, чтобы оно *вернулось к своему истоку* —

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 711 — 712.

² Спиноза Б. Сочинения: В 2 т. СПб.: Наука, 1999.

³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 713.

к «первому Абсолюту», который есть истинный Бог. В этом случае Богочеловечество, на котором основано христианство, становится выражением онтологического вектора, утверждающего осознанно и волевым образом абсолютность Абсолюта, но не как отвлеченную тавтологию, а как телеологически и эсхатологически ориентированный процесс.

Здесь мы можем легко узнать движение мысли позднего Шеллинга и славянофильскую идею «аспекта Абсолюта», которая, однако, у самих славянофилов применялась к более частной эйдетической категории — не к человеку как таковому в его софийном понимании (Соловьев), а к *русскому народу* как к коллективной личности, наделенной высшей целью. Если вспомнить, что и в истоках философии Соловьева лежит фундаментальное положение о третьей силе, то мы можем рассматривать софиологию как предельное обобщение славянофильства, где русская миссия достигает вселенских масштабов, а *гештальт русского народа-богоносца совпадает с универсальным представлением о богочеловечестве*. Но с другой стороны, если более строго следовать именно за славянофилами, то, применив софиологию к онтологии, идентичности и историалу русского народа, мы получаем концепт *софийного народа* или представление о русских как об *историческом воплощении Софии*. Обе эти интерпретации мы встречаем в дальнейшем развитии софиологии — универсализм характерен больше для Вяч.Вс. Иванова (1866 — 1949), Н. Бердяева (1874 — 1948) и Д. Мережковского (1865 — 1941), а славянофильское толкование — для А. Блока (1880 — 1921), В. Розанова (1856 — 1919) или Н. Ключева (1884 — 1937).

Философия Девы

Образ Софии у Соловьева получает ярко выраженные личностные черты. При этом он предстает именно в образе Прекрасной Девы, воплощая в себе черты метафизической Женственности. Такая образность не просто ответ на персональные духовные искания мыслителя или его мистические прозрения (хотя и на них тоже). Этот образ отсылает нас к гностическому контексту и к имплицитно заложенному в нем феминотному отношению к метафизике и философии, а также к теологии и сотериологии. Мы видели в первой книге «Ноомахии»¹, что это отличительная черта темного (но не черного!) Логоса², Логоса Диониса, соответствующая драматическому мифу о падении и вознесении, смерти и воскресении. Дионис есть *промежуточное начало*, которое гипостаззирует фундаментальную инстанцию, где единое и многое переходят друг в друга. По сути, Дионис и есть «второй Абсолют», тогда как Аполлон — «первый Абсолют». *София в таком случае может восприниматься как женская метафора Диониса, его феминотная эпифания*. Соответственно, становится понятным, почему русская культура Серебряного века

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

уделяла фигуре Диониса столь большое внимание, что нагляднее всего воплощено в теоретических работах и стихах Вячеслава Иванова¹, но в той или иной степени наличествует и у других ярких фигур этого течения, например, у Дмитрия Мережковского.

София — женское начало, а следовательно, в классических патриархальных индоевропейских культурных системах ей отводится второе место — *вслед за тем*, кто является ее Господином, Женихом, Супругом, Спасителем и Богом. Но это *второе* место в небесной иерархии, хотя и создает в гностических теориях целый ряд трагических коллизий, в отношении низшего мира, напротив, выступает в качестве *высшего* начала, венца космогонической иерархии. София располагается в таком случае либо на вершине демиургического процесса, либо даже *над* демиургом, выступая как его Небесная Мать. Отсюда промежуточный характер Софии — для Первого Начала она нечто низшее, тогда как для всего остального она — нечто высшее. Будучи низшим и высшим *одновременно*, София двойственна и диалектична, ее образ внутренне и един, и множественен, перед Богом она — ничто, но перед творением — Все. Она содержит в себе все противоположности, снимает их и одновременно конституирует. Она расчленяет Единое, как менады расчленяют ритуальные жертвы, и воссоздает его (как вакханки встречают воскресшего Диониса, услышав его зов).

Дуальный характер Софии подчеркивается у Якова Бёме, чьи идеи в значительной степени повлияли на Соловьева и на его софиологию. Бёме считает, что София является причиной бытийности (*Ursache der Wesenheit*)² Бога или его «одеждой», с помощью которой Он, будучи неведомым и непостижимым, становится открытым через его творения. Но София не есть Творение как материальный мир с его темной и светлой стороной, его оппозициями, его временем и его тяжестью. София есть зеркало, в котором Бог созерцает самого себя, и отражения в нем становятся архетипами, воспроизводимыми в Творении. Иными словами, *Дева София не рождает, а отражает*. Поэтому она не затрагивается темной (материальной) стороной Творения, но и не входит в число Лиц Пресвятой Троицы, строго предопределенных догматическим богословием. Она есть некоторое *мистическое дополнение* к классической теологии, которое без труда принимается, в частности, протестантским мистиком Бёме, поскольку для протестанта строгое следование католическим догматам необязательно. Эта же инстанция — Дева-София — ответственна за «бессознательное» в Боге, за наличествующую внутри него Бездну, которая и становится отправной инстанцией в Творении. Эту тему вслед за Бёме развивает Шеллинг, помещая в центр своей иероисторической картины мира³.

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство.

² Böhme J. Von dreifachen Leben des Menschen // Böhme J. Werke. Bd. IV. Leipzig: Barth, 1831. S. 71.

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

Бёме подчеркивает в Софии ее *андрогинный* характер. Чтобы строже отделить небесную женственность от земной, он вводит понятие «мужской Девы» («*männliche Jungfrau*»). Он настаивает:

Образ есть в Боге вечной Девой, пребывающей таковой в Мудрости Божией, но не женщиной и не мужчиной, но сразу двумя¹.

Эта особая небесная женственность менее мужская, нежели мужественность самого Бога, Отца, но более мужественна, нежели мужественность сотворенных земных мужчин. Здесь мы приходим к образу Афины Паллады, которая представляет собой высший горизонт именно мужского героического начала в греческой культуре².

Таким образом, обращаясь к этой инстанции в поисках ответа на фундаментальный вопрос о соотношении Бога и мира, Единого и многого, духовного и телесного, Владимир Соловьев, получает ответ в интегральном и многомерном гештальте Софии, «мужской Девы», выразительницы промежуточного начала интегральной метафизики.

Женский пол Софии можно соотнести также со вторичным статусом русского народа (крестьянства) в социальной иерархии русского общества. В этом случае отеческий характер государства, царя и официальной Церкви дублируется более скромной, но при этом онтологически фундаментальной фигурой русского народа, который в славянофильском прочтении софиологии и становится *главным протагонистом истории*, ее субъектом и в каком-то смысле ее целью. Отсюда легко провести линию к идеалу Царства Земли³, которое в такой интерпретации становится *софиологическим* проектом по преимуществу. И снова здесь вполне уместна некоторая параллель с гностическим сценарием. Народ — носитель тихого Света, брошенный вниз социальной иерархии и испытывающий страдания под бременем государственной вертикали (следует заметить, что Соловьев относился к государству почти так же негативно, как и Л. Толстой). Он и есть синоним *падшей Софии*. Но его цель в том, чтобы осознать свою спасенность Христом, свою потенциальную богочеловечность, свою миссию и снова воскреснуть в грандиозном вселенском эсхатологическом акте — в строительстве такого мирового порядка, в котором отразилась бы вся полнота софийных — богочеловеческих — возможностей. Русский народ в его софиологическом измерении есть сама София, нуждающаяся в спасении Логосом, но одновременно и спасающая сама своим присутствием человечество и мир от плена ложных структур, возникших под влиянием темной стороны мироздания, заложенной в самом принципе относительности проявления и в свободе твари.

¹ Böhme J. Von dreifachen Leben des Menschen. S. 96.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

Но если народническое или анархистское развитие этих гностических мотивов ведет к ниспровержению самодержавия и отчасти к уравнительству, то для самого Соловьева высшим актом утверждения софийности человека выступает *всемирная теократия*.

Теократия и народ-пророк

В философии Соловьева идеи всеединства и особенно гештальт Софии акцентируют ту область, где жесткие отношения между Творцом и тварью опосредуются *образом мира*, который существует вечно как «зеркало Божества», но который облекается в тленную плоть лишь на определенный исторический период. *Тварный мир конечен, но его софийный прообраз — нет*. И поэтому цель религиозной философии, по Соловьеву, состоит в том, чтобы разглядеть под покровом символов из праха Свет вечного мира, вечного замысла Бога о *преходящем* мире. Такое софийное созерцание есть объединение трех исторических моментов: начала, середины и конца истории. Будучи существами историческими, мы всегда расположены в центре, посредине. Неважно насколько далеки мы от начала или от конца: быть в мире, значит, *быть в промежутке*. София в этих трех моментах обнаруживается по-разному:

- в моменте начала в свежесозданном мире она сияет всеми цветами и проявляется явно, весь мир есть *только она*, и ее телесное покрывало полностью прозрачно;
- в конце мира, когда смерть и материя рушатся в бездну небытия, она выступает как «Жена, облаченная в солнце», то есть снова *открывает* свой вечный лик;
- а между этими моментами абсолютного начала и абсолютного конца она *скрыта* под толщей телесности, растерзана, расчленена на множество частиц, спрятана за завесой мрака невежества.

Отсюда, по Соловьеву, все исторические конфликты, войны, расколы (в том числе и раскол Восточной и Западной Церквей, который он призывал преодолеть через их объединение под знаком Софии). Но мир, данный нам в этом историческом промежутке, есть не что иное, как сама София, как ее дефигурированное наличие, как ее собственное бытие, поскольку все имеющее форму, вид и смысл черпает их из Софии, Премудрости Божией. *София просвечивает сквозь мир, как вечность просвечивает сквозь время*. Следовательно, постижение Софии есть задача как теологии, так и позитивной науки, считает Соловьев — ведь, *постигая природу, мы постигаем воплощенную в ней Софию*, ее структуру, ее онтологию. Общим между верой и философией и вытекающей из нее наукой является собственно софиология.

Отсюда один шаг до политики, которой Соловьев также уделяет значительное внимание. София не создает сама, но отражает в себе образ Бога — *другого*, нежели она сама. Применив эту софийную покорность

и верность высшему началу к политике, Соловьев приходит к апологии *теократии*: только тот политический режим по-настоящему оправдан и легитимен, который *беспрекословно подчиняется Богу* и духу и руководствуется прежде всего именно высшими соображениями, подчиняя им в свою очередь все остальные материальные моменты¹. Но такое полное подчинение снова более естественно и свойственно женскому началу. Перенесение гештальта Софии на сферу политики ведет к совершенному порядку. Соловьев пишет о нем:

Муж внутренне отделен от жены желанием внешним образом обладать ею во имя слепой и неразумной страсти. Они соединены силой истинной любви, отождествляющей обе жизни в их безусловной сущности, от века установленной в Боге и допускающей материальные отношения, лишь как последнее бедствие и внешнее осуществление отношений мистических и нравственных. Подобная любовь есть самая сосредоточенная и самая конкретная, а посему и самая глубокая и самая сильная, — она есть истинная основа и общий тип всякой другой любви и всякого другого единения. Слово Божие поставило законом и благословило ее, и Церковь увековечивает это благословение в таинстве брака, делающем из истинной любви полов первую положительную основу богочеловеческого воссоединения. Ибо эта освященная любовь создает истинные индивидуальные элементы совершенного общества, воплощенной *Софии*².

София есть, таким образом, совершенное общество, где разворачиваются брачные отношения между вечностью и временем, трансцендентным и имманентным. Государство строится вдоль оси Любви, и поэтому главным началом в нем должно быть стремление к Богу и «женское» осмысленное послушание Его воле.

Однако все исторические формы теократии Соловьев считает лишь предвосхищением истинной *эсхатологической теократии*, которая должна появиться лишь в будущем. И единственным народом, который призван стать главной силой в ее создании, является *русский народ*. Соловьев объясняет русскую миссию в создании всемирной теократии как раз через способность русских провести тончайшее, но фундаментально важное различие между Логосом и Софией, между активным и пассивным началом (мужским и женским) в Божестве. Соловьев пишет об этом высшем предназначении русского народа:

Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение. Действительно,

¹ Соловьев В.С. История и будущее теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // Соловьев В.С. Сочинения: В 10 т. Т. 4. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1914.

² Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М.: Путь, 1911. С. 447 — 448.

мы имеем здесь одну и ту же субстанциальную форму (обозначаемую Библией, как *семя жены*, т. е. *Софии*), обнаруживающуюся в трех последовательных и пребывающих проявлениях, реально различных, но по существу нераздельных, принимающую имя Марии в своем женском олицетворении, Иисуса в своем мужском олицетворении — и сохраняя свое собственное имя для своего полного и всемирного явления в совершенной Церкви будущего, Невесте и Жене Слова Божия.

Эта тройная реализация существенной Премудрости в человечестве есть религиозная истина, которую православные христиане исповедуют в своем учении и являют в своем богослужении. Если бы под существенной Премудростью Бога надлежало понимать исключительно лицо Иисуса Христа, то как возможно было бы применить к Святой Деве все те тексты мистических книг, в которых говорится об этой Премудрости? Между тем это применение, которое с древнейших времен имело место в богослужении, как Церкви латинской, так и Церкви греческой, получило в наши дни церковно-учительную санкцию в булле Пия IX о непорочном зачатии Пресвятой Девы. С другой стороны, есть тексты Писания, которые и православные и католические учителя Церкви прилагают то к Святой Деве, то к Церкви (например, текст Апокалипсиса о жене, обложенной в солнце, венчанной звездами и имеющей месяц под ногами своими). Наконец, невозможно сомневаться в тесной связи и совершенной аналогии между индивидуальным человечеством и социальным человечеством Христа, его природным телом и его телом мистическим. В таинстве причащения личное тело Господа таинственным, но реальным образом становится объединяющим началом Его собирательного тела — общины верных. Таким образом, Церковь, обожествленное человеческое общество, имеет в сущности ту же субстанцию, как и лицо воплощенного Христа, Его человеческую индивидуальность, — и сия последняя не имеет другого происхождения и другой сущности, кроме человеческой природы Святой Девы, Богоматери; из чего следует, что организм богочеловеческого воплощения, имея в Иисусе Христе единый личный и действенный центр, имеет также в тройном своем обнаружении одно и то же субстанциональное основание — телесность Божественной Премудрости, поскольку она сокрыта и обнаружена в низшем мире: это — мировая душа, вполне обращенная, очищенная и отождествленная с самой Премудростью, как материя отождествляется с формой в едином конкретном и живом существе. И совершенная реализация этой богоматериальной субстанции, этого семени жены есть прославленное и воскресшее человечество — храм Бога и тело Его, Богоневеста.

Христианская истина в этом окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекала религиозную душу русского народа, с самых первых времен его обращения в христианство. Посвящая древнейшие свои храмы Святой Софии, субстанциональной

Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое выражение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом).

Тесно связывая Святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков, тем не менее, отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества.

Так, наряду с *индивидуальным* человеческим образом Божества, — наряду с Богоматерью и Сыном Божиим, — русский народ знал и любил под именем Святой Софии *социальное* воплощение Божества в Церкви Вселенской. И этой идее, открытой религиозному чувству наших предков, — этой истинно национальной и безусловно вселенской идее нам и надлежит теперь дать рациональное выражение. Дело в том, чтобы дать ясную форму живой мысли, которая зародилась в Древней Руси и которую новая Россия должна поведать миру¹.

Это социальное толкование Софии и ее связь с русским народом имеет огромное значение для русского Логоса. Соловьев считает, что полноценная теократия строится на трех началах — Первосвященнике, Царе и Пророке. Под Первосвященником он понимает главу церковной иерархии, которого отождествляет с Папой Римским. Далее следует фигура священного Царя, которым он считал именно *русского Царя*. Тем самым объединение Европы мыслилось им под началом Русской Империи, возвысившейся до своей мистико-эсхатологической миссии. Эти роли Жреца и Царя, по Соловьеву, отражают отношения между Первым и Вторым Лицами Пресвятой Троицы. Соловьев также соотносит Церковь с *прошлым*, сохранением и передачей священного предания, а Царя — с *настоящим*, с конкретикой организации политического порядка.

Продолжая эту аналогию, Соловьев соотносит в своей теократической модели третью фигуру — Пророка — с Третьим Лицом Троицы, со Святым Духом и, соответственно, с *будущим*. И именно с будущим он связывает само явление вселенской теократии. При этом в классической индоевропейской модели и в ноологической реконструкции структуры русской идентичности эта третья функция сближается именно с *народом*. При этом под «народом» в России следует понимать именно русское крестьянство, поскольку жречество и аристократия попадают в две другие категории идеального устройства. Не случайно пророки по иудейской традиции должны были быть *неграмотными*. Это требование было выражением их прямого и спонтанного — а не опосредованного — *опыта Божества*, их прямой и глубоко личной с Ним связи. Об этом ясно говорится в 70-м Псалме:

¹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. С. 368 — 372.

яко не познахъ книжная
внѣду въ силѣ Господни¹.

οὐκ ἔγνων γραμματείας
εἰσελεύσομαι ἐν δυναστείᾳ κυρίου

С учетом особой миссии русского народа в возведении здания вселенской теократии эта пророческая функция соотносится с русскими, но именно с *будущими русскими, с русскими, обращенными к своей русскости в измерении величайшего события всемирной истории*. В каком-то смысле в теократическом проекте Соловьева коллективным Пророком выступает именно русский народ-богоносец, открывший в себе дух софийного проприцания, внутренней живой славянской свободы. Хотя прямо об этом он не говорит, но это вытекает из самого представления о третьей силе.

Дух и его соборная индивидуация

Пророческая функция народа, носителя особого софийного Логоса, находит свою высшую концентрацию в персонификации духа — в архетипической личности, воплощающей этот Логос, придающей ему форму и выражение (Ausdrucks-стадия). Такой личностью — соборной, народной и облеченной миссией — является *русский философ*, то есть тот, кто помогает народу высказать свою тайну, свою истину. Вероятно, самого себя Соловьев и относил к этой категории — пророк-философ, создатель русской религиозной философии, выразитель русской истины во всем ее эсхатологическом напряжении. Этот архетип явно сопряжен с Пушкиным и отражен в его «Пророке».

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился, —
И шестикрылый серафим
На перепутье мне явился.
Перстами легкими как сон
Моих зениц коснулся он.
Отверзлись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он, —
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой.

¹ Псалтырь. 70: 15–16.

И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угля, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей»¹.

В этом завете Пушкина можно легко узнать универсализм Соловьева. Воскрешенный для миссии Пророк, наделенный Духом (в случае русской идентичности Духом как Ветром-Субъектом²), обращается не только к своему народу, как это было в Ветхом Завете. Пророк Пушкина и Соловьева, оставаясь в глубине своей русским, призван выйти за границы своего народа и «обходить моря и земли», то есть сделать свою миссию универсальной, всеобщей, всечеловеческой, и только тогда в этом *тотальном* измерении его миссия откроется как собственно русская.

Фигура Пророка в структуре теократии Соловьева фундаментальна. Первоиерарх (Папа) и Царь воплощают в себе вертикаль, аристократию и соответственно Логос Аполлона. Но именно в Пророке как индивидуации народного духа находит свое наиболее полное и совершенное выражение именно *сама София*. Церковь — прошлое, Царь — настоящее, а Пророк — будущее, третья фигура иероистории Шеллинга³ — А³. И одновременно, вычитая из человечества Церковь и государство (Папу и Императора), логически остается только простой народ, прежде всего крестьянство. Ноологически это означает Логос Диониса (или «третьего Диониса», Йакха Элевсинских мистерий, по Шеллингу⁴). Пророк (совокупно поэт, писатель и философ) — выразитель именно народного начала. Церковь и государство ближе к Логосу, к активной стороне всеединства. Народ же больше *слушает*, внемлет. Это связано и с особенностью славянства как такового, что отразилось в русском переводе греческого термина λόγος в Евангелии от Иоанна. София, Премудрость не говорит, она слушает, понимает, *осмысляет*. Таков именно народ — молчаливый, но вдумчивый. Роль Пророка в том, чтобы вслушаться в это молчание настолько глубоко, что его исхаустические структуры начнут говорить, а скрытая в нем тайна откроется как обретенная истина (ἀλήθεια). И тогда произойдет рождение собственно русской философии, состоится эпифания русского Логоса, парадоксального и софийного, тесно сопряженного со священным безмолвием.

¹ Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. С. 140–141.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Философия мифологии.

⁴ Там же.

Достоевский, говоря о тайне Пушкина, и Гоголь, указывая на его духовную миссию, имели в виду именно это — народно-пророческую функцию. И сами они были русскими пророками, провозвестниками русского Логоса. Соловьев же видит себя самого и свою задачу как важнейшее звено в этой цепи русских пророков, где на фундаменте народной мысли, поэзии и литературы возводится здание русской религиозной философии. Философ венчает собой вектор русских пророков, возводит софийный Логос на высшую ступень.

Поэтому сама софиология содержит в себе пророческое измерение, соответствуя высшему выражению крестьянской мечты о Царстве Земли в стройной системе впервые организованной и упорядоченной русской народной мысли.

Всеединство и его парадоксы

Место России в софиологической картине мира, по Соловьеву, находится в *центре*. Мы видели, что Россия является третьей силой между абстрактным единством Востока и анархической множественностью Запада. Находясь между, Россия выполняет также и географическую функцию Софии, на основании чего можно разработать своего рода *геополитическую софиологию*, примером которой до некоторой степени можно считать взгляды славянофила Ламанского или русских евразийцев.

С другой стороны, русская миссия в софиологической интерпретации неразрывно связана с эсхатологией, так как именно в *последней* точке истории, визуализируемый ранее лишь мистиками и провидцами, образ Софии через посредство пробуждения и духовного возрождения русского народа (шире, славянства) станет *всеобщим универсальным фактом* и даже *социально-политическим проектом*. Следовательно, России суждено быть проводником конца времен и выступить в нем носителем софиологической миссии. Смысл этой миссии в том, чтобы подготовить *приход Софии* в будущем в форме всемирной теократии на основании ее созерцания уже *сейчас*, и тогда само ее пришествие станет финальным аккордом великого делания народов. Объединение католичества и православия под эгидой Папы и русского царя с особой пророческой миссией русских призвано стать в этом проекте прелюдией преображения мира.

Как мы видели, образ Софии неразрывно сопряжен у Соловьева с идеей всеединства. Эта идея повторяет движение мысли, сконцентрированной на *промежуточном метафизическом статусе* Софии между Творцом и творением, Богом и людьми в сечении световой эйдетической вечной демиургии, дублирующей материально-телесную и временную (в христианстве) демиургию физической Вселенной. Так же мыслится и всеединство, представляющее собой промежуточную инстанцию между строгой единственностью Бога, присущей только одному Богу

(которая не может быть сообщена напрямую ничему и никому, кроме самого Бога, так как это как раз и привело бы к утрате единственности), и «всем» как множеством, являющимся множеством именно потому, что не является и не может являться Единым без того, чтобы нарушить его *единственность*. Если взять «всё» в отрыве от Бога и вне Его Единства, то «всё» распадется, и мы окажемся в рамках философски несостоятельных 6 — 9 гипотез платоновского «Парменида»¹. Этой перспективе автономности «всего» соответствует как раз Логос Кибелы и ее черная философия² (выраженная в Новое время в научном мировоззрении, атомизме, эмпиризме или в «пантеизме» Б. Спинозы). Соловьев же предлагает ввести понятие всеединства как своего рода второго Единства («второго Абсолюта»), не исключающего множественности, а включающего ее в себя. В таком случае всеединством будет собственно вторая гипотеза «Парменида» — *ἐν πολλὰ*, единое-многое, то есть вторая неоплатоническая ипостась — Ум (*Νοῦς*).

Ум как всеединство по преимуществу, как мы видели, разделяется у Соловьева на Логос и Софию, и в этом различии как раз и заключается в его оптике мессианское и пророческое призвание русского народа в истории, которому суждено стать выразителем одного из аспектов всеединства — динамического, исторического и футурологического. В этом случае Соловьев соотносит миссию русских с третьей фигурой в философии позднего Шеллинга³ — А³, которую сам Шеллинг соотносил с тайной «Церковью святого Иоанна», которой суждено будет сменить Церковь Петра (католичество) и Церковь Павла (протестантизм). В православно-монархической версии Льва Тихомирова аналогом фигуры А³ может служить Филадельфийская Церковь, тогда как Д. Мережковский и ряд других софиологов в контексте учения Иоахима де Флора (? — 1202) отождествляли ее с Церковью Третьего Завета. Такое толкование всеединства как имеющего верхний и нижний полюс отчасти воспроизводит структуру мессианской каббалы⁴ и теории Шекины, «Божественного Присутствия»⁵. Для Соловьева, однако, историческим субъектом эсхатологической драмы выступает русский народ, но не в его настоящем, а в его будущем — *русские как мессианский проект всемирной теократии*.

Всеединство, таким образом, в эсхатологической перспективе есть момент возведения всего к Единому, возврат к Истоку, и в акте этого возврата именно софийное измерение выступает как главный движущий

¹ Прокл. Комментарий к «Пармениду».

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

³ Шеллинг Ф.В.И. Философия мифологии; Он же. Философия откровения. См. также: Дугин А.Г. Шеллинг: динамический Бог и иероистория // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ba'ала.

⁵ Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. N. Y.: Schocken books, 1995; *Idem*. Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Book, 1990.

импульс. При этом то же измерение играет центральную роль и в космогонии (моменте творения), и в космологии (циклах поддержания космической жизни). Мир появляется по мере исхождения из всеединства, но саму природу всеединства это не аффектирует, поскольку оно остается всегда самотождественным. Так, мы видим классическую неоплатоническую триаду фундаментальных моментов метафизики и онтологии — исхождение (*πρόδος*), возвращение (*ἐπιστροφή*) и пребывание неизменным (*μονή*). При этом *μονή* соответствует собственно Логосу как «активный» полюс всеединства, тогда как София есть *внутренняя сила исхождения и возвращения*, то есть такой аспект всеединства, который сопряжен со структурами имманентности — софийно разворачиваемыми и софийно свертываемыми обратным восхождением.

Всеединство как таковое, как брачный союз Логоса и Софии есть та зона, где мир сохраняется, но наполнен до краев и даже выше всех краев духовным божественным по происхождению смыслом. Поэтому «всеединство» — это не просто понятие философское или религиозное, но центральный концепт русской религиозной философии, где определение «русское» также наделено особым значением: русское и есть то «место», где рождается религиозная философия как эпифания третьей силы, как явление А³ Шеллинга — в точке пересечения Единого и многого, Востока и Запада, духа и материи.

Софиология и прогресс (искажающий фильтр археомодерна)

Если сложить эти основные моменты русской религиозной философии, то мы получаем полноценный проект разворачивания русского Логоса, что было намечено в качестве исторической задачи любомудрами и славянофилами. При этом важно, что Соловьев выделяет в своей системе именно тот Логос, который более всего соответствует крестьянской феноменологии, получающей в утонченном неоплатоническом и гностическом оформлении Соловьева свое наивысшее воплощение. Соловьев не погружается в народную жизнь и крестьянскую культуру в поисках вдохновения, он очерчивает для русского народа — для всей разночинской культуры — высший онтологический, религиозный и исторический горизонт. Тем самым он напрямую обращается к проекту Царства Земли, придавая ему возвышенное неоплатоническое выражение. Соловьев настаивает на вселенском масштабе русской миссии и первым из русских мыслителей очерчивает системно и развернуто границы содержания этой миссии.

Однако следует отдавать себе отчет, что Соловьев находился в культурном контексте, который был структурирован в заведомо искаженных пропорциях археомодерна, где архаическое начало, пробивающееся из бессознательных глубин народного бытия, имело

смутные, подчас гротескные очертания¹. Здесь можно вспомнить о метафоре души, помещенной в тело, у Платона в диалоге «Государство»², где он приводит образ морского бога Главка, чье тело покрыто раковинами, тиной, частицами кораллов, искажающими его фигуру до неузнаваемости.

Чтобы узнать, какова душа на самом деле, надо рассматривать ее не в состоянии растрепанности, в котором она пребывает из-за общения с телом и разным иным злом, как наблюдаем мы это теперь, а такой, какой она бывает в своем чистом виде. Именно это надо как следует рассмотреть с помощью размышления, и тогда ты найдешь ее значительно более прекрасной, и к тому же можно будет отчетливее разглядеть различные степени справедливости и несправедливости и вообще все то, что мы теперь разбирали. Пока что мы верно говорили о душе — о том, какой она оказывается в настоящее время; однако мы рассматривали лишь нынешнее ее состояние, подобно тому как при виде морского божества Главка трудно разглядеть его древнюю природу, потому что прежние части его тела либо отломились, либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок он еще оброс раковинами, водорослями и камешками, так что гораздо больше походит на чудовище, чем на то, чем он был по своей природе. Так и душа от несчетного множества различного зла находится в сходном состоянии, когда мы ее наблюдаем³.

οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λεωβημένον δεῖ αὐτό θεάσασθαι ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον, καὶ πολὺ γε κάλλιον αὐτὸ εὐρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν. νῦν δὲ εἵπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῇ παρόντι φαίνεται: τεθεάμεθα μέντοι διακειμένον αὐτό, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥαδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ τοῦ τὰ τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλῆσθαι, τὰ δὲ συντετριφθῆναι καὶ πάντως λεωβησθῆναι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι, ὅστρεά τε καὶ φυκία καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ εἰκέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν.

¹ Ярче всего это можно увидеть в технократическом делириуме Николая Федоровича Федорова, но отдельные галлюцинативные черты присущи и самому В. Соловьеву. См.: Дугин А. Г. Археомодерн; Он же. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

² Платон. Государство.

³ Там же. С. 410.

Как душа искажена в теле, так народное начало, бытие искажено в структуре археомодерна. Задача философа освободить истину от этих темных наносов, не имеющих отношения к сути.

Широкое распространение научных представлений Нового времени и в первую очередь идея прогресса фундаментально засорили нарождающийся философский дискурс в России. Археомодерн Соловьева можно разделить на две линии: принципиальную, заключающуюся в признании (особенно на ранних стадиях творчества) исторического прогресса, и второстепенную (многочисленные заимствования элементов западноевропейских философских, социальных, политических и религиозных учений, без тщательной предварительной их деконструкции с позиции русского Логоса). Первый момент, заключающийся в принятии топик прогресса, является принципиальным потому, что мгновенно переворачивает всю философию Соловьева, выстраиваемую как неоплатоническую в ее основных пропорциях. Признать прогресс, значит признать рост и развитие *снизу вверх*, где отправной точкой выступает низ, то есть так или иначе *женское начало*. Такой *матриархальный хтонический партеногенез есть самый главный след Логоса Кибелы* — везде, где мы встречаем отсылку к историческому прогрессу, мы безошибочно оказываемся в зоне *черной философии*. *Стоит только допустить прогресс человеческого общества, и образ Софии мгновенно утрачивает свое дионисийское измерение и становится синонимом Кибелы*. Таким образом, соотнесение Софии с прогрессом человечества, то есть верной и глубинной интуиции о сущности русского Логоса с западноевропейской концепцией Модерна, и даже не просто с Европой, но с Анти-Европой, с англо-французским модернистским полюсом Западной Европы, полностью меняет всю геометрию и природу ее образа, и в этом случае мы имеем дело с *«черной софиологией»*, с ее дублем (что, впрочем, прекрасно вписывается в логику «дубля Диониса»).

Этот момент возможной подмены Софии Кибелой от Соловьева переходит и к другим софиологам и художникам Серебряного века. Как и в XIX веке, европеизация элит и европейско-модернистское Просвещение вступают в резонанс с гипохтоническими тенденциями в русском народе, чьим ярчайшим воплощением является скопчество. Возможность идентификации Софии с материей и Кибелой остается открытой и у Павла Флоренского и Сергея Булгакова, что заставляет относиться к их софиологическим трудам с особой алертностью — здесь на каждом шагу нас подстерегает вероятность подмены и смешения «двух Дев» или «двух Дионисов».

Что касается довольно сомнительных определений Соловьевым самой философии и религии, или некорректной интерпретации им ряда философских учений Запада, которые отчасти перетолковываются в ключе, свойственном самому Соловьеву, а отчасти вообще воспринимаются без какого бы то ни было серьезного и продуманного перевода

смысла (ведь речь идет о двух *различных* цивилизациях и, соответственно, о двух семантических и исторических контекстах, двух геософских системах¹), то это едва ли можно поставить Соловьеву в вину, так как в его случае мы присутствуем при самом моменте *рождения русского Логоса* в его философском оформлении, а следовательно, русский «историал» и русская философия только начинают приобретать различимые черты. Нельзя требовать корректного перенесения объекта из одной семантической системы координат в другую, когда одна из них (русская) не только не достроена, но и не построена даже в самых общих чертах, и, соответственно, другая (современная западноевропейская) толком не осмыслена, а ее внутреннее содержание (также весьма дифференцированное в различных версиях, что мы видели в ходе обзора различных ветвей европейского Логоса) не выявлено и не подвергнуто спектральному анализу в контексте ноологии и геософии. Конечно, и Хомяков, и Данилевский, равно как и другие славянофилы, сделали для этого довольно много, но Соловьев, следуя за третьей силой и особенно акцентируя всемирность русской миссии, удалился от славянофильского консерватизма на довольно большое расстояние, а кроме того, цивилизационные обобщения были на тот момент — при всей их полезности и содержательности — также довольно приблизительными.

В такой ситуации самому Соловьеву не оставалось ничего другого, как полагаться на свои индивидуальные интуиции и обрывочные и фрагментарные прозрения, ведь и в российской культуре, в контексте которой строит свою философию Соловьев, четкого и внятного описания основных параметров русской цивилизации не было даже в первом приближении, а его место занимали археомодернистские симулякры, не помогающие, а мешающие корректно мыслить. Нельзя требовать от Соловьева, действующего в археомодернистском контексте, и только пытающегося, оставаясь в нем, сформулировать подходы к собственно русскому Логосу, того, чтобы он продемонстрировал нам законченную и полностью завершенную теорию этого Логоса и на основании этого провел бы строгую классификацию европейских философских учений. Кое-что в этом направлении он сделал, одни результаты интересны и содержательны, другие — менее удачны и более сомнительны. Но самое важное состоит не в этом: двигаясь за Соловьевым и развивая его магистральную идею о Софии, совсем не обязательно повторять за ним те или иные оценки или обобщения, толкования и интерпретации западной философии или исторических событий, поскольку повсюду мы будем сталкиваться с разнообразными следами археомодерна — некритически принятым модернизмом в одних случаях, неточными выражениями соотношения русского начала и его всемирного измерения — в других.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

Владимир Соловьев осуществил прорыв в русском мышлении. В исторически переломный момент он ответил на вызов времени и выдвинул идею Софии как базовую идею русской цивилизации. Вот это является принципиальным и фундаментальным актом, значение которого не только не уменьшилось со временем, но наоборот только возросло и будет возрастать в дальнейшем. Соловьев заглянул в глубинную тайну русского начала и увидел там очертания русского Логоса. Именно это принципиально, и с этого момента следует двигаться дальше.

Тем не менее некоторые аспекты размышлений Соловьева подлежат вынесению за скобки, иначе их детальный разбор лишь затормозит становление софиологии как цивилизационной идеи.

Во-первых, надо жестко вычеркнуть все, имеющее отношение к прогрессу, так как именно это чревато опрокидыванием всей его системы в материализм, титанизм и черную философию Кибелы, которые он более всего критиковал (от чего не свободны отчасти и его последователи). И здесь намного достовернее реконструкции православно-монархической эсхатологии (в духе Тихомирова), разделяющей Лаодикийскую Церковь, как сатанинскую пародию, логически следующую из «прогрессивного» развития западноевропейской цивилизации Нового времени по своему магистральному пути — секуляризации, утилитаризма, технократии и т. д., и Филадельфийскую Церковь, существующую вопреки такому прогрессу и находящуюся с ним в непримиримой и радикальной оппозиции. В дионисийской структуре всегда существует тенденция к сглаживанию противоположностей, и эта же черта характерна для философии Соловьева и софиологии в целом. Но есть важные метафизические границы, где гибкость тонкого и подчас парадоксального «промежуточного» Логоса Диониса утрачивает свою ноологическую легитимность, и за их пределами — прежде всего в зоне гипохтонического Логоса Кибелы — меняется сама его сущность.

В последние годы жизни сам Соловьев воспринимал историю все более трагически с ярко выраженным нарастанием апокалиптических ожиданий, что нашло отражение в одном из его последних текстов — в «Трех разговорах»¹. Но было бы ошибкой считать переход от оптимизма прогресса к пессимизму более классической эсхатологии линейным процессом. В структуре духовной и возвышенной мысли Соловьева прогресс имел совершенно особое толкование, неразрывно связанное с Софией и движением человеческой культуры в направлении великого возвращения. В этом и состояла сущность теократического проекта, который был одновременно и революционно-футурологическим, и фундаментально-консервативным. Важно лишь строго разделять эту софиологическую трактовку истории с учетом всей структуры метафизики и онтологии всеединства и конвенциональные идеи прогресса, свойственные

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории.

либеральным, социалистическим и даже отчасти националистическим теориям, которые совершенно *несовместимы* с самой сущностью русской религиозной философии. В своем идеологическом и политическом измерении софиология (впрочем как и славянофильство) может быть соотнесена лишь с Четвертой Политической Теорией¹, поскольку в ее основании лежит представление о субъекте, радикально отличном и от индивидуума, и от социального класса (как и в марксизме), и от нации (в классическом буржуазном толковании) или расы (как искусственной биологической конвенции). Но чтобы осмыслить ее в этом качестве, ее следует строго очистить от всего того, что может быть хотя бы отдаленно связано с прогрессом, поскольку это немедленно собьет нас с толку и погрузит в болезненную стихию тупикового археомодерна.

Во-вторых, некоторые тезисы Соловьева могут быть интерпретированы как «либеральные». Намерения Соловьева, ратующего за предоставление народу и прежде всего крестьянству равных прав и требование уважения его достоинства, обоснованы софиологической трактовкой народа и заложенных в нем потенциально *профетических* функций. В этом смысле Соловьев продолжает линию К.С. Аксакова и народников, требующих признавать субъектность крестьянства в общей системе политического устройства будущего. Сам Соловьев прекрасно понимает, что буржуазный дух и разложение общины приведет к дальнейшей модернизации и вестернизации России, то есть к атомизации и распаду — цели, прямо противоположной проекту всеединства. Но формы, в которые Соловьев облакает свои идеи, подчас порождают иллюзии, будто он разделяет ряд либеральных представлений и ратует за предоставление всем индивидуальных политических прав. Сам он всячески подчеркивает, что проект всеединства и мировой теократии не есть ни национализм, ни космополитизм, и что личностное выражение Духа (А³) в богочеловечестве не является победой индивидуализма или национального эгоизма. *Личность, по Соловьеву, это нечто иное — и не индивидуум, и не коллектив.* Это — индивидуация софийного эсхатологического Логоса, субъект русской религиозной философии, то есть гештальт русского религиозного философа, в котором воплощается софийность истории и культуры. Но такая софийная личность, близкая к фигуре Пророка, выговаривающая и творящая будущее, трудна для понимания, и в конкретике полемической публицистики и политических дебатов вполне может быть принята за нечто, чем она не является. Спор либералов-космополитов с консерваторами-патриотами в эпоху Соловьева покрывал почти все пространство публичной дискуссии, а все наиболее содержательные нюансы проговаривались на территории экстремумов — споры социал-демократов с народниками и анархистами на левом фланге и реакционеров со славянофилами — на правом. Соловьев же не имел

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

собственного места в этой системе, и поэтому ряд его взглядов можно принять за защиту либеральных позиций, тогда как по сути и по глубинному вдохновению он ближе к славянофилам, именно к тем, которые более всего критиковали статус-кво Российской Империи, реакцию и собственно археомодерн. Поэтому для корректного прочтения Соловьева следует столь же жестко, как и в случае прогресса, вычеркнуть все то, что напоминает у него либерализм. Либерализм есть англосаксонская идеология, применяющая материально-индивидуалистический принцип к обществу, политике и экономике¹. Соловьев же выступает жестким и бескомпромиссным критиком всякого позитивизма и утилитаризма, составляющих основу либерализма во всех его формах. Поэтому мы гораздо лучше поймем софиологию и идеи Соловьева, если вынесем либерализм за скобки и будем настаивать на нелиберальном (и даже антилиберальном) прочтении его философии.

В-третьих, камнем преткновения в проекте теократии и в философии Соловьева в целом было его позитивное отношение к *католицизму*, и в частности, к униатству, и признание верховенства Папы Римского как главы будущего объединенного христианства. Это расходилось не только с принципиальным отторжением верховенства Римского епископа, свойственно всей православной традиции и, в частности, представляющего неоспоримый догмат Русской Церкви, но и с мистическими теориями о Церкви святого Иоанна у сторонников Третьего Завета (от Бёме до Шеллинга), которые полагали, что господство Рима принадлежит к прошлому, а не к будущему (что во многом было обусловлено их принадлежностью к протестантизму). И напротив, среди самих католиков эсхатология не играла такой роли, как в православии и протестантизме, что делало их не столь чувствительными к масштабным проектам церковной реформы, предлагаемой Соловьевым. Для католиков признание примата Рима и Папы было рутинной традиционной церковной политикой и означало скорее расширение территории контроля «Великого Инквизитора» за счет покорения тех духовных явлений, которые ставили под сомнение легитимность его господства. Яркая антикатолическая линия бросается в глаза у Гоголя и Достоевского. В значительной мере она была свойственна и славянофилам. Лишь западники — такие как П.Я. Чаадаев² (1794 — 1856), последователь католического философа Жозефа де Местра³ (1794 — 1856), или В.С. Печерин⁴ (1807 — 1885), ненавидевший Россию и ставший в конце концов католическим монахом, — как правило, симпатизировали католицизму, который считали позитивной альтернативой отвергаемой ими русской духовной культуре. В этом смысле Соловьев выглядит не просто «либералом» и «прогрессистом», но еще и «западником». Однако если мы внимательнее приглядимся к его проекту всемирной

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

² Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. М.: Наука, 1991.

³ Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998.

⁴ Печерин В.С. Замогильные записки. М.: Кооперативное издательство «Мир», 1932.

теократии, то заметим, что он предполагает не просто подчинение всех христианских Церквей Папе, но и *глубинное перерождение самого католичества*, которое не сохранит свои отчужденные функции «Великого Инквизитора», но преобразится в процессе духовного возрождения. Вселенская Церковь вберет в себя православный исихазм и протестантскую мистику (от Майстера Экхарта¹ (ок. 1260 — ок. 1328) до Шеллинга), а это значит, что и с догматической, и даже с организационной точки зрения, католицизм изменится вплоть до неузнаваемости. Совершенно новым элементом будет также и всемирная власть русского Царя, что возродит в преображенном виде и собственно византийскую модель симфонии властей, и катехоническую функцию Императора². Роль Императора будет качественно отличаться от западноевропейского статуса королей, чисто светских монархов, и поэтому будет пересмотрена одна из основ собственно устоявшегося католического мировоззрения, основанного на дихотомии «двух градов»³, вытекающей из западнохристианского прочтения философии блаженного Августина (354 — 430). И наконец, совершенно новой будет фигура Пророка, религиозного философа, в котором воплотятся народный дух и само софийное начало в самой концентрированной и живой форме. И снова, как и в случае государства, доминантой такого пророческого порыва суждено стать русскому народу, шире, славянству. Поэтому католичество у Соловьева подвергается глубинному перетолковыванию, которое напоминает модели ранних хорватских славянофилов: прежде всего Винко Прибоевича (? — 1532), Мавро Орбини (1563 — 1614), Юрия Крижанича⁴ (ок. 1618 — 1683) и т. д., которые были католиками и одновременно настаивали на особой миссии именно славянских народов в мировой истории. Показательно, что Соловьев посвящает Юрию Крижаничу программную и весьма сочувственную статью⁵. Сам Соловьев дружил с хорватским епископом Йосипом Штросмайером (1815 — 1905), также придерживавшимся славянофильских взглядов в сочетании с проектом объединения Церквей. Так, в частности, Штросмайер боролся за восстановление глаголицы и славянской литургии в Хорватской Церкви.

Если учесть эти особенности в толковании Соловьевым католичества, то общая картина его отношения к Папе существенно изменится. Представить себе Римскую Церковь, ставшую универсальной, под властью Русского Царя и с народной профетической идеологией, сформулированной русскими философами, настолько трудно, что вопросы о конвенцио-

¹ Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010; Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

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

³ Августин. Творения: В 4 т. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-пресс, 1998.

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

⁵ Соловьев В.С. Взгляд первого славянофила на церковный раздор // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 189 — 192.

нальном католичестве или экуменизме отпадают сами собой. Обращение к католичеству в проекте Соловьева призвано подчеркнуть вселенский объем софиологической программы применительно к конкретным социально-политическим и религиозным измерениям. Как и при любой чрезмерной детализации футурологического проекта, мы легко можем впасть здесь в утопические эксцессы, что несколько занижает ценность общей — и весьма справедливой и глубокой — интуиции. Объединение Церквей можно понимать как своего рода *метафору*, призванную подчеркнуть вселенский объем софиологического проекта. Как любая метафора, она может быть полезной в некоторых обстоятельствах, но слишком буквальное ее толкование может необратимо исказить всю структуру.

Софиология станет намного более прозрачной и стройной теорией и настоящим началом русской философии, если мы *сумеем освободить ее от археомодерна* и, в частности, от трех наиболее неудачных и уводящих от сути моментов — прогрессизма, либерализма и католицизма. Собственно дальнейшее развитие русской религиозной философии и стало во многом именно таким очищением.

В целом же Владимир Сергеевич Соловьев является в полном смысле слова *пророком русского Логоса* и тем мыслителем, который положил начало русской религиозной философии, где каждый термин важен, ценен и метафизически связан с другим. Религиозная философия, как выражение в народном Логосе (Диониса) третьей силы, выступающей синтезом религии (Восток) и философии (Запад), может быть только русской. И наоборот, никакая иная философия русской быть не может. Открывший нам гештальт Софии гений Соловьева стал фундаментальной вехой русского историа, логически завершив интеллектуальную историю русского XIX века.

Глава 25. Павел Флоренский: кульминация русской мысли

Коррекции учения Соловьева

Идеи Соловьева оказали огромное, в каком-то смысле решающее влияние на дальнейшее становление русской философии и на культуру Серебряного века, став концептуальной доминантой русской мысли. И если бы не катастрофа 1917 года, *русская культура XX века развивалась бы под эгидой софиологии*. При этом наиболее строгие и глубокие последователи идей Соловьева — прежде всего крупнейшие русские мыслители XX века князь Евгений Трубецкой¹ (1863—1920), о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков — во многом скорректировали саму структуру софиологического учения, устранив многие археомодернистические элементы — прежде всего те, которые мы упомянули как в большей степени искажающие основную мысль Соловьева: прогрессизм, либерализм² и католицизм. Конечно, у некоторых софиологов можно увидеть следы этих девиаций: так, Николай Бердяев, увлеченный темой свободы в софиологии, отчасти сближается с либерализмом, а Вячеслав Иванов, сделавший собственно фигуру и Логос Диониса главной темой культуры Серебряного века, перешел в католицизм, но это частные случаи, не затронувшие суть софиологической философии. Наиболее ортодоксальные и развитые формы она все же принимает в творчестве П. Флоренского и С. Булгакова, благодаря которым софиология сближается и с эсхатологической линией православного самодержавия, и с возрожденным византизмом и неопатристикой, хотя и остается самобытным течением, которое обычно принято рассматривать отдельно наряду с этими двумя направлениями, составляющими основу становления русского консервативного Логоса в русском зарубежье.

Мы говорили ранее, что русский Логос в зарубежье развивался прежде в *аполлоническом* измерении, где эсхатологически ориентированная православно-самодержавная линия (в духе Тихомирова) соседствовала с более отстраненной от политики линией возрождения полноты византийского богословия (В. Лосский, И. Мейендорф и т. д.) и исихастскими традициями (Киприан (Керн), Софроний (Сахаров) и т. д.). Это отражало концентрацию государственного мышления вокруг княжеского субъекта, достигающего в Филадельфийских условиях тотального изгнания своей предельной концентрации — вплоть до Радикального Субъекта. Софиология же по своей структуре и своим онтологическим

¹ Трубецкой Е.Н. Мировоззрение Вл.С. Соловьева: В 2 т. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1913.

² Определенные симпатии к либерализму сохранялись у Е.Н. Трубецкого, бывшего одним из основателей и идеологов партии конституционных демократов (кадетов).

корням относится к иному Логосу — к Логосу Диониса, и поэтому отражает совершенно особую форму мышления — глубоко народную по своей природе и отличную от государственной. Таким образом, если взять все ветви аполлонического Логоса — монархизм, эсхатологию, неовизантизм и исихазм — и добавить софиологию, мы получаем философскую голограмму всей русской идентичности, в ходе развертывания русского историала достигшей *Ausdruck*-стадии именно в XX веке и преимущественно в условиях эмиграции, за пределами России. Из крупных русских мыслителей после прихода к власти большевиков лишь отец Павел Флоренский не покинул Россию, продолжал развивать софиологию, несмотря на тоталитарный контроль коммунистического режима, и в конце концов был расстрелян коммунистами в 1937 году по ложному обвинению. Крупнейший русский поэт-софиолог Александр Блок (1880–1921), также не покинувший Россию, умер в 1921 году, не застав эпохи повальных репрессий. Но в целом русский Логос в XX веке развивался за пределом СССР в экстерриториальных условиях русской эмиграции. И оттуда к концу СССР он постепенно стал возвращаться в Россию по мере того, как эрозия советской идеологии обнажала бездонную пустоту отсутствующей мысли.

Однако сам процесс возвращения софиологии в русское общество, равно как и русского Логоса в целом, проходил в условиях торжества либеральной идеологии, заимствованной с Запада и находящейся в прямой оппозиции русскому началу. Поэтому, с одной стороны, софиология — в трудах Соловьева, Булгакова, Флоренского, Бердяева, Розанова, Мережковского и во всем объеме ее преломления в художественной культуре Серебряного века — вернулась в Россию в полной мере в виде текстов, книг и обширных биографических исследований. С другой стороны, она осталась в состоянии *потенциального присутствия*, поскольку прозападные либеральные элиты 1990-х испытывали глубокое отвращение ко всему самобытно русскому, а в 2000-х годах на повестку дня вышли политико-экономические темы, связанные с политическим реализмом и восстановлением государственного суверенитета, почти утраченного в 1990-е. В такой ситуации вопросы философии, идеологии, русской мысли и культуры в широком смысле оказались на периферии внимания прагматически ориентированной — «переходной» по своей природе — власти. Но в любом случае именно в софиологии мы видим фундаментальный элемент русского Логоса, который дополняет монархическую, православную и эсхатологическую линию русского Логоса собственно *народным* измерением, что позволяет в полной мере обосновать проект Царства Земли уже не на интуитивном, а на вполне эксплицитно оформленном и облаченном в законченные формулы уровне. После конца СССР софиология вернулась в Россию, но в полной мере само русское общество этого грандиозного события еще толком не заметило и в должной мере не осознало.

Русская религиозная философия как кульминация Консервативной Революции

Наибольший вклад в становление софиологии внесли два гениальных русских мыслителя — о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков. Они не просто упорядочили и систематизировали откровения Соловьева, но построили на их основе развернутые философские системы, которые и следует рассматривать как первый внушительный шаг к русской философии, намеченной Соловьевым.

О. Павел Флоренский довольно резко порывает с католической линией в теории теократии Соловьева и полностью сосредоточивается на русском православии, которое утверждает в качестве главной и единственной основы русской идентичности. Идею всеединства, по Флоренскому, следует искать исключительно в православном христианстве и особенно в его русском прочтении. Этот же подход во многом под влиянием Флоренского принимает и Сергей Булгаков. Отныне соловьевский универсализм окончательно мыслится не как проект экуменического объединения Западной и Восточной Церквей, но как открытие истинной миссии русского православия. Цельность христианства и торжество софиологии восстанавливаются не путем сложения, но путем углубления во внутреннее измерение православной традиции. Этот важнейший элемент отныне необратимо становится магистральной линией русской софиологии.

Флоренский ставит во главу угла православие как учение, содержащее полноту истины, но раскрытие этой полноты он видит в философии, которая призвана обнаружить те стороны христианства, которые ранее были либо скрыты и лишь намечены, либо, напротив, со временем стерлись. Как и для Соловьева, единственной подлинной философией может быть только *религиозная философия*, в создании которой и состоит вершина многовековых поисков русским народом своего Логоса.

Показательно, что для Флоренского философия есть дело именно народа (а не отвлеченной церковной теологии или светских институтов государства). Русский Логос должен отражать структуру народного духа, глубоко освещенного православием и в свою очередь благодарно ответившего на этот свет своей верностью Христу и Церкви. Для Флоренского важно, чтобы церковное учение не рассматривалось как нечто уловное и занимающее особое положение, никак не пересекающееся с философией, наукой и политикой. Церковь интегральна, она включает в себя не только богословие, культ, институты и этику, но и все формы жизни и знания. Церковь — это полнота бытия как в его субъектном, так и в его объектном полюсах. Поэтому задача русского религиозного философа показать этот всеохватывающий характер религии, проникающей во все пласты бытия. Однако такое проникновение представляет собой серьезный вызов, поскольку в таком случае христианские догма-

ты призваны столкнуться с «опровергающими» их (и построенными на акте этого опровержения) научными и философскими установками Нового времени. Русское православие должно принять вызов западноевропейской Модерна, а не уклоняться от него, довольствуясь условными рамками культового учреждения. Флоренский пишет:

И пусть это будет сказано — ясно и определенно, — пусть будет объявлена война между современностью и религией. Посмотрим, кто победит, религия ли, чуждая миру, чуждая всякой современности и столь же древняя, как само человечество, или вечно текущая современность, успевающая отказаться от своих целей еще до того, как они начали осуществляться. Но те, кто знают религию, презирают современность, гнушаются ею и в омерзении от нее готовы протянуть руку скорее явным ее врагам, нежели лицемерным почитателям¹.

Результатом победы религии над Модерном и его философией должна стать для Флоренского русская *религиозная философия*. Для этого христианская истина должна напрямую столкнуться с научными и философскими установками современного Запада, и в этой битве она, уверен Флоренский, одержит победу. Это произойдет, однако, в том случае, если сами ее носители — христиане — смогут овладеть основными навыками философии и науки и обратить яд в лекарство. Именно в этом и состоит труд самого Флоренского: как и Соловьев, он видел себя своего рода *русским пророком*, призванным вернуть приумноженным талантом, который русский народ получил со времен святого крещения и еще раньше, в предшествующие эпохи дохристианской истории, бывшие, по Флоренскому, подготовкой к такой христианизации.

Вместе с тем Флоренский преодолевает и идею одностороннего прогресса, которую можно найти в некоторых построениях Соловьева. Флоренский корректирует эту идею вместе с концепцией теократии. Так, он пишет недвусмысленно в статье «О цели и смысле прогресса»:

Если говорят, что прогресс добра есть, то это несомненно; против этого нечего спорить. Но отсюда до тождества добра еще очень далеко, и это именно потому, что прогресс добра имеет своего двойника — прогресс зла, рост пшеницы сопровождается ростом плевелов. С возрастанием добра увеличивается ненависть к нему; с развитием и усовершенствованием средств добра идет развитие и усовершенствование средств зла. Культура — это та веревка, которую можно бросить утопающему и которой можно удушить своего соседа. Развитие культуры идет столь же на пользу добра, сколько и на пользу зла. Растет кротость — растет и жестокость; растет альтруизм, но растет и эгоизм. Дело не происходит так, чтобы с увеличением добра уменьшалось зло; скорее так, как при

¹ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 72.

развитии электричества: всякое появление положительного электричества идет параллельно с появлением отрицательного. Поэтому борьба между добром и злом не утасует, а обостряется; она и не может кончиться и не может, по-видимому, не кончиться¹.

Этот парадокс разъясняется таким образом: теократия как идеальная организация и анархия как полная дезорганизация представляют два экстремума политической системы, отражающей общее строение мироздания и онтологии (в духе платонических соответствий). Эти лимиты отражают саму природу тварного космоса и тварного человечества: высшие регионы тянутся к нетварному Божеству, низшие тяготеют к рассеянности в материи и атомизме. Само существование идеального общества, то есть полноценной теократии, было бы узурпацией тварным свойств нетварного, то есть титаническим *ύβρις*, и привело бы в пределе к фигуре «Великого Инквизитора» Достоевского. Поэтому сама мысль о возможности линейного прогресса — даже в его соловьевском идеалистическом толковании — есть своего рода скрытый титанизм. Всякое *линейное накопление*, забывающее о своем обратном аналоге — трате, жертве, даре — есть нечто противоестественное и даже богоборческое. В случае классических прогрессистских идей, связанных с секуляризацией, материализмом, технологизацией и т. д., для религиозного сознания это очевидно. Но когда речь идет о теократической утопии, все становится более сложным. Не отвергая волю к теократии, Флоренский отрывает ее от самой структуры прогресса. Поэтому он и вводит такое понятие, как «прогресс зла», оттеняющее эту волю и помещающее ее в драматический контекст эсхатологической битвы. Эта коррекция вполне вписывается в логику самого Соловьева, написавшего в последний период жизни эсхатологически окрашенный текст «Трех разговоров». Прогресс — это развертывание битвы духа с дьяволом, и в каждой точке этого процесса баланс «прогресса добра» и «прогресса зла» надо определять тщательно и корректно. В каком-то смысле наличие зла и импульс анархии суть выражение смирения твари, осознающей свое ничтожество перед лицом Творца и отказывающейся от попытки сравняться с Ним, то есть от строительства Вавилонской башни, чем в определенном случае может стать слишком односторонняя воля к теократии. Но это, однако, не реабилитирует ни зло, ни распад, ни анархию, которые являются конкретным вызовом человеческому духу как испытание его воли. Пока человечество пребывает в условиях настоящего века, этот дуализм и этот фундаментальный конфликт сохраняется. Лишь в конце времен — в будущем веке — в ходе принципиального преобразования человечества в самих его основах теократия станет возможной, но не как результат «прогресса», а как естественное следствие Второго Пришествия, которое никак не может быть рассмотрено как «прогресс добра», но, напротив, наступит после кажущейся необратимой и полной

¹ Флоренский П.А. О цели и смысле прогресса // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 200.

победы зла и прихода Антихриста. Такое убеждение Павла Флоренского сыграло, как мы увидим несколько далее, решающую роль в его собственной трагической судьбе.

И наконец, либерализм, который можно заметить у Соловьева, преодолевается Флоренским в его учении об ипостаси и достигает апогея в диалектике антроподицеи¹, где свобода отрывается от индивидуальности и возводится в особое метафизическое начало, уже никак не сводимое к либерализму.

Именно Флоренский делает решающий шаг в смещении софиологии в сторону православного учения и традиционализма, отвергающего даже далекие намеки на такие продукты западноевропейской идеологии Нового времени, как «прогресс» и «либерализм», что окончательно утверждает глубоко русскую природу софиологии и религиозной философии.

Русское крестьянство и платонизм

Первым программным трудом Флоренского стала книга «Столп и утверждение истины»², где он и формулирует свою философскую программу, излагая ее основные положения. Этот труд Флоренский защищал в качестве диссертации. В высшей степени показательно, что предваряющая книгу академическая речь «Общечеловеческие корни идеализма»³ представляет собой полную *апологию платонизма*, где при этом утверждается глубинная гомология самого платонизма со структурами русского народного сознания. При этом Флоренский трактует платонизм через призму неоплатонического синтеза, в котором апологическая структура учения Платона сочетается с развитой космологией и феноменологией, допускающей дионисийское толкование. Флоренский идет именно в этом направлении и предлагает дионисийское — глубоко диалектическое — толкование платонизма. Здесь-то и происходит полный гносеологический и онтологический резонанс со структурами народного русского мировоззрения, основанного, как мы видели, на дионисийской феноменологии.

Платонизм Флоренского глубинно феноменологичен, и основная мысль, высказанная в «Общечеловеческих корнях идеализма», сводится к тому, что между развитой и совершенной конструкцией платонической философии, которую Флоренский справедливо идентифицирует в самой основе христианского богословия, и «естественным» мировоззрением русского народа с его сказками, приметами, мифами, обостренным чувством сакрального, с его *сакральной феноменологией* существует глубинное органическое *структурное единство*. В этом Флоренский

¹ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антроподицеи).

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003.

³ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. С. 7 — 29.

видит не следствие исторического влияния, но доказательство *единства онтологической истины*, заложенной в самой природе бытия и человека и обретшей свою кульминацию в христианском учении, где эта гомология между платоническим гением и простонародным восприятием бытия получила возвышенное и полное выражение.

Задаваясь вопросом о том, «откуда происходит платонизм?», Флоренский отвечает — «из магического мировоззрения непосредственно-го сознания»¹, понимая под этим именно ту органическую феноменологическую философию русского крестьянства, которую мы отождествляем с Логосом Диониса. Флоренский пишет:

Пусть нет леших и русалок — но есть восприятие их. Пусть нет власти заклятий и заговоров — но есть вера в нее².

Эти фигуры народной традиции — образы духов и магические ритуалы — Флоренский считает отражением сакральной структуры реальности, доведенной у Платона до своей кульминации в учении об идеях. Восприятие того, чего «нет» (с точки зрения скептического разума науки Нового времени), самодостаточно и образует особую онтологию. Флоренский поясняет:

Чтобы проникнуть в непосредственное мировосприятие крестьянина, необходимо отрешиться от интеллигентских взглядов, забыть о них и с чистым сердцем, не очерствевшим от предвзятых схем и бесчисленных научных теорий, всмотреться в этот душевный мир³.

И далее:

Знание у крестьянина — цельное, органически слитное, нужное ему знание, выросшее из души его; интеллигентское же знание — раздроблено, по большей части органически вовсе не нужно ему, внешне взято им на себя. (...)

Народ живет цельною, содержательной жизнью. Как нет тут непроницаемости, непроходимой стены из «вежливости» между отдельными личностями, так и с природою крестьянин живет одною жизнью, как сын с матерью, и эти отношения его к природе то любовны, нежны и проникновенны, то — исполнены странной жуты, смятенья и ужаса, порою же властны и своевольны. То подчиняясь природе, то подчиняя ее сам или же сожительствова ей, как равный равной, он, однако, всегда открытыми глазами смотрит на всю тварь, дышит с нею одним воздухом, греется одним солнышком. Это не сентиментальное воздыхание по природе. Нет, это на деле жизнь с нею — жизнь, в которой столько черной работы и житейской грубости и которая тем не менее в глубине своей всегда но-

¹ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 9.

² Там же.

³ Там же. С. 9 — 10.

сит сосредоточенность и подлинную любовь. И потому даже будничная жизнь средних людей проникнута каким-то непередаваемым трепетом поэзии и сердечности. Возьмите любой Травник или Лечебник — книгу, по-видимому, чисто утилитарную — и сравните описания ее с описаниями ботаники. Вы не сможете не поразиться тою нежностью, тою любовью, с какою говорит о травах народная фармакопея. Есть трава «тихоня», говорится в белорусском Травнике, «растет окала зелени, листочки маленькие, маленькие рядышким, рядышким, твяточик сининький. Растет окала земли, стелитца у разныи сторыны». Или послушайте благоговейное описание простого одуванчика (мы, быть может, и не заметили бы его!) как хрупкого, живого и дорогого нам существа: «Трава везде растет по пожням и по межнинкам и по протокам; листье растилается по земле. Крутом листиков рубежки, а из нее на середине стволлик, тощий, прекрасен, а цвет у него желт; а как отцветет, то пух станет шапочкою, а как пух сойдет со стволиков, то станут плешки; а в корне на листу и в стволике, как сорвешь, в них беленко».

Травы, птицы, деревья, насекомые, всякие растения, всякие животные, земля, вода — каждая стихия вызывает к себе непонятное, благоуханное сочувствие¹.

Очень точно понимает Флоренский и саму структуру народной феноменологии, приводящей к конституированию «нозмического субъекта». Флоренский пишет:

Реальное единство есть единство самосознания. Итак, спрашиваю, многие ли признают за лесом единство, т. е. живую душу леса как целого, *лесного, лесовика, лешего*? Согласны ли вы признать *русалок и водяных* — эти души водной стихии?²

В этом фрагменте самое важное состоит в формуле «единство самосознания». Это и есть основа феноменологии — *интенциональный акт*. При этом лес обнаруживается как леший именно тогда, когда нозма леса оживает в его субъектном выражении, получающем автономное бытие. Так, именно дионисийское самосознание оказывается по-настоящему единым, распределяя жизнь и мысль равномерно по всей территории интенционального акта — пространству самосознания. Эту нозмическую субъектность Флоренский обнаруживает и в отношении к травам, животным, явлениям природы и стихиям.

Такое цельное мировоззрение мягко переходит в народное христианство. Флоренский говорит:

Народ видит, и нередко видит, *ангелов* в травах, цветах и птицах. «Есть трава именем *Архангел*, — говорит Травник, — собой мала, на сторонах по девять листов, тонка в стрелке, четыре цвета: червлен, зелен.

¹ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 11 — 12.

² Там же. С. 10.

багров, синь. Та трава вельми добра: кто ее рвет на Иван-день сквозь златую или Серебряную гривну и та трава носит, и тот человек не боится дьявола ни в ночь, ни злого человека». Голуби называются «ангелами Божиими», это — святая птица, убивать ее — великий грех. Пчела — «Божия угодница», «Божия скотинка». Она — символ чистоты и водится только у людей праведных и чистоплотных, мирно живущих со своею семьей; известно, что «пчела жалит только грешников»¹.

Всеобщая жизнь мира проявляется в том, что духи или ангелы образуют полицентрическую ткань тонкой субъектности.

Какая-нибудь былинка не просто былинка, но что-то безмерно более значительное — особый мир. И мир этот глядит на другие миры глубокими, завораживающими очами. Все вещи взирают друг на друга, тысячекратно отражают друг друга. Все вещи — центры исходящих тайных сил. Пересекаясь, сплетаясь, запутываясь, эти черные лучи, эти нити судеб вяжут узлы — новые центры; как бы новые многообразные манифестации природы, то являющиеся, то исчезающие, то попадающие в поле зрения повседневного, то заволакивающиеся от солнечного света туманною дымкою или исчезающие в густой, как смола, тьме ночи. Это бесчисленные существа — лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т. д. — двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые путепыли их. (...) Прежде всего это живые существа. Они покровительствуют человеку и враждуют с ним. Они то возвращаются в порождающие их стихии, растворяясь в них, и обезличиваются до простых поэтических олицетворений этой стихии, то снова выступают из них, снова надевают личину самостоятельности, говорят какими-то особыми, но порою человеку понятными голосами — быть может, беззвучными телепатическими внушениями, прямо в душу, — требуют себе пищи, вершат житейские дела, женятся и посягают, едят, пьют, ссорятся, дерутся, хохочут и плачут, радуются и печалются, болеют и умирают. Как по стенам неверные тени утаскающей лучины, мелькают эти души и двойники вещей, меняются видом, выступают из мрака и снова уходят, вырастают и уменьшаются, делаются отчетливыми и расплываются. Кажется, вот-вот сможешь запечатлеть их взглядом! Но нет! Они растаяли, и осталось обычное, обиходное, дневное. Отвернулся — и снова они тут, прихотливые трелюдники, чудные проказники. Никто не может точно описать их, никто отчетливо не знает, какие у них лица, а иногда они кажутся и вовсе безликими: у них вместо лиц зияющая бездонность Ночи. Вся действительность переливается странными, фосфоресцирующими светом — углубляется новою, интеллигенту неведомою светотенью. Каждая вещь порою делается более, нежели она есть грубо-эмпирически. Ото всего ждешь диких. И ничего нельзя закрепить, утвердить окончательно. Мир этот

¹ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 12.

есть всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие, и за ним, за его — как воздух над землею в жаркий полдень — дрожащими и колеблющимися и размытыми очертаниями чуткое око прозревает иную действительность¹.

И далее Флоренский переходит к гоголевскому стилю в описании магического мира русского крестьянина.

Вот ветер кружится вдоль по дороге, завивая снежные или пыльные столбы. Но это не просто ветер. Это — ведьма празднует свою нечистую свадьбу с чертом. И в этом легко убедиться. Брось нож в этот вихорь — и ты увидишь, как его втянет туда, понесет, а потом он упадет, окровавленный нечистой кровью. «Окровавленный вихрем» нож — не просто нож. Им можно вырезать следы, оставленные молодежи на снегу, можно творить иные неподобные чары. Или еще: над крышею вдовьего дома рассыпались золотым дождем огненные искры. Но это — также не простые искры, как не простым был золотой поток, одождивший Данаю. Искры эти — змей-летун, оборачивающийся в избе покойным мужем хозяйки, вступающий с нею в плотскую связь и доставляющий ей деньги; от этого сочетания женщины с нездешнею силою родится — уж конечно! — уродина, зверообразный ребенок, имеющий какую-нибудь часть тела звериную. Да и одно ли только это?

Все — все, что ни видит взор, — все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, заэмпирическую сущность. Все причастно иному миру, во всем иной мир отображает свой оттиск².

Эти «двойники вещей» суть их имена (пимена), их ипостаси, нозмические субъекты. Если обычный крестьянин, живя в этом мире, воспринимает его как феноменологическую данность, то сельский колдун вступает с нозмическими субъектами в более интенсивные и драматические отношения. Флоренский так описывает его гештальт:

Он действенный дух среди других духов, центр мистических сил среди других центров. Он борется с природою и вступает в союз с ней; побеждает ее и бывает побеждаем. Он уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть объект. Тут нет ни субъекта, ни объекта. (...) Двое становятся одним³.

И далее:

Плод кудеснического акта — идеальное и реальное зараз, идеал-реальное, субъект-объективное. Я и не-Я⁴.

¹ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 13–14.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 16.

⁴ Там же. С. 20.

Именно из этого мировоззрения Флоренский и выводит платонизм. Несмотря на то что название текста — «Общечеловеческие корни идеализма», Флоренский как нельзя ясно обнаруживает в нем свою главную мысль, являющуюся также основой софиологии в целом и, следовательно, фундаментальной осью русского Логоса. Такое мировоззрение является не идеализмом, но *идеал-реализмом*, синтезом субъекта и объекта или, как в своих философско-теологических построениях подробно разовьет эту тему Флоренский — ипостаси и сущности.

В этих формулах Флоренского заключается сама суть софиологии как совершенного и глубоко народного Логоса Диониса. Именно для этого Логоса характерна *обратимость*, игровая редистрибуция субъект-объектной пары, переплетение реального и идеального, слияние и расхождение, танец и битва. Все противоположности суть условные пределы интенционального акта, исходящего из траекта, его центра.

Этим центром для Флоренского является *имя*, откуда берет начало его философия имени. Флоренский говорит:

Имена выражают природу вещей¹.

Имя Флоренский понимает в полной противоположности номинализму, на котором и основано современное научное мировоззрение. Имя имеет совершенно полноценное бытие, а не является простой условностью. Имя не просто сущность вещи, но и ее ипостась, ее личность. Такое толкование имени делает его чем-то принципиально иным, нежели классификационным знаком, данным извне. Имя обладает полноценной онтологией, неотделимой от самой вещи. Оно есть живая воплощенная идея, образующая с телесной оболочкой вещи нераздельное *органическое целое* (синтему²). Это — чисто дионисийский подход, который у Флоренского становится основой философского метода.

Теодицея: философское откровение Софии

Сам Флоренский делил свое философское творчество на два этапа: первый, сопряженный с *теодицеей*, то есть с апологией Бога, что и отражено в работе «Столп и утверждение истины» с подзаголовком «Опыт православной теодицеи», и второй, определяемый Флоренским как *антроподицея*, то есть «оправдание человека» (этому посвящена другая программная и более поздняя работа — «Философия культа»³). Эти две линии можно уподобить двум неоплатоническим движениям — восхождению человека к Богу и нисхождению Бога к человеку. Но обе части мысли Флоренского неразрывно связаны между собой и представляют лишь различные линии развития глубинно-дионисийского мировоззрения, которое основывается на инклюзивной онтологии, включающей

¹ Флоренский П.А. *Общечеловеческие корни идеализма*. С. 22.

² См.: Дугин А.Г. *Ноомахия. Три Логоса*.

³ Флоренский П.А. *Философия культа* (опыт православной антроподицеи).

противоположности в особую диалектическую структуру и строго соответствующей феноменологическому мировоззрению русского народа. В центре и теодицеи, и антроподицеи стоит *София*, как точка, не просто соединяющая Бога и человека, как две строго отдельные онтологические инстанции, но как тайная истина, *предшествующая* такому разделению и скрывающаяся тогда, когда разделение становится актуальным, то есть после сотворения мира, и снова появляющаяся после его конца.

София есть истина, заключающаяся и в имманентном, и в трансцендентном, но таким образом, что они не перестают быть отдельными, не сливаются в пантеизм, хотя и не обособляются совершенно — вплоть до полного отчуждения.

Между платонизмом и народным мировоззрением существует прямая гомология.

Разница лишь в том, что философ отвлеченнее, нежели народ¹.

Но в своей сущности и структуре эти мировоззрения *тождественны*. Христианство же привносит в это мировоззрение нечто принципиально иное — идею трансцендентного Бога и соответственно Откровения. И здесь Флоренский переходит к еще более тонкому размышлению, софиологически связывающему народно-платоническую структуру феноменологии с религией Откровения. В толковании Флоренского христианство не просто отменяет и перечеркивает магический мир, но *включает* его в себя как свою предварительную и не полную версию, становящуюся ложной лишь тогда, когда она настаивает на своей абсолютности и прямо противопоставляет себя Христу. Так, Флоренский в духе греческих апологетов, Оригена² (ок. 185 — ок. 254), отцов-каппадокийцев и «Ареопагитик»³ рассматривает Платона как провозвестника христианства, а с другой стороны, обосновывает само существование «народного христианства» у русских — не как пережиток язычества, а как органическую часть цельного мировоззрения, кульминацией (а не отрицанием) которого и является религия Откровения.

В другом своем труде «Философия культа» Флоренский так пишет о язычестве:

Язычество есть частью память об Истине уже открытой, частью гребни передовых волн Истины, грядущей в мир... И, следовательно, если бы в Церкви Христовой момент язычества просто отсутствовал, то это-то и доказывало бы неполноту, несовершенство и, значит, неистинность Церкви. Моралистическое усечение из Церкви всего «языческого» не только есть дело сектантов, но и по следствиям своим неминуемо имело бы обращение Церкви в секту, если бы удалось. Но по вере нашей.

¹ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 27.

² Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2007.

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

вся жизнь, не только человеческая, но и всей твари, управляется идеями мира горнего, воплощенными особенно четко в ликах святых, и потому было бы непостижимо отсутствие вышеуказанных параллелизмов, космическая иссушенность святого¹.

Та имманентная действительность, с которой имеет дело религиозное сознание, уже в определенной мере предуготовлена для принятия Откровения, потому что истоком Откровения и является Творец. Народный платонизм — дионисийская феноменология жизненного мира, траект — есть не антитеза религии, но ее имманентный этаж, на котором возводится величественное здание Церкви. Поэтому теодицея Флоренского начинается со всеединства, что в свою очередь требует преодоления того раскола, который принесло в гносеологию и онтологию Новое время. Глубокий кризис современной философии, разрушившей волшебный мир платонизма или русского крестьянства, как раз и является подтверждением того, что в самих истоках Модерна заключается принципиальная ошибка: расколдовывание мира, десакрализация, его расщепление на субъект и объект не случайно совпали в истории Запада с упадком христианства. *Когда из здания Церкви был изъят дионисийский фундамент, сама феноменология религиозного опыта потеряла опору, распавшись на абстрактный отвлеченный геизм и грубый материализм.* Логос Диониса был принципиально необходим христианству, которое в основе своей все же есть Логос Аполлона. Поэтому-то Флоренский и начинает свою теодицею с воссоздания сакральной феноменологии как своего рода имманентно-трансцендентной субъект-объектной истины.

Для Флоренского значение Откровения не в том, что оно открывает нечто, что полностью отсутствует в бытии до него и помимо него. Откровение есть обнаружение глубинной и вечной истины, заложенной Богом как трансцендентным истоком всякого наличия в само его основание. Именно поэтому и возможна религиозная философия как нечто единое, интегральное, приводящее имманентное бытие к его божественной парадигме, и одновременно сообщаящее ему вертикальную весть о непостижимости и запредельности его истока. Религия становится самой собой тогда, когда покрывает собой все, — и небесное, и земное измерения, — а к вере можно прийти не только через *озарение*, но и через *осознание*, поскольку сознание в своих основах религиозно. В этом и состоит главная фигура философии — София, Премудрость. Она не является ни исключительно религиозной, ни исключительно философской категорией. В классическом богословии, равно как и в академической философии (как идеалистической, так и материалистической), она является излишней, но для религиозной философии, напротив, именно к ней все и сводится.

София играет главную роль в теодицеи Флоренского. Ее диалектическая онтология, холистски охватывающая противоположные полю-

¹ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). С. 302.

са, вначале применяется горизонтально — к восстановлению полноты *священного сознания*, находящегося в живом и интенциональном мире, где нозмические субъекты образуют траектории и сектора обратной интенциональности, наряду с прямой. Это восстановление крестьянского космоса, гомологичного особому прочтению Платона и особенно неоплатонизма. Но такая реинтеграция и преодоление западноевропейского Модерна с его безысходными тупиками идеализма и материализма, расщедочности и эмпиризма, невозможна без своего рода нового философского «Откровения», которое показало бы релевантность и преображающее могущество той инстанции, на расщедлении которой строится кризис современной философии. В этом и состоит философская эпифания Софии — как для Соловьева, так и для Флоренского. София не склеивает два осколка философского сознания в истоках Нового времени, что противоречило бы вектору истории философии и создавало бы лишь искусственный симулякр. София есть наглядное обнаружение *общего истока* бытия и мышления, данное со своей убедительностью и наглядностью. Однако это возможно только в том случае, если будет восстановлено *трансцендентное измерение*, так как природа Софии не является чисто имманентной — она одновременно и имманентна, и трансцендентна. Поэтому София не просто Премудрость, но Премудрость *Божия*. Ее действительность определена фундаментальным основанием — Богом, который является истинным столпом и утверждением истины. Однако отношение к Богу в начале христианского цикла и в его конце, накануне наступления последних времен, где размещала исторический момент мысль русских религиозных философов, качественно *различно*. Приход Христа поразили его свидетелей и через апостолов, апологетов, мучеников, проповедников и аскетов затронул все народы ойкумены. Именно тогда и произошло естественное включение как философии (прежде всего платонизма), так и народного мировоззрения европейского крестьянства в грандиозное здание христианской культуры. Само Откровение было настолько острым, что легко подчинило себе мысль и жизнь. В ходе истории и прежде всего в Западной Европе свежесть Откровения постепенно стиралась, а христианская культура смещалась в сторону «Великого Инквизитора» Достоевского. Как высшая форма упадка и охлаждения веры возникла *современная западная философия*, уже в своих истоках — прежде всего номинализм и имманентизм Возрождения — представлявшая собой *кризис*. С распространением радикального материализма и нигилизма этот процесс достиг своего предела. Отбросив Бога как гипотезу, имманентная философия — как идеализм, так и материализм — утратила свое основание и рухнула. Но чтобы обернуть этот процесс вспять и восстановить вертикаль Бога, простой проповеди недостаточно. Она просто не действует. Необходимо новое *откровение*, но не как новая религия, а как обнаружение вечной истины христианства в новых условиях. Это и есть теодицея Флоренского: она представляет собой движение к вечному От-

кровению религии через демонстрацию тупиков современной философии, науки и культуры, что предполагает, однако, новое, свежее и живое *обнаружение* этого Откровения. Это и есть София.

Соловьев, как мы видели, описывал Софию как женский аспект Логоса, не столько как речь, сколько как слышанье. Поэтому, подчеркивает Флоренский, в изображении фигуры Софии наличествует такая деталь, как «слухи» — часть женского головного убора, собирающего волосы над ушами, чтобы не мешать слышать. Философское откровение теодицеи не открывает нового Логоса, не является новым высказыванием. Это *новое слышание* вечной Речи, Бога Сына, Его живое и всецелое приятие. София появляется не для того, чтобы заложить новую Церковь, но чтобы пробудить измерение вечности в Церкви земной. При этом София имеет прямое отношение к философии и науке: она их *преображает* самым активным образом. София — истина, общая для имманентного и трансцендентного, для временного и вечного, для Творца и твари. Поэтому чтобы восстановить расколотую действительность, она возвращает ее не к ней самой, а к ее истоку. В этом и состоит сущность теодицеи Флоренского: Бог доказывает не напрямую из хаотических останков бытия, расчлененного западной наукой и философией, а из особой инстанции — из пространства Софии, которая утверждается как *неразрывное единство философии и религии*, как их совместная интегральная истина. Не религия доказывается с помощью науки, и не наука подчиняется напрямую теологии — София трансформирует, преобразует и *то и другое*, восстанавливая и в мысли, и в образе, и в жизни, и в вере особое *световое* измерение. Поэтому-то деление философии Флоренского на теодицею и антроподицею весьма условно: в обоих случаях все строится на фигуре Софии, которая объединяет аполлоническое измерение с дионисийским, имманентное с трансцендентным, но само такое объединение отражает скорее дионисийский *инклюзивный* Логос. В силу этого философию Флоренского и софиологию в целом следует рассматривать как выражение именно «народного христианства», возведенного к своей кульминации, но сохраняющего всю глубину своей жизненной сакральности. Логос Софии глубинно народный Логос.

Контратака против Модерна

Основа теодицеи Флоренского состоит в том, что он, не колеблясь, соотносит между собой современную философию западноевропейского Модерна с ее концептуальным аппаратом, а равно построенную на ней науку, еще более детализировавшую понятия, термины и эпистемологические конструкции, и православное богословие со всем его богатым интеллектуальным, онтологическим и мистическим содержанием. Именно эту борьбу проиграла христианская мысль в Европе на заре Нового времени, согласившись на статус периферийного института, терпимого секулярным Модерном лишь на тех условиях, что никакого влияния на философскую и общественную мысль и особенно на науку и образование,

са, вначале применяется горизонтально — к восстановлению полноты священного сознания, находящегося в живом и интенциональном мире, где нозмические субъекты образуют траектории и сектора обратной интенциональности, наряду с прямой. Это восстановление крестьянского космоса, гомологичного особому прочтению Платона и особенно неоплатонизма. Но такая реинтеграция и преодоление западноевропейского Модерна с его безысходными тупиками идеализма и материализма, расщепленности и эмпиризма, невозможна без своего рода нового философского «Откровения», которое показало бы релевантность и преображающее могущество той инстанции, на расщеплении которой строится кризис современной философии. В этом и состоит философская эпифания Софии — как для Соловьева, так и для Флоренского. София не склеивает два осколка философского сознания в истоках Нового времени, что противоречило бы вектору истории философии и создавало бы лишь искусственный симулякр. София есть наглядное обнаружение *общего* истока бытия и мышления, данное со своей убедительностью и наглядностью. Однако это возможно только в том случае, если будет восстановлено *трансцендентное измерение*, так как природа Софии не является чисто имманентной — она одновременно и имманентна, и трансцендентна. Поэтому София не просто Премудрость, но Премудрость *Божия*. Ее действительность определена фундаментальным основанием — Богом, который является истинным столпом и утверждением истины. Однако отношение к Богу в начале христианского цикла и в его конце, накануне наступления последних времен, где размещала исторический момент мысль русских религиозных философов, качественно *различно*. Приход Христа поразила его свидетелей и через апостолов, апологетов, мучеников, проповедников и аскетов затронул все народы ойкумены. Именно тогда и произошло естественное включение как философии (прежде всего платонизма), так и народного мировоззрения европейского крестьянства в грандиозное здание христианской культуры. Само Откровение было настолько острым, что легко подчинило себе мысль и жизнь. В ходе истории и прежде всего в Западной Европе свежесть Откровения постепенно стиралась, а христианская культура смещалась в сторону «Великого Инквизитора» Достоевского. Как высшая форма упадка и охлаждения веры возникла *современная западная философия*, уже в своих истоках — прежде всего номинализм и имманентизм Возрождения — представлявшая собой *кризис*. С распространением радикального материализма и нигилизма этот процесс достиг своего предела. Отбросив Бога как гипотезу, имманентная философия — как идеализм, так и материализм — утратила свое основание и рухнула. Но чтобы обернуть этот процесс вспять и восстановить вертикаль Бога, простой проповеди недостаточно. Она просто не действует. Необходимо новое *откровение*, но не как новая религия, а как обнаружение вечной истины христианства в новых условиях. Это и есть теодицея Флоренского: она представляет собой движение к вечному От-

кровению религии через демонстрацию тупиков современной философии, науки и культуры, что предполагает, однако, новое, свежее и живое *обнаружение* этого Откровения. Это и есть София.

Соловьев, как мы видели, описывал Софию как женский аспект Логоса, не столько как речь, сколько как слышанье. Поэтому, подчеркивает Флоренский, в изображении фигуры Софии наличествует такая деталь, как «слухи» — часть женского головного убора, собирающего волосы над ушами, чтобы *не мешать слышать*. Философское откровение теодицеи не открывает нового Логоса, не является новым высказыванием. Это *новое слышание* вечной Речи, Бога Сына, Его живое и всецелое приятие. София появляется не для того, чтобы заложить новую Церковь, но чтобы пробудить измерение вечности в Церкви земной. При этом София имеет прямое отношение к философии и науке: она их *преображает* самым активным образом. София — истина, общая для имманентного и трансцендентного, для временного и вечного, для Творца и твари. Поэтому чтобы восстановить расколотую действительность, она возвращает ее не к ней самой, а к ее истоку. В этом и состоит сущность теодицеи Флоренского: Бог доказывается не напрямую из хаотических останков бытия, расчлененного западной наукой и философией, а из особой инстанции — из пространства Софии, которая утверждается как *неразрывное единство философии и религии*, как их совместная интегральная истина. Не религия доказывается с помощью науки, и не наука подчиняется напрямую теологии — София трансформирует, преображает и *то и другое*, восстанавливая и в мысли, и в обряде, и в жизни, и в вере особое *световое* измерение. Поэтому-то деление философии Флоренского на теодицею и антроподицею весьма условно: в обоих случаях все строится на фигуре Софии, которая объединяет аполлоническое измерение с дионисийским, имманентное с трансцендентным, но само такое объединение отражает скорее дионисийский *инклюзивный* Логос. В силу этого философию Флоренского и софиологию в целом следует рассматривать как выражение именно «народного христианства», возведенного к своей кульминации, но сохраняющего всю глубину своей жизненной сакральности. Логос Софии глубинно народный Логос.

Контратака против Модерна

Основа теодицеи Флоренского состоит в том, что он, не колеблясь, соотносит между собой современную философию западноевропейского Модерна с ее концептуальным аппаратом, а равно построенную на ней науку, еще более детализировавшую понятия, термины и эпистемологические конструкции, и православное богословие со всем его богатым интеллектуальным, онтологическим и мистическим содержанием. Именно эту борьбу проиграла христианская мысль в Европе на заре Нового времени, согласившись на статус периферийного института, терпимого секулярным Модерном лишь на тех условиях, что никакого влияния на философскую и общественную мысль и особенно на науку и образование,

перешедших под жесткий контроль светского государства и канонов Просвещения, она оказывать не будет. С этого момента Церковь встала на путь постепенной капитуляции и адаптации к правилам, устанавливаемым секулярными — чаще всего номиналистскими или рационалистическими — парадигмами, и серьезно к христианским догматам в их оригинальном изложении уже никто относиться не мог. Рухнул сам христианский космос, построенный на античных представлениях (прежде всего суммированных Аристотелем), и вера в посмертное существование души, ангелов и бесов, а также в чудеса, святость и сам факт вторжения божественного начала в мир стала восприниматься «просвещенным человечеством» как «мракобесие», «невежество» и «дикость». Такой порядок вещей вначале приняла католическая Церковь, а затем по мере модернизации и вестернизации русского общества, с эпохи Петра, это стало по умолчанию нормой и для русского православия.

Такой установке отец Павел Флоренский дает решительный бой, ставя под вопрос все фундаментальные положения современной западной философии и построенной на ней науки. Именно поэтому он живо интересуется этой философией и наукой, а также не брезгает оккультизмом и спиритуализмом, которые, на первый взгляд, могут показаться попытками противопоставить Модерну некоторую «духовную» альтернативу. При этом Модерн — в обеих его версиях: и идеалистической, и материалистической — видится отцу Павлу Флоренскому как *совершенное отступление от истины*, фактически, как триумф мысли Антихриста, а оккультизм (который Рене Генон относил к пародии на подлинную сакральную Традицию и называл «неоспиритуализмом»¹) как жалкая и несостоятельная, более того зараженная тем же Модерном, попытка сумбурно и спутанно возражать ему без всякой надежной опоры. Лишь в православном учении Флоренский видит «столп и утверждение истины» и не боится соотнести фундаментальные положения этого учения, равно как и вытекающие логически из него выводы, со всем массивом современной мысли. Таким образом, Флоренский и создает русскую религиозную философию, свободно сталкивая друг с другом фундаментальную онтологию, метафизику и мистику православия и широкий охват модернистской эпистемологии, подрывая монополию Модерна на знание и преодолевая его внутренние ограничения и тупики. При этом и сам Модерн отец Павел Флоренский понимает на удивление глубоко и основательно, уделяя философии и науке Нового времени самое серьезное внимание. *Флоренский не защищает от Модерна, но контратакует его*, выбрав момент очевидного кризиса западноевропейского самосознания, чтобы доказать преимущество христианства, причем не просто как веры, но и как формы познания, как *эпистемы*, как полноценной философии и науки, не только сопоставимых с Просвещением, но

¹ Генон Р. Царство количества и знамения времени.

и далеко превосходящих его. При этом само православие истолковывается Флоренским в духе софиологии, интегрирующей и догматическое богословие, и мистику, и культ, помещая в контексте парадоксального и диалектического Логоса Диониса, выступающего не самостоятельно и тем более не против Логоса Аполлона, но солидарно с ним, дополняя божественную вертикаль трансценденции сакральной горизонтальностью феноменологии.

Антиномии: формулы Логоса Диониса

Важнейшим элементом учения Флоренского является *антиномия*. Хотя он берет этот термин у Канта, он вкладывает в него совершенно иной смысл. У Канта под «антиномиями» понимаются логические противоречия между двумя положениями, которые составляют фундаментальную и неразрешимую проблему для рассудка, при этом способствуя расширению качества и охвата его саморефлексии и самопостижения. Внимание к антиномиям предопределило во многом теории Фихте и диалектику Шеллинга и Гегеля. Гегель поставил принцип «противоречия» (*Widerspruch*) в центре своего учения. Этимологически «антиномия», ἀντινομία — означает «противоречие закону» и по смыслу означает нечто близкое к древнему философскому термину «апория», ἀπορία, то есть «безысходная ситуация», «тупик» или ἀρχαία, «противоречие» (у Гераклита). Для Флоренского именно антиномия и воплощает в себе *сущность познания* таким образом, что она ни логически, ни рационально, ни практически не преодолевается и не снимается, составляя не просто частный случай, где мышление приходит к противоречию с самим собой, но *главный закон мышления* в целом, которое противоречиво в самих своих основах. Нарушение рациональной конструкции является не частным случаем сбоя в структуре рациональности, но основой рациональности как таковой, которая сама по себе отнюдь не является рациональной. В основе мышления лежит нечто, его радикально превосходящее, и эта инстанция, которую рассудок заведомо схватить не может, и представляет собой «столп и утверждение истины», то есть Софию, Премудрость, превосходящую любую мысль и отчасти тождественную «высшему безумию». Видимо именно это имел в виду Николай Гумилев в своих строках:

Там, на высях сознания — безумье и снег¹.

А Плотин, рассуждая о том, как Ум (Νοῦς), второй член его неоплатонической триады, может соприкоснуться с апофатическим Единым (Ἐν), первым членом этой триады, отсылал с метафоре опьянения или потери сознания, что описано Платоном в его диалоге «Пир»². У Платона в рассказе Диотимы Эрос рождается от Поруса (Πόρος — дословно богат-

¹ Гумилев Н.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 11.

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

ства¹), сына Метиды (Μῆτις — дословно мудрости), и Пении (Πενία — дословно бедности, лишенности).

Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали — а еды у них было довольно, — как пришла просить подаяния Пения и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара — вина тогда еще не было, — вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пения, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эроса².

ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡστιῶντο οἱ θεοὶ οἱ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μῆτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπεὶ δὲ ἐδέειπνυσαν, προσαιτήσουσα οἷον δὴ εὐχίας οὐσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος — οἶνος γὰρ οὐπω ἦν — εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἤυδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν ἔρωτα.

Плотин то, что Диотима говорит об Эросе, применяет к Уму (Νοῦς), который происходит из Единого (ἓν), которое выше Ума. Поэтому между Умом и его сверхумным истоком лежит момент опьянения, безумия и особого сверхрационального сна.

Это «высшее безумие» и есть одновременно высшая Мудрость³, которая находится на границе между творением и Творцом. Чисто имманентное сознание является антиномичным потому, что по определению не абсолютно и не совершенно, будучи отражением радикально более высокой — и на сей раз *божественной* — истины. Поэтому кризис западноевропейской философии и обнаружение многочисленных и принципиальных антиномий — как в философии, так и в математике, физике, логике, социологии, антропологии и т. д. — есть *подход к пределу имманентного рассуждения*, который в Новое время возмнил себя чем-то абсолютным и самодостаточным, но постепенно столкнулся со своей собственной противоречивостью и в пределе ничтожностью, что блестяще показал Фридрих Ницше. Флоренский убежден, что дальнейшее движение философии должно заключаться не в попытке несмотря ни на что преодолеть антиномии, но в их *принятии* как фундаментального метода. Необходимо рассматривать антиномии не как доказательства ложности тех систем, где они встречаются и выходят на первый план, но, напротив, принять антиномичность за *критерий* имманентной истины, указывающий тем самым на инстанцию, принадлежащую иному — более глубокому онтологически и гносеологически — уров-

¹ Еще одним значением термина πόρος является «путь», «открытый проход», «отверстие» — откуда «поры», отверстия в ткани, коже или какой-то иной поверхности.

² Платон. Пир. С. 113.

³ Поэтому Порос и назван сыном Метиды, Мудрости.

ню. Именно *крах рассудка есть момент рождения Софии*, первое приближение к твердой основе бытия и сознания, то есть к «столпу и утверждению истины». Если человеческий рассудок антиномичен, то он *нуждается в Боге* и, соответственно, в религии не просто как в допущении изначального творческого импульса, запускающего механизм бытия и мышления (как в деизме), и не как в автономной рациональности природного наличия (как в пантеизме Спинозы), а как в живой и непосредственно данной *софийности*, наделяющей реальность жизнью, смыслом и содержанием.

Флоренский указывает на то, что при таком понимании антиномичности все основные догматы христианства оказываются именно антиномиями — Троица — единосущна, но имеет Три Лица (триединство); в Иисусе Христе две природы, но одна Личность (Богочеловек); Святой Дух неделим и един, но расходится на множество языков невидимого пламени — в Пятидесятнице и в момент крещения каждого человека; Бог Сын умирает и воскресает, воскрешая человечество; Бог невидим и непознаваем, но является праведникам и даже предстает в теле в Боговоплощении; Богородица одновременно и рождающая Мать, и Пречистая Дева и т. д. Эта антиномичность отнюдь не ослабляет значения догм, но в каком-то смысле является признаком их *истинности*, поскольку та истина, в которую не надо верить, делая над собой существенное усилие, не является религиозной. Антиномичность есть свойство софийности и, наоборот, тавтологии и строгое соответствие рассудочным законам и классической логике там, где они встречаются, указывая на ослабление накала духовной жизни. Таким образом, не иррациональность является частным случаем рациональности, но ум — лишь частный случай высшего (священного) безумия. Восхождение от Ума к своему истоку состоит в самопреодолении.

Флоренский применяет это правило не только к мистическим сторонам христианства. Он убежден, что речь идет об особой форме мышления, о православной религиозной философии, которая является основой именно знания — точного и верифицируемого, но построенного на иной парадигме, нежели законы рассудка. Фактически речь идет о выявлении Логоса Диониса как основы самостоятельной и самобытной феноменологической философии, где основным правилом является антиномичность. Эта идея фундаментальна для Флоренского, и в «Столпе и основании истины», и в других своих работах он иллюстрирует это положение тысячами примеров, взятых из самых разных областей знаний — как из религии, так и из науки, как из философии, так и из сферы искусства. Миф, научная формула, законы логики или религиозный догмат — все они могут быть интерпретированы в софиологическом ключе.

В терминах формальной логики в Шестом письме «Столпа и утверждения истины», посвященном проблеме противоречия, Флоренский дает такое определение антиномии:

Антиномия есть такое предложение, которое, будучи истинным, содержит в себе совместно тезис и антитезис, так что недоступно никакому возражению¹.

Используя знаки формальной логики и ее операторов, можно записать это следующей формулой:

$$P = (p \wedge p) \vee V^2,$$

где

P — знак самой антиномии,

p — тезис,

\wedge — знак конъюнкции или логического умножения,

p — антитезис, негация p, его небытие,

V — знак Истины, Veritas.

Если рассмотреть отдельно выражение $p \wedge p$, оно будет означать то, чего нет и не может быть, то есть Ложь, перевернутую Истину $V \rightarrow \wedge$. Это дает следующую формулу:

$$\wedge == p \wedge p$$

Но логическое умножение простого логического противоречия $p \wedge p$, то есть ложного (для рассудка) утверждения, на V (Истину) фундаментально преобразует его онтологический характер, превращая в принципиально *софийное* утверждение. Фактически такова *формула догмата*, который никогда не может быть констатацией имманентной тавтологии. Догмат сообщает каждому элементу наличия и каждому соотношению между такими элементами особое — трансцендентное — измерение, то есть жизнь и смысл. При этом в оптике Флоренского трансцендентность антиномии, представляя собой границу рациональности, не только *отъединяет* тварь от Творца, но и *соединяет* их, поскольку явный сбой рассудка компенсируется актом гносеологического и онтологического озарения, эпоптией ($\xi\pi\omicron\tau\tau\epsilon\lambda\alpha$) высшего таинства, *обнаружением Софии*. Умножение противоречия на Истину и делает ее антиномией, то есть моментом эпифании Софии. И тогда то, что является крахом философии, становится торжеством религии и веры, хотя философия в таком акте не просто упраздняется, но возводится к своему небесному божественному корню. Хайдеггер говорил о содержательном молчании ($\sigma\upsilon\upsilon\eta$ — откуда $\sigma\iota\upsilon\alpha\nu$, умалчивание и «зигетика», Sigetik³), которое не является антитезой Слову, Логосу, но выступает как его апофатический *тайный источник*.

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. С. 141.

² Там же.

³ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938) // Heidegger M. Gesamtausgabe. B. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. S. 78–79.

Так, молчание рассудка становится речью истины¹, охватывающей и рождающей рассудок, а не просто восполняющей по необходимости его ограниченность.

Эти формулы и являются наиболее точным и емким определением Логоса Диониса, который можно назвать «антиномическим Логосом».

Флоренский уточняет природу антиномии:

Смотря на одно и то же с разных сторон, т. е. действуя разными сторонами духовной деятельности, мы можем прийти к антиномиям, к положениям несовместным в нашем рассудке. Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраниаются, но — не рассудочно, а сверх — рассудочным способом. Антиномичность вовсе не говорит: «или то, или другое не истинно»; не говорит также: «ни то, ни другое не истинно». Она говорит лишь: «и то, и другое истинно, но каждое — по своему; примирение же и единство — выше рассудка». Антиномичность — от дробности самого бытия, — включая сюда и рассудок, как часть бытия².

Рассудок сущностно дисконтинуален, его деятельность основана на дифференциации и потом на вторичном объединении или соотношении отдельных элементов. Такая разрывность, по платоникам, есть следствие материальности, которая и есть «множество» (πολλά). В тварном мире единство невозможно. Поэтому «примирения и единства» следует искать *за пределом имманентной космичности*, согласившись не только признать, но и принять антиномичность рассудка и самой тварной природы как их *сущность*. Но из такого признания и особенно из такого *принятия* отнюдь не следует пессимистичного агностицизма и тем более нигилизма, как это происходит в случае современной западной философии, не знающей ничего, кроме рассудочности и имманентности, и более того, построенной на отрицании трансцендентного. Обнаруживая неизбежные противоречия, автономный рассудок приходит к пессимизму и отчаянию. Ярче всего это представлено у А. Шопенгауэра, Ф. Ницше или румынских философов Л. Благи (1895 — 1961) и Э. Чорана (1911 — 1995). Здесь антиномичность представляется лишь как трагический тупик и ничего более. В русской религиозной философии это же положение, напротив, становится источником *вдохновения* и *радости*, поскольку через постулирование границ рассудка как раз и дает о себе знать пред-рассудочное, софийное, догматическое измерение. Смирение имманентного и отказ от гордыни разума открывает путь к Премудрости. Поэтому антиномичность, взятая в смысле Флоренского, есть главный инстру-

¹ «Зигетику» (философию молчания) Хайдеггера можно соотнести с православным исихазмом.

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. С. 147.

мент подлинного познания, единственно адекватной и корректно обоснованной истины.

Однако такая истина не является прямым схватыванием небесных архетипов — как в аполлоническом Логосе в их противопоставлении имманентности. Софийная истина *инклюдивна*, она не делает противоположности взаимоисключающими (как Логос Аполлона — особенно в своем дуалистическом — иранском¹ — выражении), но и не сливает их вплоть до уничтожения (как в Логосе Кибелы, тяготеющем к глишроидному² сплавлению множества в единую гипохтоническую материальность). Дионисийский антиномизм принимает оба полюса противоречия в своих онтологических кругах, помещая их синтез (но не снятие, как у Гегеля, который размещает противоположности — тезис и антитезис — на одном уровне, а синтез сводит исключительно ко времени, а значит, к истории) на иной уровень бытия — в сферу «умного безумия» или *docta ignorantia* Н. Кузанского³ (1401 — 1464). Так происходит *coincidentia oppositorum*, совпадение противоположностей, к которому Флоренский подчас обращается как к философской иллюстрации антиномичного мышления.

Здесь следует сделать одно замечание. Тезис Кузанского о «совпадении противоположностей»⁴ (*coincidentia oppositorum*) по форме слишком сближается с кибелическим упразднением различия на имманентном уровне⁵. Космическая дробность преодолевается лишь после преодоления *верхней границы рассудка*. В самом имманентном нет никаких уровней, где возможно было бы обрести непротиворечивость и единство истины. У Кузанского совпадение противоположностей происходит в Боге, но само выражение *coincidentia oppositorum* никакой отсылки к трансцендентности не содержит, и более того, дает основания предположить, что речь идет о чем-то сходном с субстанциализмом и пантеизмом в духе позднейшей философии Спинозы. В типологии режимов воображения⁶ постулирование имманентного единства имманентной субстанции, то есть собственно материализм или материалистический витализм, интерпретируется как «мистический ноктюрн», где доминирует глишроидное начало, то есть «склеивание» множества в единую нечленораздельную массу, которая и представляет собой субстанцию Великой Матери, *онтологию Кибелы*. Это несоответствие пронизательно заметил французский философ, последователь Хайдеггера и крупнейший специалист по платонизму в исламской мистике Анри Корбен (1903 — 1978), который в юности слушал в Со-

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

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

³ Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1979 — 1980.

⁴ Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

⁶ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

рбонне лекции другого софиолога — ученика и последователя Павла Флоренского — отца Сергия Булгакова. Корбен обращает внимание на двусмысленность выражения *coincidentia*, предполагающего безраздельное слияние полюсов без сохранения их особенностей и идентичностей. Именно это и реализовалось в теориях основателей научного мировоззрения Нового времени, таких как Галилей (1564 — 1642), Ньютон (1642 — 1727) и т. д., которые применили идеи Кузанского к материи и заложили основы Модерна с его доминанцией Логоса Кибелы. Чтобы избежать этого, Корбен предлагает термин *complexio oppositorum*, «сплетение противоположностей», что точно соответствует пониманию Флоренским антиномий. В «сплетении», «комплексности»¹ полюса антиномий и сохраняют свое отличие, и обобщаются вспышкой сверхрассудочной Софии. Показательно, что к такой же формуле приходит крупнейший политический философ Карл Шмитт (1888 — 1985) в обосновании католического учения применительно к сфере Политического². Именно *complexio oppositorum* или антиномичность в том виде, как ее точно и одновременно гибко трактует Флоренский, и является наиболее емким определением Логоса Диониса.

От теодицеи к антроподице: голос тишины

Если «Столп и утверждение истины»³ и, соответственно, теодицею сам Флоренский считал начальным основанием своей философии, то серия поздних текстов под общим названием «Философия культа»⁴, прочитанных в виде цельного курса лишь после краха Российской Империи в 1918 году, равно как и ряд других сочинений («У водоразделов мысли»⁵, «Иконостас»⁶ и т. д.), были в его глазах завершением и финалом интеллектуального пути. Сам он делил философию на теодицею, «оправдание Бога», и антроподицею, «оправдание человека», что описывает Софию с двух сторон — в отношении к нетварному Божеству и в отношении к имманентному человечеству. Но той строгой симметрии, какую представлял себе Флоренский, ему в полной мере отразить не удалось, так как «восхождение к Богу» и «нисхождение к человеку», неоплатонические *πρόοδος* и *ἐπιστροφή* настолько тесно переплетены (а это и есть изначальное значение термина *com-plexio*, где основа *plexio* от глагола *plectere* и индоевропейского корня **plek-* означает «плести», «плетение»), что требуют постоянной смены точек зрения. Это соответствует

¹ Morin E. L'Intelligence de la complexité. P.: l'Harmattan, 1999.

² Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.

³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи.

⁴ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антроподицеи).

⁵ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000.

⁶ Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

глубокой истине Гераклита, которого Флоренский считал вершиной антиномичной философии раннего периода:

Путь вверх-вниз один и тот же¹. ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή.

Поэтому намеченную самим Флоренским дуальность своего творчества проследить трудно, как трудно обосновать в процессе дионисийского философствования позицию самого мыслящего — где он остается в контексте имманентного размышления, а где уже — под влиянием присутствия Софии — начинает мыслить недуально, с позиции невозможных для классической рациональности цельности и единства. Такое софийное мышление и есть *философское пророчество*, в отличие от пророчества религиозного не создающее новый текст, то есть не сообщающее прямое указание трансцендентного Логоса, но погружающееся (и погружающее) в стихию слышания, которая и составляет «зиготику», а также таинство исихазма и, как мы видели, специфику славянского отношения к речи. Такое софийное слышание есть особенность именно русской — славянской — философии, не столько говорящей, сколько слушающей, не столько подчиняющей своей мысли себя и мир, сколько самих себя и весь мир приводящей к внимательному вслушиванию в шепот божественной Премудрости, в неслышное дуновение Святого Духа, о котором в истории святого пророка Илии говорится как о «гласе холода тонка». Весь фрагмент звучит так:

И вошел он там в пещеру и ночевал в ней. И вниде тамо въ пещеру, и вселѣся въ ней. И вот, было к нему слово И сѣ, глагольъ Господень Господне, и сказал ему къ немѹ и рече: чтѣ ты Господь: что ты здѣсь, здѣ, Илиѣ? Илия?

Он сказал: возревновал я о Господе Боге нѹя поревновѣхъ по Саваофе, ибо сыны Из-Господѣ [бѣзѣ] вседерраилевы оставили завет житѣли, яко оставиша Твоѣ, разрушили Твои тѣ сынове Израѣилевы: жертвенники и проро-олтарѣ твоѣ раскопаша, ков Твоих убили ме-и прорѣки твоѣ избѣша чом; остался я один, но оружіемъ, и остѣхъ азъ и моеѣ души ищут, что-едѣнъ, и ищутъ души моеѣ изъѣти ю.

καὶ εἰσῆλθεν ἐκεῖ εἰς τὸ σπήλαιον καὶ κατέλυσεν ἐκεῖ καὶ ἰδοὺ ῥῆμα κυρίου πρὸς αὐτὸν καὶ εἶπεν τί σὺ ἐνταῦθα Ἡλίου καὶ εἶπεν Ἡλίου ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μόνωτατος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου λαβεῖν αὐτήν

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 204.

И сказал: выйди И рече: изыди утро и стань на горе пред ли- и стáни предъ Господемъ Господним, и вот, мѣ въ горѣ: и сѣ, мимо Господь пройдет, и боль- пойдеть Господь, и дѣхъ шой и сильный ветер, великъ и крѣпокъ раздирающий горы и зоряя горы и сокрушаа сокрушающий скалы каменеіе въ горѣ предъ предъ Господомъ, но не Господемъ, [но] не въ в ветре Господь; после дѣхъ Господь: и по дѣхъ ветра землетрясение, но трѣхъ, и не въ трѣхъ Го- не в землетрясении Го- сподь: и по трѣхъ огонь, сподь; после землетря- и не во огнѣ Господь: сения огонь, но не в огне и по огнѣ гласъ хлада Господь; после огня вея- тонка, и тамо Господь. ние тихого ветра, [и там Господь]¹.

καὶ εἶπεν ἐξελεύσῃ αὐρίον καὶ στήσῃ ἐνώπιον κυρίου ἐν τῷ ὄρει ἰδοὺ παρελεύσεται κύριος καὶ πνεῦμα μέγα κραταῖον δι- αλῦον ὄρη καὶ συντρίβον πέτρας ἐνώπιον κυρίου οὐκ ἐν τῷ πνεύματι κύριος καὶ μετὰ τὸ πνεῦμα συ- σσεισμός οὐκ ἐν τῷ συσει- σμῷ κύριος καὶ μετὰ τὸν συσεισμόν πῦρ οὐκ ἐν τῷ πυρὶ κύριος καὶ μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὐρας λεπτῆς κάκεϊ κύριος.

В выражении «φωνὴ αὐρας λεπτῆς» — «гласъ хлада тонка» содержится прямое указание на природу Софии. В Острожской Библии это выражение переведено как «гласъ свѣта тонка», где слово *αὐρα* взято ближе к изначальному индоевропейскому значе нию — от индоевропейской основы *h₂éwsrǵh₂ — «утренний воздух», и да же «восход» и «воздух». Но связь с восходом, с утренней зарей, с Авророй оправдывает и более древний русский перевод — «свѣтъ». На иврите это выражение קול תמידי (qōl d' tamá daqà) дословно означает «голос тонкой тишины». Таким образом, в ивритском оригинале мы имеем указание не на свет, не на «легкий ветер», но именно на «голос тишины» (qōl d' tamá). Это и есть фундаментальная антиномия (главный закон «зиготики»). «Голос тишины» — это Логос Софии, Логос русского философского пророчества, состоящего, скорее, в интерпретации несказанного, в герменевтике умолчания, в дешифровке тайнства, нежели в провозглашении какого-то эксплицитного знания или в создании теории.

В контексте вслушивания строятся и теодицея, и антроподицея Флоренского, уточняя друг друга и постоянно меняя позиции, чтобы подойти к центральной точке философии — к самой Софии. Антроподицея означает лишь уточнение теодицеи, а не нечто отдельное и самостоятельное. Человек, с софийной точки зрения, не есть только имманентное разумное телесное существо, каким его мыслит философия Нового времени. Это лишь один из полюсов его структуры. Вторым же полюсом является его умая, богоданная световая душа, которая не просто переживает смерть тела, но и еще при жизни соучаствует особым образом в вечности, которая является ее истинным корнем. Грохот мира — огонь и землетрясение в видении Илии — заглушает собой шепот Софии. И кажет-

¹ Третья книга Царств. 19: 9–12.

ся, что мир и человек состоят из страстей, сотрясений и палящей стихии движения и жажды. Но такой человек, если бы он был исключительно таким, — чисто имманентным, — не подлежит «оправданию». К нему антроподицея не применима. Антроподицея начинается с распознавания «голоса тишины», который звучит в сердце человека. Это тайный, практически неслышимый зов души, прорывающийся сквозь рев имманентного космического наличия. Но именно в нем следует искать начала философии, истину и обоснование человека. Однако «голос тишины» не принадлежит человеку как его собственность. Напротив, это человек может, если выберет, быть (стать) собственностью Того, Кому принадлежит этот голос. В «голосе тонкой тишины» — Господь. Поэтому антроподицея имеет смысл лишь в контексте теодицеи. Но верно и обратное — теодицея достигает кульминации именно в творении человека как софийного существа по преимуществу. Вся тварь, начиная с ангелов до самых последних былинки и частиц вещества, имеет софийное измерение. Высшим же сосредоточием софийности является человек в своей фундаментальной антиномичности, двухполюсности, в своей выбирающей и мыслящей свободе, в своей внутренней и внешней борьбе с самим собой.

Культ и сакральность

В «Философии культа» Флоренский доводит свою мысль до совершенства выражения. Основной идеей этих лекций становится *апология сакральности* как главного смыслового средостения всего человеческого и космического бытия. Сакральность — это и есть изначальная софийная онтология, то есть не заброшенность мира после изначального импульса творения, а насыщенность всех его элементов тайным присутствием Божества, которое наличествует во всем («иже везде сый и вся исполняя») — говорится в тропаре Святому Духу), сохраняя, однако, полностью свою трансцендентность. Софийность мира есть его нераздельное и неслиянное сочетание (сплетение, *complexio*) с Богом, не нарушающее отдельности двух онтологий — божественной (нетварной) и космической (тварной). Бог мыслим и без мира, но мир немислим без Бога. Однако мысль Бога о мире, который является временным, в каком-то смысле есть всегда — даже когда мира еще (или уже) нет. В этом и есть Премудрость Божия. Мысль Бога о временном не может быть временной сама по себе, потому что Бог вечен. Следовательно временно лишь бытие мира — его наличность, тогда как смысл его в каком-то измерении вечен. Творение ограничено, но его замысел — нет. А значит и Промысел о мире может существовать и без самого мира, он *важнее*, чем мир.

Именно в этом и состоит антроподицея — в утверждении сущностной сакральности человека и мира, корень которых в Промысле, в мысли Бога. Если человек слышит это сквозь временность наличия, он сам

причащается к Промыслу о самом себе, становится софийным, становится Софией, ее интегральной частью.

Сакральность мира Флоренский сводит к центральному для антропологии понятию — культ. Латинский термин *cultus*, напоминая Флоренский, происходит от глагола *colere*, означавшего изначально «обрабатывать землю», «пахать», «возделывать». Для нас чрезвычайно важно, что в основе главного термина философии позднего Флоренского лежит термин из крестьянского оборота, означающий собственно «земледелие». Культ — это прежде всего крестьянский образ жизни, возведенный в статус религиозного комплекса трансцендентной религией. Теперь становится более понятным обращение Флоренского в «Общечеловеческих корнях идеализма»¹ к примерам крестьянского мировоззрения. Крестьянское мировоззрение является сакральным по преимуществу, а религиозный культ есть разрешение этой органической сакральности в высшем богословском синтезе — вначале в «отвлеченной» философии платонизма, а затем — как кульминация сакральности — в откровении христианской Церкви, в Иисусе Христе и всей совокупности православного учения, которое представляет собой совершенную полноту сакральной мысли. Культ не просто часть религиозной практики, это ее преобразующее философское средоточие. Именно в сакральности культа друг с другом встречаются Небо и Земля, Бог и человек, дух и плоть, созерцание и действие, вечность и время. И очень важно, что именно культ — а не отвлеченное богословие (как в теократической утопии или в перевернутом тоталитаризме Великого Инквизитора) и не рационализм или прямое действие (как в философии Нового времени) — ставится Флоренским в основании всей его философии. Это кульминация дионисийского Логоса, утверждающего изначальность центра, а не верха и не низа онтологии. Культ — это сердце религии и философии, более того, это сердце человеческой жизни, ось антропологии.

Культ как сакральность включает в себя не только священнодействие, мистерии и обряды, но и все остальные стороны жизни. Органическое крестьянское бытие — род, труд, свадьба, семья, рождение и смерть, праздники, песни, танцы и предания — есть продолжение культа. Человек сам по себе есть часть культа; все что он делает в жизни, есть символические и ритуальные элементы культа. Из культа Флоренский выводит и богословие как отвлеченное созерцание, и развитие науки и техники в современном мире. Он пишет:

С другой стороны, аналогичным путем выветривания религиозного смысла возникает техника. Обряд, будучи всеобъемлющим удовлетворением всех потребностей человека, содержит в себе и утилитарный момент. Этот-то момент, лишаясь своего духовного смысла, как некий остаток от возгонки, дает в истории экономику, хозяйство с утилитарной его

¹ Флоренский П.А. *Общечеловеческие корни идеализма*.

стороны понимаемое, технику. О понятиях науки нужно говорить, как о продуктах *распада*: обряд распадается на смысл и на вещь. Параллельно выделению из обряда смысла происходит и выделение вещи-орудия. Рост материальной техники параллелен росту рассудочного жизнепонимания, ибо оба процесса — на самом деле *один* процесс, а именно — процесс распада религии. Отсюда понятно, почему появление техники и науки кажется разрушающим феургию: на самом деле и та, и другая суть признаки происходящего распада: наука — наподобие углекислоты и пара, а техника — наподобие золы при горении. Как глина и песок возникают от разрушения гранита, так наука и техника растут на счет феургии, путем ее разрушения, и тогда феургия суживает свое всеобъемлющее значение до *обряда* в узком смысле слова, — до кристаллического зародыша целостной жизни¹.

Из распада религии в Новое время и появляются идеализм (смысл) и материализм (вещь), являясь в обоих случаях следствием десакрализации. Показательно, что Новое время совпадает с резким понижением роли крестьянства в общественной и экономической системе, а в России и странах Восточной Европы это проявляется в закреплении крестьянства и его объективации². Удар по культу, по единству религиозного — софийного — начала приходится не только на Церковь, но и на *крестьянство* как на экзистенциальную опору сакрального мировоззрения. Скептический распад культа упраздняет одновременно и небесных ангелов, и земных духов, и вера в «невидимых существ» христианского вероучения в эпоху Просвещения кажется столь же нелепой, как и вера крестьян в домовых, леших и русалок. Мир земледельца и его верования — часть сакральной софийной Вселенной. И он рушится вместе с этой Вселенной — как ее имманентное основание. Живое богословие теряет почву под ногами, постепенно иссушаясь до «деизма» и «идеализма», а живой Бог — становится «личным богом» (каузальной гипотезой) абстрактной рационалистической философии.

Утрата живого культа — сакральности — есть изъятие из религии ее сердечной составляющей.

Следует обратить внимание и на более глубокую этимологию термина *солеге* (откуда «культ»). Он восходит к индоевропейской основе **k^wel-*, означавшей «колесо», «круговое движение». Таким образом, мы имеем здесь прямую отсылку к *символизму колеса* в его сакральных истоках. В другом томе «Ноомахии»³ мы показали, что символ колеса является центром изначальной и фундаментальной *индоевропейской идентичности*, охватывая собой как солнце, так и карту-календарь, служащие основой для всех сакральных, религиозных, мифологических, обрядовых и политических комплексов, систем и интерпретаций. Отсюда вытека-

¹ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). С. 76.

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

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

ет значение круговых движений — как в сельских танцах и играх, так и в церковных обрядах, обхождении алтаря, храма и крестных ходах. Платон считал, что обряды хороводов, круговых замкнутых движений, являются средством теургического призвания богов. В «Законах» он пишет:

Те же самые боги, о которых мы сказали, что они дарованы нам как участники наших хороводов, дали нам чувство гармонии и ритма, сопряженное с удовольствием. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хороводами, когда мы объединяемся в песнях и плясках. Хороводы (хорούς) были названы так из-за внутреннего сродства их со словом «радость» (χαράς)¹.

ἡμῖν δὲ οὓς εἶπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτάς δεδόσθαι, τούτους εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἐνρυσθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἰσθησὶν μεθ' ἡδονῆς, ἥ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, ὥδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας, χορούς τε ὀνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα.

Платон предлагает разделить хороводы на три категории по возрастам — первый детский, второй для юношей и девушек, а третий для взрослых людей. В этом круговом движении и состоит культ и культура, как производная от культа. В философии Ф. Шляйермахера² (1768—1834) и В. Дильтей³ (1833—1911) обосновали герменевтику как движение по кругу вокруг изучаемого предмета, о котором изначально нельзя знать ни как о целом, ни как о частях, и то и другое, согласно герменевтике, следует постигать через многократные повторения мыслительных вращений. Этот же подход к мышлению как к круговому, культовому обращению философского сознания признавал и практиковал М. Хайдеггер.

Показательно, что практика пахоты также представляет собой движения в двух противоположных направлениях, что было запечатлено в греческом письме бустрофедон (от βοῦς — «бык» и «στρέφω» перевод), и в целом в письме, где с необходимостью наличествует перевод строки, возврат, своего рода энантиодромия. Пахота — это трудовой хоровод, вращательное движение, возделывающий творящий обход Земли, подготовка ее к оплодотворению небесным семенем. Не случайно зерно (хлеб) играет центральную роль в христианском культе — в таинстве евхаристии.

Формула SIN, дуальность ипостаси и сущность

Центральность культа и его синтетическую структуру Флоренский развивает через условную формулу SIN, с помощью которой он иллю-

¹ Платон. Законы // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 101.

² Шляйермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004.

³ Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1—4. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000—2001.

стрирует сущность философии культа. Эта формула складывается из трех букв, обозначающих три фундаментальных концепта:

S — Sacra, то есть сакральность, сам культ;

I — Instrumenta, орудия культа, его практическое измерение, получившее самостоятельное бытие в предметах культа;

N — Notiones, понятия и концепты, построенные на основании культа и получающие самостоятельное значение в богословии (шире, в мифологии, если брать дохристианские и нехристианские культы).

Область I охватывает все типы практик, развившихся из культа и получивших автономное значение, то есть *хозяйство*. Область N — совокупность чисто теоретических знаний и представлений — гносеология, мировоззрение. А область S содержит в себе и I, и N в качестве изначального единства, соответствующего как раз сути Софии. София есть сакральность, Sacra, сам культ в его глубинном онтологическом и гносеологическом единстве.

Базовой формулой, поясняющей философию культа, является следующая:

$$I \leftarrow S \rightarrow N^1$$

Мировоззрения и наука, теория и практика развиваются из конкретности и одновременно из высшей осмысленности культа. В культе в качестве антиномий и I, и N имеют свое обоснование и свою жизнь. Но распад сакрального мировоззрения и выделение I и N в самостоятельные сферы наносит обоим областям необратимый урон. Практика становится бессмысленной и подчиняет своей материальной логике все человеческое внимание, все жизненные силы. Теория же превращается в сухую абстракцию, переставая влиять на что бы то ни было. При полной утрате сакрального мировоззрения отношения между I и N приобретают *антагонистический* характер, а единственным их сочетанием является утилитаризм: хозяйство подчиняет себе мысль, ставя науку на службу технике и конкретным материальным интересам, а теоретические знания пытаются продать себя хозяйственникам, идя на любые компромиссы, затребованные заказчиками или просто держателями политической власти, которая в свою очередь основывается на господстве над «орудиями производства» — либо в форме капитализма, либо в форме социализма, где правящим субъектом выступает государство, чья власть также основывается на чисто материальных критериях. Так, распад S провоцирует прямое столкновение Логоса Аполлона (автономное N) с Логосом Кибелы (автономное I), что при элиминации Диониса, вынесении его за скобки, его гибели приводит рано или поздно к победе материализма.

Современный мир основан на исчезновении S и на триумфе I (технический прогресс) и подчиненной ему в целом области N (теоретическое

¹ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). С. 61.

научное знание и современная философия). Это и есть кризис Запада и триумф нигилизма. Выхода из этого противоречия нет, поскольку ни в области I, ни в области N, взятых по отдельности и даже совокупно, нет и не может содержаться удовлетворительного решения. Как только S исчезает, дальнейший упадок неминуем. И это не просто кризис мысли, это также *кризис реальности*, то есть вечно-телесной стороны мира. Без S рушится человек и Вселенная, поскольку утрачивается связь с их онтологическим корнем.

Отсюда вывод: *только софиология как область S, как зона живого сакрального культа способна восстановить истинные пропорции, кардинально нарушенные западноевропейским Модерном*. Таким образом, философия культа становится не просто исторической реминисценцией или способом этиологического объяснения природы кризиса человечества, но и программой для будущего, сотериологическим маршрутом новой мысли. Исток этой мысли — в русском народе и в его тайном Логосе, который благодаря софиологии становится в ключевой момент русского историала явным.

Развитие формулы SIN приводит Флоренского к чрезвычайно важным философским выводам. Обращаясь к фундаментальным понятиям тринитарного богословия и к классической православной диафизитской христологии, он предлагает общую парадигму для рассмотрения как нетварного Божества, так и тварного мира через пару *ипостась* и *сущность*. Греческий термин *ὕποστασις* дословно означает «то, что стоит (находится) под» и соответствует латинскому *subjectum* или *persona*. У этого понятия существует множество толкований, но Флоренский, следуя классической богословской традиции, толкует его как *Лицо*. Лицо — это кульминация сознательного начала, пребывающего в принципиальных отношениях с другим Лицом (или Лицами), а также с тем, что Лицом не является. То, что не является Лицом, и что представляет собой структурный антитезис, Флоренский, снова в контексте богословия, называет *сущностью*, *οὐσία*. Ипостась (*ὕποστασις*) определяет личностное осознанное бытие, *парадигмальный субъект*, а сущность-усия (*οὐσία*) — безличностное или предличностное наличие, *парадигмальный объект*. Соответственно, ипостась представляет собой область N (*Notiones*), а усия — область I (*Instrumenta*).

В троическом богословии фундаментальным положением — догмой — является наличие в Божестве Трех Лиц (ипостасей) и единой усии, поэтому *Троица* называется *Единосущей*. Бытие всех Трех Лиц едино, но сами они между собой различаются по ипостасям. Так строится самая фундаментальная из антиномий — Триединство. Постигание этого Триединства невозможно, но корень и этой высшей из антиномий может быть определен как S (*Sacra*), что и выражено в ангельском славословии «Свят, свят, свят Господь Саваоф». Слова «свят», «святой» и есть признание «сакральности» Бога, в которой сверхразумным обра-

зом Троичность и Единство обнаруживают свое *complexio oppositorum*. Поэтому формула $I \leftarrow S \rightarrow N$ предстает здесь в виде:

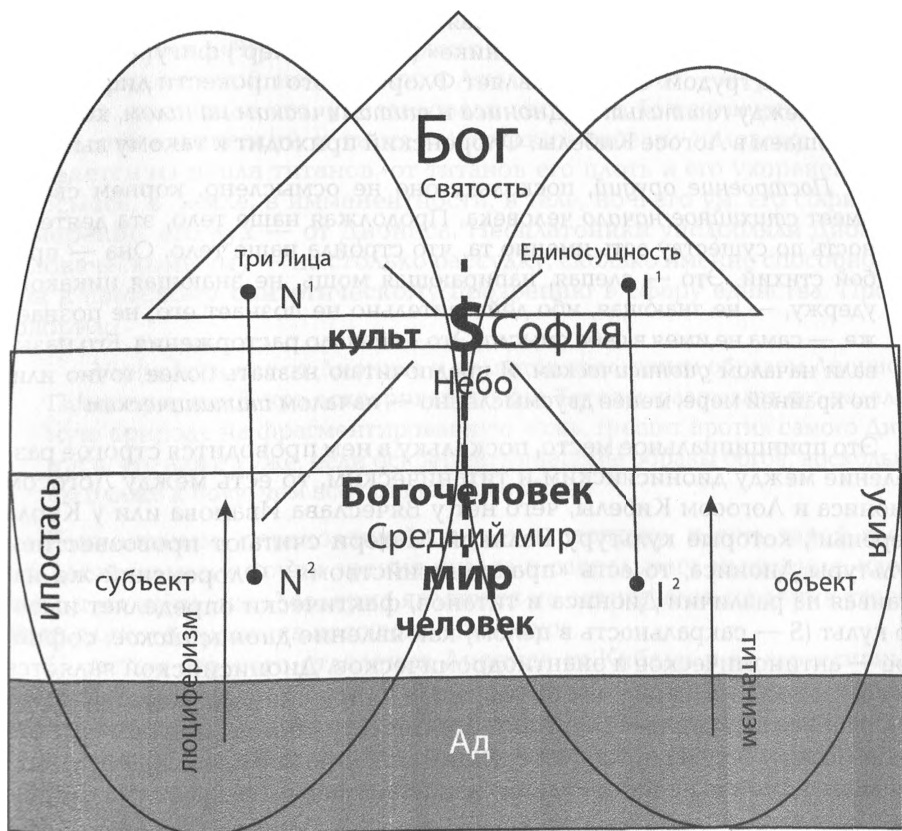
$$I \text{ (Единое бытие, усия)} \leftarrow S \text{ (Святость)} \rightarrow N \text{ (Три Лица, ипостаси)}$$

При переходе к тварному миру эта парадигма продолжает действовать, но тварные модусы меняют свое значение. Прежде всего это затрагивает усию. Божественное бытие едино. Это главное положение и монотеизма, и неоплатонической философии, утверждающей Единство, Единое ("Εν) высшим пределом метафизики. Тварное бытие, напротив, дробно, раздельно. Попадая в тварный мир, все архетипы и идеи рассеиваются по множественному полю. Эта множественность (πολλά) и определяет имманентность, тварность. Пределом множественности является материя, телесность. Поэтому усия в Боге значит единство, а в мире — множественность. Все то, что оказывается в тварном мире, подпадает под закон имманентного бытия — то есть множественности. Это затрагивает все уровни творения — от небесных до inferнальных. На Небе несметное множество духовных умов, ангелов, а также мириады святых. Их космическими символами являются звезды и светила. На противоположном полюсе — ад, населенный множеством бесов и грешников. Между ними на Земле множество людей, зверей и предметов. Чтобы быть в зоне твари, надо быть *множественным*: таков закон соотношения двух метафизических областей — нетварного Божества и тварного мира. Поэтому между бытием Бога и бытием твари снова возникает антиномия — Единого и многого. Так, I может быть представлено в виде вертикали, где высшим полюсом является нетварное бытие Бога, нижним — тварное бытие мира, а между ними — собственно *инструмент культа*, то, с помощью чего Божественное взаимодействует с земным. Так, культ (Sacra) стоит в этой оси между I¹ и I², если под I¹ понимать божественное бытие, а под I² — тварное бытие. Культ оказывается в таком случае опосредующей инстанцией между двумя модусами онтологии, образуя собой центр усийной оси. Эта ось в каком-то смысле есть полное поле онтологии, градуальное пространство парадигмального объекта.

Аналогичная картина применима и к области N — субъекта. В Боге только Три ипостаси, а в тварном мире их бесчисленное множество. Между субъектами мира и высшими ипостасями Божества также можно наметить ось с полюсами N¹ и N², где снова в центре будет располагаться S. Это яснее всего видно в таинстве крещения. Третье Лицо Пресвятой Троицы Святой Дух в момент таинства крещения, опускаясь на каждого из крещаемых, разделяется на множество языков невидимого пламени, как ранее это было при нисхождении на апостолов в Сионской горнице в Пятидесятницу. Тварные личности устанавливаются небесной осью N¹ — N², где снова центром является культ — таинство крещения. Некрещеный человек в этом смысле представляет собой аберрацию субъектности, то есть *несвятого субъекта*, чьи связи с истоком ипостас-

ности прерваны, нарушены или как минимум остаются в потенциальном, неактуализированном состоянии.

Так возникает тварная антиномия уже между двумя внутрикосмическими областями — субъектом и объектом N^2 и I^2 . Культ, София как S есть средостение всех осей, сводящее воедино все возможные отношения и по горизонтали, и по вертикали. Так образуется *третья ось*, по которой и осуществляется антроподицея, и по которой, в обратном направлении, складывается теодицея. Эта средняя ось и есть софийная онтогносеология, суть сакрального мировоззрения. Здесь и автономная субъектность (в пределе люциферизм, гордыня), и автономная объектность (титанизм) мира оказываются преодоленными Богочеловеком и его Церковью, то есть особой инстанцией, не снимающей противоре-



Онтогносеологическая схема П. Флоренского

чий ни горизонтальных, ни вертикальных, но умягчающей их в особом жертвенном, молчаливом и преображающем акте светового таинства.

Приближение к трем Логосам

В «Философии культа» Флоренский вплотную подходит к тому, чтобы сформулировать модель трех Логосов, на которой строится Нооматия и ноология. Размышляя о происхождении из распавшегося культа автономной техники — механицизма, позитивизма и материализма, — а также об одержимости научно-техническим прогрессом, Флоренский прикладывает это явление к культурологической дихотомии Аполлон/Дионис, которую, вслед за Ницше, развивал и исследовал друг Флоренского поэт и философ Вячеслав Иванов¹. Если отвлеченный рационализм и «идеализм» могут быть соотнесены с Аполлоном как «верхняя» составляющая сакрального синтеза, становящаяся автономной в ходе распада культа, то к «раскрепощенной технике» (О. Шпенглер²) фигура Диониса применима с трудом. Это заставляет Флоренского провести дифференциацию между *гештальтом* Диониса и *титаническим началом*, которое мы обобщаем в Логосе Кибелы. Флоренский приходит к такому выводу:

Построение орудий, поскольку оно не осмыслено, корнем своим имеет стихийное начало человека. Продолжая наше тело, эта деятельность по существу есть именно та, что строила наше тело. Она — прибор стихий. Это — слепая, напиральная мощь, не знающая никакого удержу, — не знающая, ибо действительно не познает его, не познает же, — сама не имея в себе смысла. Это — начало расторжения. Его называли началом дионисическим. Я предпочитаю назвать более точно или, по крайней мере, менее двусмысленно — началом титаническим³.

Это принципиальное место, поскольку в нем проводится строгое разделение между дионисийским и титаническим, то есть между Логосом Диониса и Логосом Кибелы, чего нет у Вячеслава Иванова или у Карла Кереньи⁴, которые культуру Великой Матери считают провозвестием культуры Диониса, то есть «прадионисийством»⁵. Флоренский же настаивая на различии Диониса и титанов, фактически определяет именно культ (S — сакральность в целом) как явление *дионисийское*, *софийное* — *антиномическое* и *энантиодромическое*. Дионисийской является не восставшая имманентная плоть, гипохтонические могущества, освободившиеся в Модерне и свергшие олимпийских богов аполлонического Неба, но живой культ, предшествующий делению на «идеализм» и «материализм». Дионис не материальная имманентность. Он есть сама София.

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.

² Шпенглер О. Закат Западного мира.

³ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). С. 132.

⁴ Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни.

⁵ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство.

Он есть культ и *двуединая сущность культа*. Если бы сам Флоренский или его последователи продолжили развитие этой мысли, они рано или поздно пришли бы к трем Логосам, как это произошло в нашем исследовании — «В поисках темного Логоса»¹, где, как раз пытаясь обосновать *парадигму философии Диониса*, мы пришли к выводу о принципиальном отличии «темного Логоса» Диониса от «черного Логоса» Кибелы². И хотя этого не произошло, именно прочтение Флоренского и софиологии в целом — от Соловьева до Булгакова и Бердяева как ярчайшего примера Логоса Диониса — приблизит нас к пониманию главного содержания его послания.

Модерн — это торжество *титанического* начала. Этот вывод Флоренского полностью совпадает с глубоким анализом титанизма современности у Эрнста Юнгера³ (1895—1998), и особенно с интерпретацией феномена техники у его брата Фридриха Георга Юнгера⁴ (1898—1977). Логос Диониса не просто совпадает с титанизмом, но является его *анти-тезой*. Однако иной, нежели Логос Аполлона. Дионис — жертва титанов, которые, растерзав его, унаследовали часть его божественного бытия. Таков онтологический и гносеологический генезис человека: человек рождается из пепла титанов, от титанов его плоть и его укорененность в космосе, в Земле, в имманентности, в теле, но а его ум, его софийное измерение, его дух — от Диониса. Неоплатоники уподобляли Диониса человеческому уму — не столько рассудку, сколько именно способности ума к световому синтетическому прозрению в сферу единства. Прокл говорил:

Ум (νοῦς) в нас от Диониса и является подлинным образом Диониса. Поэтому всякий, кто оскверняет его как Титаны, разрывает его неделимую природу на фрагментированную ложь, грешит против самого Диониса, что даже хуже, если осквернить внешние образы богов, поскольку ум ближе к богу, чем все остальное вообще⁵.

Рационализм, переходящий от ума к рассудку, и есть такой грех, а следовательно, с точки зрения культа и сакрального мышления, идеализм и материализм Модерна являются не антитезами, но двумя сторонами единого процесса *восстания титанов*.

С учетом строгого отделения Диониса от Кибелы и ее агрессивных наступательных форм в виде титанических могуществ становится более понятной антроподия: оправдание человека есть *оправдание Диониса*, то есть софийной инстанции — промежуточной между нетварным Божеством и материальностью мира.

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

² См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

³ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000.

⁴ Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2003.

⁵ Proclus. On Plato's Cratylus. N. Y.: Cornell University Press, 2007. P. 78.

Описывая феномен титанического, Флоренский уточняет:

Титаническое — это значит из Земли выросшее. Титаны — чада Земли. Выросшее — оно эманативно, оно истекло из существа. Поэтому — *безлико*. Оно вечно алчет, вечно напирает, вечно бунтует.

А мы, Титаны, знаем лишь вины
Ярем извечный, да горючий пламень,
Снедающий, злокозненный, голодный,
Да Матери голодную тоску...¹

Здесь в строках Вячеслава Иванова, приводимых Флоренским, ясно видна связь титанов с Великой Матерью Кибелой — «Матери голодная тоска». Далее столь же пронизательно Флоренский соотносит титанизм с морской стихией — с талассократией² и Атлантидой.

Как волнородительная пучина морская, вечно бьется оно, начало титаническое, о прибрежные скалы, — его сжимающие, — восстает, и еще, и еще. Бессмысленно восстает, ибо вообще нет в нем самом смысла. Титаническое можно подавлять, но его не подавить; неусыпно бунтует оно против всякой грани, против *υβος*:

Мы выи не клоним
Под иго Атланта,
Но мятежмся нивами змей;
И ропщем, и стонем
В берегах адаманта, Прометей!³

Безликое — это чистая *мощь*, в которой — начало вещей; это — рождающая бездна; это — слепой напор⁴.

Титаническое являет себя тогда, когда Дионис — культ — растерзан, а из его распавшегося синтеза, антиномически и софийно сдерживавшего собой могущества мирового дна и палящий свет трансцендентного духа, поднимаются гипохтонические силы восставшего ада. Это и есть потеря культа и десаκραлизация.

Если обратиться к схеме, показывающей соотношения парадигм ипостаси и усии, то Флоренский уверенно соотносит ипостась с Логосом Аполлона. Так, он пишет:

Лицо, т. е. ипостасный смысл, разум, ум — разумею все это в античном и в святоотеческом смысле, — полагает меру безликой мощи человеческого естества, ибо деятельность лица — именно в мерности, в огра-

¹ Флоренский П.А. *Философия культа* (опыт православной антропологии). С. 132. Цитата Вячеслава Иванова дана по: Иванов Вяч. *Сыны Прометея* // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 147. — Прим. П.А. Флоренского.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

³ Иванов Вяч. *Сыны Прометея*. С. 147. — Прим. П.А. Флоренского.

⁴ Флоренский П.А. *Философия культа* (опыт православной антропологии). С. 133.

ненности и в наложении определений и границ. Эту деятельность связывания и ограничения называют началом *аполлинийским*¹.

Этому аполлоническому началу противостоит титаническое — как тотальность имманентной раскрепощенной усии. Флоренский говорит:

Титаническому все представляется как оно само — как истечение Земли, как безликое. В грани, лицом полагаемой, оно видит только встречное же титаническое, не более. Предел ощущается им как безликая Мощь, да как мощь же, ставшая поперек. В смысле безликое видит лишь встречный поток. Иного оно и помыслить не может, — ибо само безлико. В этом-то и есть его слепота. Сопротивление лишь вздымает волны: как горный ручей, мчитсЯ титаническое — всегда вниз; но поставьте плотину — и оно разрушит горы. В нем нет удержу изнутри, — а раз так, то бесполезен всякий удерж извне, — бесполезен, т. е. не успокоит, а только взволнует вечно-жидкую стихию титанического.

Начало титаническое, пока оно только хочет сделать нечто, но еще не сделало — героично, величественно, завлекает. Но замечательно: как только оно, бессмысленное, осуществит себя до конца — оказывается ничтожным, гниет и смердит. Порывы неустроенной, не пронизанной смыслом и светом, не «умной», по святоотеческому выражению, личности кажутся красивыми: не дайте им волю — и, нагадив, личность сама сбежит от сделанного².

Однако это красочное описание Логоса Кибелы во всей его фемининной тщете не заставляет Флоренского отринуть его с эксклюзивистским негодованием чистого аполлонизма. Так, в духе антиномического подхода он предлагает своеобразную «апологию титанизма», а точнее его *инклюзию* в преобразующий Логос Диониса.

Но над саморазложением титанического нечего злорадствовать: ведь это *природа* человеческая, источник деятельности, самая мощь человека подверглась тлению. С титаническим умирает, воистину умирает, и самый человек, лишаясь блага — первого сокровища своего — мощи, творчества и жизни, как бы ни назвать его. И потому, нельзя его уничтожать — нельзя и не должно: «не научимся телоубийцы быти», — говорит один святой (Август месяц). Нельзя уничтожать начало мощи. Но что же тогда делать с ним?

Титаническое, само в себе, — не грех, — а благо: оно мощь жизни, оно самое бытие. Но оно ведет ко греху. Всегда ли? Нет. Ибо и добро осуществляется той же стихийной силой — началом титаническим. Титаническое — потенция всякой деятельности. Оно — по ту сторону добра и зла³.

¹ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). С. 133.

² Там же. С. 134.

³ Там же.

Метафизика сердца

Дионисийский характер философии культа ясно проступает в том значении, которое Флоренский — в духе классической исихастской традиции — уделяет *сердцу*. Сердце — это дионисийский орган по преимуществу, и подтверждение этому Флоренский видит у византийского богослова и философа Иоанна Лествичника (525 — 595).

«Святой Лествичник воззвах, рече: Поя всем сердцем моим, сиречь, телом и духом».

Все сердце = тело и дух¹.

Сердце — это именно центр человеческого организма, где верхом является голова (дух), а низом — живот (телесность). Флоренский пишет в «Столпе и утверждении истины»:

Прежде всего замечается симметрия верхней и нижней части тела, — так называемая *гомотипия* «верхнего» и «нижнего» полюсов. Низ человека — как бы зеркальное отражение верха его. Органы, кости, мускульная, кровеносная и нервная система, даже болезни верхнего и нижнего полюса и действие медикаментов оказываются полярно сопряженными. Но, раз так, то не означает ли это соответствие, что онтологическим средоточием тела служит не та или другая конечность, а — центр гомотипии, т. е. *срединная* часть человека. Какая? — Уже поверхностный взгляд указывает естественное расчленение человеческого тела на *голову, грудь и живот*, причем каждая из частей, взятая как целое, может быть принимаема за единый орган. В *животе* сосредоточиваются отправления питательные и воспроизводительные, в *груди* — чувствования и, наконец, в *голове* — жизнь сознания. (...)

Правильное развитие всех органов, под главенством того, с которым по преимуществу связана человеческая личность, т. е. *груди*, — такова мистика нормальная, и она достигается не иначе, как в благодатной среде церковности. Всякая же иная мистика, хотя и дает углубление, однако нарушает равновесие личности².

И далее:

Мистика церковная есть мистика *груди*. Но центром груди издревле считалось *сердце*, по крайней мере орган, называвшийся этим именем. Если грудь — средоточие тела, то сердце — средоточие груди. И к сердцу издревле обращалось все внимание церковной мистики³.

Если главным органом головы является мозг, то главным органом груди — сердце. Сердце — синтез тела и духа, в нем уравниваются

¹ Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). С. 477.

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. С. 242 — 225.

³ Там же. С. 226.

мышление и жизнь. Сердце есть главный орган Диониса, тогда как голова соотносится с Аполлоном, а живот — с Кибелой. Поэтому именно сердце Диониса спасает Афина Паллада из тела створевший от огня Зевса его матери Семелы. Отсюда и исихастская практика помещения ума из головы в сердце для его оживления, для фиксации и пробуждения *софийной* точки человека. Исихазм Флоренский называет «нормальной мистикой».

Сам человек есть сердце мира, в котором через Боговоплощение Иисуса Христа божественная природа прикасается к твари. Антроподицея возможна только через христианское учение и особенно христианский культ. Христианская антропология вытекает из христологии, из принципа единства Лица и двойственности природ в Иисусе Христе. И хотя только Иисус является Богочеловеком, его Церковь, состоящая из христиан, соучаствует в этой двойственности — не по природе, а по благодати. Оправдание человека возможно лишь Христом, который является истинным *сердцем*, действительно соединяя Творца и тварь. Человек же вступает в этот синтез — в саму возможность софийной истины — через дар Христов — через церковные таинства и обряды, то есть через культ. Только христианский культ делает человека человеком, давая ему возможность оправдать свое наличие и обосновать свое присутствие. Человек есть свое сердце, которое в Церкви стремится к сердцу Нового Человека — Иисуса Христа.

Промежуточная онтология сердца — между умом и телом — и делает его главной инстанцией религиозной философии, которая не является чем-то отдельным от практической жизни, но представляет собой сакральный культ, развернутый в области софийного мышления через антиномии, но в то же время обращенный к конкретной практике упорядочивания и преображения телесного мира.

Софийная онтология мнимых величин

Русская религиозная философия есть одновременно преображающая практика взаимодействия со стихиями телесного мира, титаномехия (битва с титанами), теургия, не покоряющая внешний мир, но преображающая его, насыщающая его софийностью. Отсюда вытекает практическая составляющая учения Флоренского, отраженная прежде всего в его интересе к наукам.

Современная наука для Флоренского — это ложь. Ее ложность вытекает из того, что она строится в отрыве от культа и сакральной онтологии. Но при этом в ее лжи и богоборчестве проступает субстанция самого имманентного бытия. Это — восстание плоти. Однако в духе дионисийского подхода это восстание требуется не просто подавить, а саму науку отбросить, но преобразить и включить в софийный синтез.

Церковное богословие в Новое время оцепенело застыло перед атакой титанов, согласившись на статус «двух истин», по Аверроэсу¹

¹ Averroès. L'intelligence et la pensée: Sur le De anima. P.: Flammarion, 1998.

(1126 – 1198). Так оно потеряло связь с окружающим миром, отказалось от онтологии культа, уступило область тела врагу Христа. Пожертвовав мистикой и приняв рационализм, современное христианство утратило свою опору, подверглось, в свою очередь, десакрализации, согласилось на статус «идеализма», который Модерн высокомерно сохранял на своей периферии — из жалости или как дань «культурному наследию». Истина науки полностью вытеснила собой истину Церкви из понимания природы, мира, человека, космоса, а современная философия также поступила с богословием.

Флоренский в духе своей Консервативной Революции категорически отказывается с этим соглашаться и предпринимает контратаку на область науки. Он не просто объявляет современное научное мировоззрение ложным, но и стремится объяснить, в чем эта ложность заключается, каков генезис принципиальных ошибок и каким образом следует достроить (устраняя по ходу дела наиболее принципиальные заблуждения) эту титаническую *пародию на знание* до полноценного дионисийского синтеза.

Всегда интересовавшийся современной наукой детально и профессионально, после Октябрьской революции и составления «Философии культа» Флоренский полностью сосредоточивается на ней. Это становится его последним подвигом. Флоренский погружается в математику, физику, исследования физических феноменов с тем, чтобы *укротить титанов*, триумфом которых и стала победа большевиков. Борьба отца Павла Флоренского с большевизмом происходит не извне, как в случае большинства носителей русского аполлонического Логоса, оказавшихся в эмиграции, а *изнутри*, из самого центра ада, в который превратилась Советская Россия, ставшая из Святой Руси (высшая форма S) Империей Титанов (с доминацией имманентного I — раскрепощенной техники).

В 1922 году Флоренский пишет свое программное исследование о геометрической структуре пространства — «Мнимости в геометрии»¹. Эта работа, как и другие тексты Флоренского, посвященные современной науке и особенно онтологическому смыслу математики и физики, представляет собой уникальный пример традиционалистской контратаки *сакрального мировоззрения*, предпринятой против самих основ современной науки. С этими исследованиями Флоренского можно сопоставить лишь фундаментальный труд традиционалиста Рене Генона — «Метафизические принципы вычисления бесконечно малых»². Генон вскрывает ряд сущностных погрешностей, на которых основан сам принцип дифференциального исчисления у его основателей Лейбница³ (1646 – 1716) и Нью-

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Лазурь, 1991.

² Генон Р. Принципы исчисления бесконечно малых // Генон Р. Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.

³ Лейбниц Г.В. Труды по философии науки. М.: Либроком, 2010.

тона¹ (1642 — 1727), где в обосновании понятия предела (lim) стремление к какой-то величине (\rightarrow) приравняется к фактическому достижению этой величины, несмотря на то что в ходе деления разделяющего расстояние на двое, как бы оно ни сокращалось и каким бы бесконечно малым ни становилось, оно все равно будет представлять собой некоторую дистанцию, снятие которой аналитическим методом дробления невозможно. Генон ставит под вопрос онтологию знака = из следующей формулы:

$$\lim_{x \rightarrow N} X = N$$

Знак равенства (=) должен строго означать полное тождество, но именно это тождество в процессе дифференциального дробления действительного наличествующего расстояния (то есть какой-то величины, пусть постоянно сокращающейся и «бесконечно малой») и не достигнуто. Вместо «равно» (=) следовало бы говорить «почти равно» (\approx). Для практических измерений этой погрешностью можно пренебречь, но возводить на ее игнорировании внушительную математическую теорию значит закладывать в саму ее основу онтологическую неточность, натяжку. Так, Генон демонстрирует принципиальную уязвимость современной математики с точки зрения онтологии, что является следствием забвения трансцендентного измерения и еще более усугубляет это забвение в ходе дальнейших построений. Так же как Флоренский, стоящий в центре внимания антиномии, Генон обращается к апориям Зенона² (ок. 490 — ок. 430 до Р.Х.) для иллюстрации глубины онтологической мысли греков и демонстрации упрощения и извращения научной рассудочности в европейских научных учениях Нового времени. Флоренский, подобно Генону, живо интересовался проблемой предела, критикуя ее в очень сходном с Геноном духе. Причем если Генон указывает — в аполлоническом ключе — на то, что мнимые числа не имеют аналога в онтологии, дионисийский подход Флоренского все же стремится найти им определенное соответствие, что приводит его к ряду чрезвычайно интересных выводов.

Для объяснения онтологического смысла мнимых чисел Флоренский обращается к понятию площади фигуры, которую он представляет как положительную или отрицательную в зависимости от того, в каком направлении проходит интеграция ее сторон. Флоренский предлагает взять как положительную величину вычисление площади фигуры через обход ее сторон, например, по часовой стрелке. Однако представив себе двухмерную поверхность прозрачной, мы можем взглянуть на ту же самую фигуру с обратной стороны. В этом случае первая траектория обхода сторон фигуры, принятая за положительную площадь, будет видится нам как движущаяся в обратном направлении — против часовой стрелки, что и предлагается принять за отрицательную площадь. Эта отрицательная

¹ Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М.: Наука, 1989.

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

площадь, по Флоренскому, и указывает на геометрический смысл мнимых величин. Так образуется проходящее через эту фигуру *пространство мнимостей*, содержащее мнимые координаты, расположенные с обратной стороны от действительных координат. В таком случае между двумя точками одной и той же плоскости, но видимой с двух сторон, возникает сложная структура отношений, включающая отношения двух действительных точек между собой, двух мнимых точек между собой и двух мнимых точек к двум действительным. Если представить прозрачную поверхность как имеющую бесконечно малую толщину, то эта система может быть выражена с помощью дифференциалов. Введение толщины позволяет ввести третий род точек — полумнимых. И хотя толщина может стремиться к нулю, теоретически онтологический и геометрический смысл полумнимых точек также можно считать установленным.

Мнимые величины описывают обратную сторону пространства, что при переходе к трехмерной системе координат утрачивает свою наглядность, вполне ясную в случае двумерности. И здесь через обобщение онтологии мнимостей Флоренский приходит к реабилитации античного и средневекового взгляда на устройство космоса — от Платона и Аристотеля до Данте (1265—1321). Разбирая «Божественную комедию»¹, Флоренский обращает внимание на ее геометрическую *топологию*, показывая, что описание путешествия Данте через ад в Чистилище и далее на Небо проходит через *переворот* ориентации самого Данте вместе с Вергилием в тот момент, когда они ползут по бедрам вмерзшего в лед на самом дне ада Люцифера. Этот переворот Флоренский интерпретирует как провал из действительной геометрии в мнимую, то есть переход на другую сторону пространства (на сей раз трехмерного, и поэтому сам переворот трудно представим).

Через геометрию мнимостей Флоренский доказывает не только равенство модели Птолемея (ок. 100 — ок. 170) и Коперника (1473—1543), но и *превосходство* *птолемеевской картины* как с точки зрения научного формализма, так и с точки зрения феноменологии, а следовательно, сакрального мировоззрения и философии культа. Флоренский пишет:

В Птолемеевой системе мира, с ее хрустальным небом, «твердью небесною», все явления должны происходить так же, как и в системе Коперника, но с преимуществом здравого смысла и верности земле, земному, подлинно достоверному опыту, с соответствием философскому разуму и, наконец, с удовлетворением геометрии. Но было бы большою ошибкой объявлять системы Коперниковскую и Птолемеевскую равноправными способами понимания: они таковы — только в плоскости отвлеченно-механической, но, по совокупности данных, истинной оказывается последняя, а первая — ложной. Это прямое подтверждение великой поэмы, хотя и более чем через 600 лет.

¹ Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Правда, 1982.

Впрочем, и им углубленное понимание Птолемея-Дантовской системы только начинается, ибо современная научная мысль, совершенно неожиданно, подводит нас к Данте-Аристотелевской науке о началах сущего¹.

Чтобы пояснить свои выводы, Флоренский обращается к теории Эйнштейна (1879—1955), который, введя принцип относительности, показал, что известные нам законы времени действуют только в пределах конуса Минковского, где скорость меньше или равна скорости света — 3×10^{10} см/сек. За пределом конуса Минковского и начинается *пространство мнимостей*. Флоренский описывает эту гипотезу так:

Специальный принцип относительности выражается иногда в виде признаваемого ему равносильным *предельности мировых скоростей*: не может быть скоростей больших скорости света 3×10^{10} см/сек. Но, если это верно, то как же, по общему принципу относительности, может быть допущено движение небосвода вокруг Земли, для какого требуются скорости неизмеримо превосходящие вышеозначенный предел? Так, ставив оба принципа, противники второго, т. е. очевидно защитники коперниканства, думали опровергнуть источник возражений себе, но не вдумавшись достаточно, собственными руками вырыли себе яму.

Что собственно значит предельность величины 3×10^{10} см/сек? Это значит вовсе не невозможность скоростей равных и больших с, а лишь появление вместе с ними вполне новых, пока нами наглядно не представимых, если угодно — трансцендентных нашему земному, кантовскому опыту, условий жизни; но это вовсе не значит, чтобы таковые условия были немыслимы, а может быть, с расширением области опыта, — и представимыми. Иначе говоря: при скоростях, равных с и тем более — больших с, мировая жизнь качественно отлична от того, что наблюдается при скоростях меньших с, и *переход между областями этого качественного различия мыслим только прерывный*².

Прерывность и есть «переворот» Данте в центре ада или провал из действительной геометрии в мнимую. Эта прерывность может быть локализована вполне точно — на границе конуса Минковского, которую, по Флоренскому, следует считать «границей Земли и Неба».

На границе Земли и Неба длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, со стороны наблюдаемое — бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость. Разве это не есть пересказ в физических терминах — признаков *идей*, по Платону — бес-тельных, непротяженных, неизменяемых, вечных сущностей? Разве это не аристотелевские чистые формы? или, наконец, разве это не воинст-

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). С. 48 — 49.

² Там же. С. 49.

во небесное, — созерцаемое с Земли как звезды, но земным свойствам чуждое?¹

Теория относительности, таким образом, интерпретируется Флоренским как подтверждение онтологии идей и бытия ангелов. Далее же за этим пределом начинается зона еще более экзотической онтологии, которая, собственно, и оказывается действительным аналогом геометрии мнимостей.

Но за пределом, при $v > c$ время протекает в *обратном* смысле, так что *следствие предшествует причине*. Иначе говоря, здесь действующая причинность сменяется, — как и требует Аристотеле-Дантовская онтология, — причинностью конечною, телеологией, — и за границею предельных скоростей простирается царство целей. При этом *глина и масса тел делаются мнимыми*. Когда для мнимостей нет конкретного истолкования, такой результат кажется странным, и именно неконкретность мышления о мнимостях до сих пор заставляет избегать сделанные здесь выводы исследователей новой механики. Но пора повергнуть два пугала мысли — мнимость и непрерывность, пора избавиться от *horror imaginarii* и *horror discontinuitatis*!²

Царство целей — это область «естественных мест», являющихся основой аристотелевской физики. С точки зрения самого Аристотеля, все вещи стремятся к своим естественным местам, и в этом состоит их энтелехия (*ἐντελέχεια*) или самая главная «целевая причина» — *causa finalis*. Но они никогда этих мест не достигают, так как лишь Бог пребывает на своем естественном месте, все остальные вещи и существа лишь стремятся к этому. Отсюда и мнимость «царства целей»; оно *есть*, и собственно говоря, *только оно и есть*, но уже за пределом тварного мира, пределом которого в этой схеме выступают границы конуса Минковского.

Переход через эти границы в зону мнимости есть достижение софийного измерения бытия, находящегося как на верхней границе тварного мира, так и на нижней границе мира божественного. Флоренский описывает софийный опыт как *провал тела сквозь поверхность пространства*:

Имея в виду предлагаемое здесь истолкование мнимостей, мы наглядно представляем себе, как, стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность — носительницу соответственной координаты, и выворачивается через самого себя, — почему приобретает мнимые характеристики. Выражаясь образно, а при конкретном понимании пространства — и не образно, можно сказать, что пространство *ломается* при скоростях, больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении тел со скоростями, большими скорости звука; и тогда наступают качественно

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). С. 50.

² Там же. С. 50 — 51.

новые условия существования пространства, характеризующиеся мнимыми параметрами. Но, как провал геометрической фигуры означает вовсе не уничтожение ее, а лишь ее переход на другую сторону поверхности и, следовательно, доступность существам, находящимся по ту сторону поверхности, так и мнимость параметров тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но — лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность. Область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данте называется *Эмпиреем*. Все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через *разлом* пространства и *выворачивание* тела через самого себя. Пока, мы представляем себе средством к этому процессу только увеличение скоростей, может быть скоростей каких-то частиц тела, за предельную скорость *c*; но у нас нет доказательств невозможности каких-либо иных средств¹.

Так, опираясь на вполне материалистическую науку, Флоренский обосновывает опыт Софии уже в экстремальных условиях торжествующего большевистского материализма. Он сам, как Данте, спускается в ад советизма, чтобы подняться с *другой стороны*. Опыт прорыва сквозь пространственную поверхность есть *предельный подвиг Диониса*, спускающегося в ад, чтобы вывести оттуда свою мать — Семелу.

Мученичество геометра

Флоренский погружается в глубину материи, чтобы дать материализму *метафизический бой*. Он стремится *преобразить* большевизм — в духе левых евразийцев и национал-большевиков, укротив жажду титанов не тем, чтобы спастись от их хищной агрессии, но тем, чтобы смиренно принести себя в жертву им, утихомилив тем самым их ярость.

Флоренский в последние годы занимается науками по той же самой причине, по которой отказывается покидать Россию и, в конце концов, идет на мученический подвиг и смерть. Он, так много размышлявший о мученичестве и свидетельстве, хочет быть истинным *свидетелем*, пророком и жертвой. В этом и состоит долг христианина в последние времена. Не построение идеальной теократии, а верность истине вопреки сгустившимся условиям тотальной демонической одержимости среди гардаринских свиней советского большевизма; не отвлеченное созерцание высших реальностей, но погружение ума в ад безблагодатной современной физики — в конце концов, в изучение *вечной мерзлоты* как материально-го дна творения — вот что является культовым мученичеством и высшим жестом сакральности в темные времена. Так, Павел Флоренский обосновывает *дионисийскую версию Радикального Субъекта*², не восстанавливая

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). С. 51.

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

ющего полноту государственной вертикали, но спускающегося в центр советского ада и материалистической современной науки с тем, чтобы своей жертвенностью свидетельствовать о софийной истине.

Конец Флоренского трагичен. По надуманным поводам его бросают в тюрьму, а позднее приписывают ему еще и проект создания «фашистской» «Партии России», основные принципы которой изложены в тексте «Предполагаемое государственное устройство в будущем»¹. Это сочинение по духу и содержанию вполне можно рассматривать как довольно типичный проект в духе евразийцев, «младороссов», национал-большевиков или национал-монархистов из эмиграции, но оно при общей разумности не имеет ничего общего ни с утонченной софийной философией самого Флоренского, построенной на антиномиях, ни с его пророческим взглядом на судьбу России, ни с его личным мученичеством — осознанным спуском в ад. Если внимательно приглядеться к тексту, то кроме цитирования в качестве ориентиров Гитлера и Муссолини, в качестве образцов национальных диктаторов (что вполне могло быть вписано под диктовку следствия в контексте самооговора), вся картина предполагаемого будущего устройства не сильно отличается от советской действительности. Разница между предлагаемым Флоренским госкапитализмом и существующим госсocialизмом не принципиальна; диктатура и так была установлена; а Сталин (1878 — 1953) и так представлял собой законченного «национального диктатора». То есть Флоренский не столько предлагал проект будущего, сколько описывал настоящее, только без большевистских заклинательных формул — трезво и ясно. В целом же текст представляет собой панегирик советскому строю с вкраплением незначительного числа критических замечаний, не ставящих под вопрос основы существующей системы. К либеральной демократии Флоренский относится намного более жестко и непримиримо. Тем не менее и это оказывается достаточным для признания «виновности» величайшего мыслителя, который в 1937 году был расстрелян по приговору особой тройки НКВД.

Так, русский дионисийский Радикальный Субъект, кристальный русский гений дошел по своему трагическому пути до мученического конца. Способствовало ли его осознанное героическое действие усмирению бушующего титанизма, как он надеялся сам, или нет, достоверно не известно. В своей системе философских координат Флоренский прожил безупречно цельную жизнь, пройдя весь путь мученичества и свидетельства до последней черты. При прославлении русских новомучеников отец Павел Флоренский не был причислен к их числу только по той причине, что в его деле фигурировал «самооговор», а первый этап канонизаций коснулся лишь тех, кто не пошел ни на какое соглашение с большевистскими гонителями. Но в русской философии Флоренскому принадлежит по праву венец гения и победителя, подлинного и безукоризненного русского пророка.

¹ Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Глава 26. Софиологи в России и вне ее

О. Сергей Булгаков: софийный субъект «философии хозяйства»

Наряду с Флоренским крупнейшим мыслителем-софиологом был его последователь, философ, также принявший священнический чин, о. Сергей Булгаков. В юности Булгаков был увлечен марксизмом, но позднее под влиянием Владимира Соловьева отказался от материалистических убеждений, хотя и сохранил глубокую неприязнь к капитализму, встав на позиции «христианского социализма». Концептуально переход к этой новой форме мировоззрения, сочетающего софиологию с критикой капитализма и утверждением высшим образом свободно-крестьянского труда, отражен в фундаментальной работе Булгакова «Философия хозяйства»¹.

Главной идеей «Философии хозяйства» является применение к области экономики философии Шеллинга. По Булгакову, если Маркс применил к истории и экономике модель Гегеля (которую Булгаков вслед за Соловьевым и славянофилами считал выражением «абстрактного интеллектуализма»), то для более объемной онтологически и гносеологически — софийной — теории следует применить к ней модель Шеллинга. Так, Булгаков пишет:

Философия хозяйства, как философия объективного действия, необходимо должна быть сознательным продолжением философского, именно «натурфилософского» дела Шеллинга. Конечно, она должна быть чужда всякого шеллингианского догматизма, она берет основную идею Шеллинга как тему и задачу для современной философии. Нельзя, однако, не видеть, что именно Шеллинг с своей философией тождества полагает основания и для философии хозяйства, хотя необходимо прибавить, что сам он эту сторону своей собственной проблемы в ее специфическом своеобразии и значении не только не исследовал, но, очевидно, даже и не сознавал².

Шеллинг рассматривает мировую историю не как процесс, полностью отчужденный от Бога, развертывающийся в контексте особой и строго отличной «тварной» онтологии, но как своего рода «историю Бога»³. Это значит, что сам Бог (A^2) решает в истории свою проблему (отношения к A^1/B). Этим определяется божественный проблематизм, запечатленный в природе. Субъект (мыслящее начало) как представитель в мире A^2 сталкивается в истории с объектом как представителем B . Но

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

² Там же. С. 109.

³ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

в ходе истории A^2 (субъект) переосмысливает онтологию B (примордиального объекта, предтворной тьмы) как A^1 (скрытого апофатического Отца). Так происходит духовное преображение самой природы (но не как A^1/B , а как представителя A^1/B) и наступление конечного царства Святого Духа (A^3).

Проекция этой божественной диалектики Шеллинга на историю дает объяснение «прогресса», то есть этапов взаимодействия субъекта с объектом, человека с природой. Если на первом этапе они противостоят друг другу, то постепенно субъект все больше осознает природу и тем самым *преображает* ее, возводя к статусу субъектности и черпая от нее, в свою очередь, бытие и жизнь, укореняющие субъекта в онтологии. Кульминация этого достигается в финальном торжестве эсхатологического переустройства мира под началом A^3 , Святого Духа. Этот процесс и предопределяет историю хозяйства, которое есть область *пересечения субъекта с объектом*. Но в такой перспективе полностью опровергается «экономический материализм» — как либеральный, так и марксистский, поскольку хозяйство оказывается приоритетной сферой Софии, где духовное (субъект), укорененное в Боге, Логосе, взаимодействует с материальным (объект), которое, в свою очередь, проистекает из Божества, чьей негативной — привативной — проекцией является нижний предел творения — «ничто». Человек через хозяйство преодолевает «ничтожность» твари и восстанавливает духовное содержание и достоинство, заложенное в ней как семена в природе. Это и предопределяет развитие хозяйства (экономики) как этап «онтологического прогресса», где дух стремится преобразить материю в направлении полного триумфа, когда имманентное сольется с трансцендентным в софийном синтезе. Такой прогресс не имеет ничего общего с фатальной заданностью смены экономических формаций в марксизме или с этикой свободного предпринимательства с приматом эгоистических интересов в либеральной теории. В контексте философии хозяйства Булгакова прогресс — это *преображающая творческая активность*.

Булгаков начинал свое исследование экономики еще в бытность марксистом с изучения *аграрных обществ*. В крестьянском труде он и обнаружил фундаментальный символизм преобразующего духовного творчества. Поэтому он и отбросил марксизм как нечто неадекватное, и перешел на сторону религиозной философии и отчасти народничества, став апологетом *свободного крестьянства*. Именно крестьянский труд, по о.Сергию Булгакову, представляет собой метафизическую парадигму философии хозяйства, и сама история мира отражает *мистерию зерна*. Зерно есть наглядное выражение Логоса, посеянного в природу в изначальное время и произрастающего в ходе мировой истории, которая есть процесс культивации земли, пахоты, возрастания, жатвы, обработки зерна и как кульминации — изготовления хлеба. Здесь можно вспомнить изначальную этимологию терминов «культ» и «культура» как обозначения *крестьянского труда*.

Телосом крестьянской практики является приготовление хлеба, что в рамках религиозного культа ведет к высшему символизму евхаристии и выпеканию просфоры. Мировая история есть культ зерна, и прогрессом является его взращивание — вплоть до изготовления агнца, бескровной жертвы, символизирующей Христа, чей приход, крестные муки и воскресение являются вершиной «прогресса» (по Булгакову) и венцом философии хозяйства. Отныне субъект организован в Церковь и ориентирован на конечное преобразование мира, предуготовляя построение царства Святого Духа. Так хозяйство постепенно восходит к своей духовной истине, все более преображая материю и подчиняя (развенчивая, отбрасывая) ничто, примешанное к природе и постепенно осознаваемое историческим субъектом.

Булгаков специально останавливается на природе этого субъекта, которого называет трансцендентальным и связывает с гештальтом Софии. Он пишет:

Трансцендентальный субъект хозяйства в его эмпирическом выражении, т. е. историческое человечество, а в нем и каждая личность, онтологически причастны Софии, и над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура. Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней. София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу. Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна¹.

При этом Булгаков развивает образ Софии, отчасти повторяя некоторые идеи гностиков, учивших о двух Софиях — Небесной и павшей. Эту же идею мы встречаем в иудейской каббале, где речь идет о Шекине, женской ипостаси Божества, которая раздваивается на Шекину, остающуюся с Богом, и на Шекину, отправившуюся в изгнание². Именно это разделение и является метафизическим залогом мистерии финального преобразования и субъекта, и объекта, в царстве Святого Духа, что является кульминацией «философии хозяйства». Природа, объект, равно как и материальный человеческий субъект — это «павшая София», сущность которой тайно связана с Софией Небесной. Задача трансцендентального — хозяйствующего — субъекта состоит в объединении этих двух «половин». Булгаков пишет:

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 177.

² Scholem G. Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin: de Gruyter, 1962; Idem. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое, и живую связь между ними, которую Платон знал только как Эрос, влечение, мы, христиане, знаем как Христа, воплотившийся Логос, тело Которого есть Церковь, София Небесная¹.

В конце концов субъектом хозяйства является Логос и его Церковь, спасающие человечество и мир в восстановленном единстве. Целью экономического «прогресса» в таком случае является достижение эпоптии (ἐποπτεία) — мистерияльного созерцания интегрированной Софии, возвращенной к своей природе. Здесь мы снова видим Элевсинский сценарий, составлявший основу русского крестьянского мировоззрения². Философия хозяйства Булгакова является кульминацией этого мировоззрения, обретшего через софиологию свое максимально развернутое и полное выражение. Как и в случае других софиологов, Булгаков развивает русский Логос Диониса, отличный как от аполлонического Логоса, так и от кибелического материализма большевиков и либералов.

Показательна и судьба Булгакова в эмиграции. Он стал одним из самых ярких деятелей евлоганского направления, не принявшим аполлоническое самодержавие Карловацкой Церкви, но одновременно противостоя и большевизму и капитализму (Логос Кибелы).

Четвертая ипостась и мистерия границы

Позднее о. Сергей Булгаков сосредоточился на исследовании православного богословия, сдвинув полюс своего внимания в общем контексте религиозной философии к глубинной метафизической интерпретации догматов и основных фигур, образов и символов православного учения. Если Флоренский основное внимание уделял культу, Булгаков углубленно комментирует богословское содержание православной традиции, стремясь применить софиологию к герменевтике христианских догматов. Этому посвящены его первые программные работы — «Свет Невечерний»³, «Философия имени»⁴ и работы, написанные преимущественно в эмиграции — малая трилогия — «Купина неопалимая»⁵ (о Пресвятой Богородице), «Друг Жениха»⁶ (об Иоанне Предтече), «Лествица

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 188.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Свет Невечерний. М.: СПб.: Искусство; Инапресс, 1999.

⁴ Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. М.: СПб.: Искусство; Инапресс, 1999.

⁵ Булгаков С.Н. Купина неопалимая // Булгаков С. Малая трилогия. М.: Общедоступный православный университет, 2008.

⁶ Булгаков С.Н. Друг Жениха // Булгаков С. Малая трилогия.

Иаковля»¹ (о бытии умных ангельских сил), большая трилогия «Агнец Божий»² (о Христе), «Утешитель»³ (О Святом Духе), «Невеста Агнца»⁴ и т. д.

Одной из самых полных версий софиологии Булгакова является трактат «Свет Невечерний». В нем он рассматривает главные богословские темы — апофатическую «природу» Творца, онтологию тварного мира, мистику Боговоплощения, соотношение между абсолютным и относительным, вечным и временным. Здесь же он пытается окончательно определить догматический статус Софии, намеченный у Соловьева и Флоренского, но намеренно оставленный ими без строгих и однозначных определений как своего рода тончайшая метафора, приглашающая к эсхатологическому аккорду метафизического действия. Булгаков же видит свою цель в том, чтобы завершить расшифровку философского откровения о Софии и дать ей четкое богословское определение. В отличие от Флоренского, Булгаков склонен считать Софию совокупностью божественных энергий, составляющих нетварный Фаворский Свет в исихастском учении св. Григория Паламы и отождествляемых с самым «бытием Божиим», то есть с Божественным Единством, которое в данном случае истолковывается не как единственность строго монотеизма, но как всеединство Соловьева.

Начинает Булгаков рассуждения о богословском определении Софии с общего для всех софиологов помещения ее в область, *промежуточную* между Богом и миром. Он пишет:

Божество по Божественному Своему снисхождению, в самоотвержении любви, хочет не-Себя, не-Божество, и исходит из Себя в творении. Но поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое (некое *метаξύ* в смысле Платона). Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть *любовь Любви*⁵.

Таким образом, София мыслится как особая *граница* между Творцом и тварью, представленная не столько разделяющей, сколько соединяющей инстанцией — отсюда тавтологическое, на первый взгляд, выражение — «любовь Любви». Далее Булгаков развивает свою мысль:

¹ Булгаков С.Н. Лестница Иаковля // Булгаков С. Малая трилогия.

² Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2000.

³ Булгаков С.Н. Утешитель. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2003.

⁴ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2006.

⁵ Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Свет не вечерний. С. 193.

Божественное триединство, Бог-Любовь, в Своем замкнутом, самодовлеющем, вечном акте Божественной, субстанциальной Любви, внеполагает (в смысле метафизической внеположности) предмет этой Божественной Любви, любит его и тем изливает на него животворящую силу триипостасной Любви. Конечно, этот предмет любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, им может быть лишь живое существо, имеющее лицо, ипостась. И эта любовь есть София, вечный предмет Любви Божией, «услаждения», «радости», «игры». Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия. То, что Бог существует и потому предвечно, вневременно представляет (отлично сознаем всю неточность этих выражений, но пользуемся ими за отсутствием надлежащих для того слов в языке человеческом), надо мыслить в смысле реальнейшем, как *ens realissimum*, и именно такой реальнейшей реальностью и обладает идея Бога, Божественная София. София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, *есть ВСЕ*¹.

Тем самым подчеркивается действительность и могущество Софии, которую надо понимать как конкретность особого присутствия — тотального и уникального одновременно. Развивая это положение, Булгаков говорит об «ипостасности» Софии, называя ее «четвертой ипостасью» (хотя в другом месте он как раз от этой формулы и отказывается). Это выражение, скорее по форме, чем по содержанию, стало основанием для отвержения учения Булгакова и через него в принципе всей софиологии вначале Московским патриархатом, а затем и Карловацкой Церковью. При этом признание этого учения «неправославным» еще не означало прямого обвинения в ереси, но в любом случае существенно дискредитировало софиологию. Это произошло именно тогда, когда Сергей Булгаков попытался ввести ее в полноценно богословский контекст.

Место, где речь заходит об ипостасности Софии, выглядит следующим образом:

Как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от Ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасности в четвероипостасность, троицы в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Боже-ству. Однако сама она находится *вне* Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается в него по неизреченному снисхождению любви Божьей, и благодаря тому она

¹ Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Т. 1. Свет невечерний. С. 193 — 194.

открывает тайны Божества и Его глубины и радуется, «играет» этими дарами пред лицом Божиим. Жизнь Св. Троицы есть предвечный акт самоотдания, самоистощения Ипостасей в Божественной Любви. Св. София тоже отдает себя Божественной Любви и получает ее дары, откровения ее тайн. Но она отдается иначе, чем Божественные Ипостаси, Которые неизменно пребывают единосущным Божеством, исполняют Себя Им и Его Собою. София же только *приемлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность». Вместе с тем она есть идеальный, умопостигаемый мир, ВСЕ, истинное *ἓν καὶ πᾶν*, всеединое¹.

Однако в другой работе — «Невеста Агнца» — Булгаков говорит о Софии совершенно в иных терминах, отождествляя ее с «душой мира»:

Мир есть тварное многоединство, и душа мира есть тварная София. Это нужно понять, прежде всего, из общего определения тварности. В отношении к Божественной Софии тварность есть во всяческом смысле умаленность и ограничение, кенозис, лишь этой ценой покупается ее самобытность, творения «из ничего». Тварность есть утрата «целомудрия», свойственного Божественной Софии, чрез погружение во множественность, временность и относительность частного бытия. Через последнее как бы утрачивается самоочевидное и ясное проявление софийности мира, получает силу хаотическая стихия, плещущая своими волнами и вздымаемая космическими бурями. Эта стихия являет себя и как растительная сила, заполняющая мир неисчислимыми видами растительного мира, и как рождающая энергия, вызывающая к жизни неисчислимые породы и количество живых существ. Мир представляет собой многоступенную лестницу жизни. В нем нет места мертвому веществу, но существуют лишь разные состояния жизни. Все это бесконечное многообразие жизни не разрывает мира на атомы, как бы насыпанные в бездну, пустоты и между собою ничем не связанные. Сама пустота нейтральна, она не разделяет и не связывает. Но существует мир, как положительное единство, к которому *принадлежат* все эти виды бытия, — образ утраченного, но искомого и обретаемого «целомудрия». Это единство не есть *только* слагаемое из отдельных образов мирового, тварного бытия (хотя оно есть и слагаемое), и не есть лишь один из многих частных его видов. Оно существует поверх или в основе этого образа, как единая сила, реальный центр, план мира, его идея и образующая энергия. И эта единая сила, космоургическая потенция, есть не иное что, как сама тварная София, которая есть образ Божественного бытия, сила «целомудрия». Она есть, в этом смысле, душа мира и его энтелехия, целепричина, которая осуществляется, *становится* в нем, она есть жизнь мира.

¹ Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Т. 1. Свет не вечерний. С. 194.

Для правильного уразумения этого учения о тварной Софии как душе мира, нужно сделать некоторые различения и устранить обычно напрашивающиеся недоразумения.

Мы говорим о душе мира, но не о духе его. Различие между душою и духом заключается в том, что душа не ипостасна, а дух ипостасен. София не есть ипостась, как не есть таковая и душа мира. Для духа душа соответствует его природе, которая живет в нем, ипостасируется им (и в этом смысле, хотя и не есть его ипостась, но ипостасность, точнее, ипостасируемость). В этом смысле душа мира, хотя и не есть дух, но ему соотнесительна, как его жизнь, источник и содержание ее. Душа есть в этом связанное, органическое многоединство: не только содержание (= много), но и именно связь (= единство). Душа мира есть тварная София. Можно ли говорить о «душе», как о душе Божественного мира, относительно Божественной Софии, именно в применении к жизни Божественной? Прямо о ней говорить нельзя, ибо душа принадлежит к вышедшему из целомудрия, разделившемуся многоединству, которое она соединяет. В божественном же целомудрии нет места соединению, ибо нет и разделения. София есть «тело Божие» в его целостности, как самооткровение Божие и Слава. Поэтому самое большее, что можно сказать о ней, это что она есть извечное основание для души мира, душа души. Однако, в собственном смысле понятие души соответствует лишь тварной Софии в ее отношении к миру¹.

Формула «четвертой ипостаси» (или души мира, которую в данном случае Булгаков отказывается признавать «ипостасью») самим Булгаковым однозначно трактуется за пределом нетварного Божества. Но весь смысл образа Софии состоит в том, чтобы совершенно особым образом переосмыслить грань между нетварным и тварным, между трансцендентным и имманентным. Поэтому и Соловьев, и Флоренский, и Булгаков оказываются в трудном положении при конечной и однозначной онтологической локализации этой «четвертой ипостаси». Для неоплатонизма или каббалы таких проблем не существует, и в них допускается широкое толкование соотношений между Творцом и творением, между Единым (ἓν) и многим (πολλά), включая введение разнообразных гешталтов. Контекст христианской догматики более строг. Поэтому «четвертую ипостась» нельзя жестко поместить ни по одну из сторон границы, отделяющей Бога от мира. Она относится к самой этой границе, воплощая в себе ее относительную *проницаемость*, своего рода «осмотическую структуру». Но корректно описать это чрезвычайно трудно, так как удержать равновесие на тончайшей грани с соблюдением всех требований богословских законов невозможно. Соловьев достигал этого переходом на поэтический язык и редкими прямыми обращениями к Софии. Флоренский был более эксплицитен, но также

¹ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж: YMCA, 1945. С. 89 – 90.

воздерживался от прямых и однозначных богословских суждений, стремясь следовать стилю парадоксального и диалектического Логоса Диониса, построенного на антиномиях и умолчаниях. Булгаков же подходит вплотную к *богословию женского начала*, что хотя и намечено в образе Богородицы, но полного и эксплицитного изложения в православной традиции не получило. Этот отсутствующий элемент сам Булгаков и пытается достроить. Он говорит:

В Женственности тайна мира. Мир в своем женственном «начале», αρχή (...), уже зарожден ранее того, как сотворен, и из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, создан мир из ничего. Это зарождение есть, конечно, нечто принципиально отличное от того рождения из недр Своих, коим Отец предвечно, безвременно, безмужно и безженно рождает Своего Единородного, Возлюбленного Сына, а в Нем и через Него возрождает чад Божиих, родившихся не от плоти и крови, но от Бога. Зарождение мира в Софии есть действие всей Св. Троицы в каждой из Ее Ипостасей, простирающееся на восприимлющее существо, Вечную Женственность, которая через это становится началом мира, как бы natura naturans, образующую основу natura naturata, тварного мира.

«Четвертая ипостась», приемля в себе откровение тайн Божественных, вносит *чрез себя и для себя* различие, порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Троиинства, она воспринимает единое и всецелое Божество как триипостасное — Отца, Сына и Св. Духа. Как приемлющая свою сущность от Отца, она есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая излияние даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, Красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Мать, триединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица в мире, есть божественная София. Вторая ипостась, Христос, преимущественно обращен к Софии, ибо Он есть свет мира, Им же вся была (От Иоанна I), и, воспринимая лучи Логоса, сама София становится Христософией, Логосом в мире, и, как Он, любима Отчею Ипостасью, изливающей на нее дары Св. Духа. Заслуживает внимания, что в иконографии и литургике Св. София то сближается до полного почти отождествления с Христом, становясь лишь Его силою или атрибутом (так понималась идея Аяа-Софии в Царьграде при императоре Юстиниане), то с Богородицею (празднование св. Софии и внешне соединяется с Успением Богородицы), то с прославленной Церковью, небесной и земной, то с женским образом Невесты из «Песни Песней» (на некоторых иконах), то даже с космосом.

Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена. Начало тварно-

сти есть ничто, небытие, *ἄπειρον*, пустота. Но в Софии нет никакого *не*, а есть только *да* всему, нет небытия, которое есть грань обособляющего, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство. София, хотя не есть Абсолютное, или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога, или *абсолютным образом*, она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката *бытия* в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. Как таковая она вплотную к нему примыкает; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества, — ни бытие, ни сверхбытие. Она есть единое-многое — все, одно *да* без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, *есть то*, чего *нет* в *бытии*, значит, *и есть, и не есть*, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием, и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим, или же являясь обоими зараз¹.

Выражение «мир зароден до своего творения» может быть истолковано как приписывание Софии природы Второго Лица Троицы — Бога Сына, рожденного от Бога Отца «прежде всех век». Но несколько раньше Булгаков категорично заявлял о Софии, что «сама она находится вне Божественного мира». Все это свидетельствует о том, насколько сложно однозначно определить статус Софии в строгих богословских терминах, не переходя границу между Творцом и тварью ни в одном из направлений. С чем-то аналогичным столкнулся святой Григорий Палама, защищавший в полемике со своими противниками нетварность Фаворского Света и выдвинувший для этого тезис о божественных энергиях. После напряженных богословских битв учение Паламы было принято Церковью. Булгаков стоял перед сходной проблемой, но теперь ему предстояло придать божественным энергиям ипостасный характер, что — при всех оговорках и уточнениях, на самом деле только запутывавших все дело — нарушало догматическую структуру православного вероучения и довольно закономерно вызвало отторжение со стороны классических богословов.

Однако если богословский статус Софии в формулировке Булгакова был отвергнут, религиозно-философское содержание образа Софии, сама *метафизика женского начала* и особенно в его тесной связи с идентичностью русского народа и мистерией крестьянского литургического делания, напротив, стало высшим достижением русской мысли.

О связи Софии и Шекины, равно как и о значении женского образа в метафизике и сотериологии, а также в мистерии брака, подробно пишет о. Сергей Булгаков в «Свете Невечернем»². В частности, он говорит:

¹ Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Т. 1. Свет Невечерний. С. 195.

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Т. 1. М., СПб.: Искусство; ИНАПРЕСС, 1999.

Бог открывается в Софии и через Софию, которая, женственно приемля это откровение, есть «слава Божия» (*шехина* каббалы). София есть женственное начало, приемлющее силу Логоса, и это единение описывается в Слове Божиим, как «брак Агнца». Вот на какую священную тайну указывает ап. Павел¹.

Шехина, «Божественное Присутствие», описывается в каббале как двойственное явление, поэтому там речь идет о двух Шехинах — «Шехине в изгнании» (напоминающей «павшую Софию» гностиков) и «Шехине, остающейся дома» («Небесная София»). «Шехина в изгнании» отождествляется с самим еврейским народом, и, соответственно, мессианские времена должны вернуть ее к Небесному Жениху. Так в конце времен должно быть восстановлено утраченное ранее «единство Софии». На этом основана мистическая эсхатология иудаизма. Но Булгаков обращает внимание на другой аспект дуализма: на соотношение между земной женщиной и небесной «Женой, облаченной в солнце». С его точки зрения, таинство христианского брака (венчание) есть прямое указание на это объединение земной и небесной женственности (эту тему особенно последовательно развивал другой русский философ — В.В. Розанов).

Учение о Софии Булгакова в общем контексте его в остальном безупречно православного и строго догматического богословствования явилось кульминацией выражения русского Логоса Диониса. Фактически софиологами был обозначен мистериальный телос русского историаля: в конце мировой истории русский народ (именно *народ*, а не государство и его политико-церковное мировоззрение), достигнув стадии философского выражения своего Логоса, дал объекту эсхатологического созерцания, замыкающего мистерию времени, яркий и однозначный образ, имя — София. Это и есть тайное имя русской идентичности, ставшее явным благодаря философским пророкам. И о. Сергей Булгаков фактически очертил высшие пределы созерцательного порыва всей русской мысли в ее историко-мистериальном измерении.

Русский Логос Диониса в его лице достигает своего пика, а мистерия мира, воплощенная в *женственности* как в Земле, становится приоткрытой тайной идентичности русского народа.

Николай Бердяев: софийность свободы

Еще одним представителем софиологии был Николай Бердяев (1874–1948). Он также находился под сильным влиянием Владимира Соловьева, но по контрасту с другими софиологами основное значение уделял проблеме человеческой свободы, в силу чего его учение называют «персонализмом».

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Т. 1. С. 258.

Основными программными работами Бердяева являются «Философия свободы»¹ и «Смысл творчества»². Сам Бердяев в поздней обзорной книге «Русская идея» так описывал свои взгляды:

Меня не без основания называли философом свободы. Тема о человеке и о творчестве связана с темой о свободе. Такова была моя основная проблематика, которую часто плохо понимали. Большое значение для меня имел Я. Беме, которого я в известный момент моей жизни с энтузиазмом читал³.

Софийность Бердяев толкует применительно к человеку, в котором ярче всего проявляется парадокс тварной свободы. Бог творит мир свободным и одновременно подчиненным строго установленному порядку. Это порождает антиномию между волей и предопределенностью. Бердяев пытается решить этот парадокс, признавая полную свободу воли, но ее упразднение в процессе свободного в своих истоках действия или творчества. Шеллинг и Гегель развивали именно эту тему, построив на ее основе свои диалектические конструкции, которые легли у них в основание грандиозных теорий философии истории. Бердяев сосредоточен со своей стороны на внутреннем содержании человеческой личности, которую рассматривает не как пассивное начало перед лицом всемогущего и всезнающего Божества, но как ответную и свободную волевою инстанцию. Некоторые аспекты мысли Бердяева граничат с либеральными тезисами о том, что человек может «обогатить Бога», что допускает в Боге недостаточность. Сам он пишет о своей философии творчества:

Моя тема о творчестве, близкая ренессансной эпохе, но не близкая большей части философов того времени, не есть тема о творчестве культуры, о творчестве человека в «науках и искусстве», это тема более глубокая, метафизическая, тема о продолжении человеком миротворения, об ответе человека Богу, который может обогатить самую божественную жизнь⁴.

Здесь в контексте общей софиологии, проблематизирующей границу между Творцом и тварью, преобладает то, что Флоренский назвал «ипостасной» составляющей тварного бытия, граничащей в определенных случаях с люциферизмом. Свою главную антиномию Бердяев формулирует таким образом:

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 286.

⁴ Там же. С. 287.

Я утверждаю дуализм мира феноменального, который есть мир объективации и необходимости, и мира нуменального, который есть мир подлинной жизни и свободы. Этот дуализм преодолим лишь эсхатологически. Моя религиозная философия не монистическая, и я не могу быть назван платоником, как о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, С. Франк и др. Более всего я сопротивляюсь тому, что можно назвать ложным объективизмом и что ведет к подчинению индивидуального общему. Человек, личность, свобода, творчество, эсхатологически-мессианское разрешение дуализма двух миров — таковы мои основные темы¹.

Такое утверждение заставило бы отнести Бердяева к представителям либерального индивидуализма, если бы он не дополнял свою интерпретацию природы субъекты признанием трансцендентного начала. Об этом он также вполне ясно говорит:

Я представляю крайнюю левую в русской религиозной философии ренессансной эпохи, но связи с православной Церковью не теряю и не хочу терять².

Философия Бердяева является промежуточной во многих отношениях. Акцент, поставленный на субъектности, заставляет отнести ее к Логосу Аполлона, что подтверждается и его эсхатологизмом, близким к православно-монархическим мыслителям эмиграции. Однако апелляция к Бёме и Шеллингу, а также решающее влияние софиологии указывают на его связь с Логосом Диониса, определяющим для софиологии. Эта же двойственность характерна и для его трактовки субъекта: в одних случаях он сближается с имманентным индивидуализмом или с рационализмом Канта, хотя в других субъект дополняется трансцендентным (софиологическим) измерением, что сближает его с православным персонализмом.

Бердяев рассматривает всю историю — в том числе русскую — через призму своей главной антиномии. И как софиолог он не стремится искусственным образом эту антиномию снять. Решением становится эсхатология, то есть разрешение противоречия между свободой и роком исключительно в точке конца света³.

Русский коммунизм и Новое Средневековье

Этот же эсхатологический принцип Бердяев применяет к толкованию таких явлений, как русский коммунизм. В своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма»⁴ он проницательно выводит феномен русских большевиков из некоторых аспектов русского православия,

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 288.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

подчеркивая уникальность большевизма и его отличие от европейского марксизма. Так, он пишет:

Я хотел показать в своей книге, что русский коммунизм более традиционен, чем обыкновенно думают, и есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи. Коммунизм в Западной Европе был бы совершенно другим явлением, несмотря на сходство марксистской теории. С традиционно-русским характером коммунизма связаны и его положительные и отрицательные стороны: с одной стороны, искание царства Божьего и целостной правды, способность к жертве и отсутствие буржуазности, с другой стороны, абсолютизация государства и деспотизм, слабое сознание прав человека и опасность безликого коллективизма. В других странах коммунизм, в случае попытки его осуществления, может быть менее деспотическим в отношении ко всей полноте человеческой жизни, — менее целостным, менее претендующим быть религией, более секулярным и более буржуазным по своему духу¹.

В большевизме Бердяев видит секулярную версию русской религиозной эсхатологии (восстание русского еретического мировоззрения), но одновременно и продолжение жестких централистских традиций этатизма и сильной государственности (русский Левиафан). Таким образом, в стремлении преодолеть дихотомию — народ и государство, русская революция лишь перевела эту проблематику на новый уровень, сохранив все принципиальные противоречия между свободой и роком и даже еще больше обострив их. При этом Бердяев в другой работе — «Философия неравенства»² — показывает, что критика большевизма, если она остается в контексте буржуазного либерализма, является тщетной и лишь усугубляет проблему противостояния свободы и рока (насилия), затемняя ее природу и отказываясь понять и усвоить урок революции.

Антихристовой неправде коммунизма нельзя противопоставить правду «буржуазную», ибо в «буржуазности» так же нет Христа, как и в коммунизме, и одно безбожие порождает другое безбожие. Коммунизм есть только последовательно доведенная до конца безбожная неправда буржуазного мира³.

Помимо предельного ответа в эсхатологии Бердяев предлагает распознать в катастрофических процессах современности и в том же самом русском большевизме переход культуры к новому состоянию, которое он называет «Новым Средневековьем»⁴.

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 152 — 153.

² Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012.

³ Там же. С. 301.

⁴ Бердяев Н.А. Новое Средневековье // Бердяев Н.А. Философия неравенства.

Средневековье можно назвать ночной эпохой всемирной истории. И это совсем не в смысле «мрака средневековья», выдуманного просветителями новой истории, а в более глубоком и онтологическом смысле слова. Новым Средневековьем я называю ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхнационализму средневекового типа. Пусть просветителям новой истории это представляется мракобесием. Меня это мало беспокоит. Я думаю, что сами эти просветители — люди в высшей степени «отсталые», что образ мыслей их совершенно «реакционный» и целиком принадлежит отживающей эпохе. Я исхожу из глубокого убеждения в том, что нет возврата ни к тому образу мыслей, ни к тому строю жизни, которые господствовали до мировой войны, до революции и потрясений, захвативших не только Россию, но и Европу и весь мир¹.

Бердяев полагает, что в большевизме обнаруживает себя крах культуры Модерна и начало новой «ночи», а отнюдь не поступательное движение прогресса и Просвещения. Он пишет:

Русский коммунизм с разворачивающейся при нем религиозной драмой принадлежит уже Новому Средневековью, а не старой новой истории. Вот почему о русском коммунизме совсем нельзя мыслить в категориях новой истории, применять к нему категории свободы или равенства в духе французской революции, категории гуманистического мировоззрения, категории демократии и даже гуманистического социализма. В русском большевизме есть запредельность и потусторонность, есть жуткое касание чего-то последнего. Трагедия русского большевизма разыгрывается не в дневной атмосфере новой истории, а в ночной стихии Нового Средневековья. Ориентироваться в русском коммунизме можно лишь по звездам².

В становлении Нового Средневековья России, по Бердяеву, и в частности, русскому большевизму, предстоит сыграть особую роль.

России в переходе от новой истории к Новому Средневековью будет принадлежать совсем особое место. Она скорее родит антихриста, чем гуманистическую демократию и нейтральную гуманистическую культуру³.

Однако ночной аспект культурной и цивилизационной катастрофы для Бердяева лишь начало Нового Средневековья, его предварительная стадия. Это — необходимый этап разрушения капиталистического Модерна, который в большевизме лишь достигает своей открыто нигилистической стадии. То, что уничтожает «ночь истории», само по себе есть не взлет, а упадок, не одухотворение, а материальность, не полноценный

¹ Бердяев Н.А. Новое Средневековье // Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 517.

² Там же. С. 521.

³ Там же. С. 522.

прогресс, а деградация. О сути буржуазного порядка Бердяев заявляет следующее:

Индивидуализм, атомизация общества, безудержная похоть жизни, неограниченный рост народонаселения и неограниченный рост потребностей, упадок веры, ослабление духовной жизни — все это привело к созданию индустриально-капиталистической системы, которая изменила весь характер человеческой жизни, весь стиль ее, оторвав жизнь человеческую от ритма природы. Машина, техника, та власть, которую она с собой приносит, та быстрота движения, которую она порождает, создают химеры и фантазмы, направляют жизнь человеческую к фикциям, которые производят впечатление наиреальнейших реальностей. Много ли есть онтологически реального в биржах, банках, в бумажных деньгах, в чудовищных фабриках, производящих ненужные предметы или орудия истребления жизни, во внешней роскоши, в речах парламентариев и адвокатов, в газетных статьях, много ли есть реального в росте ненасытных потребностей? Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения. Вся капиталистическая система хозяйства есть дети ее пожирающей и истребляющей похоти. Она могла возникнуть лишь в обществе, которое окончательно отказалось от всякого христианского аскетизма, отвернулось от неба и исключительно отдалось земным удовлетворениям. Капитализм совершенно невозможно мыслить как сакральное хозяйство, он, конечно, есть результат секуляризации хозяйственной жизни. В этой системе нарушается истинное иерархическое соподчинение материального духовному. Экономизм нашей исторической эпохи и есть нарушение истинного иерархизма человеческого общества, утеря духовного центра. Автономия хозяйственной жизни привела к ее господству над всей жизнью человеческих обществ. Мамонизм стал определяющей силой века, который более всего поклоняется золотому тельцу. И ужаснее всего, что в этом ничем не прикрытом мамонизме век наш видит великое преимущество познания истины, освобождения от иллюзий. Экономический материализм наиболее совершенно это формулировал, он признал иллюзией и обманом всю духовную жизнь человечества¹.

В такой ситуации конец капитализма оказывается не негативным поворотом судьбы, а *прелюдией к новому началу*. Поэтому и крайний нигилизм большевиков лишь обнажает проблему и становится пролегоменами к следующему этапу. Бердяев пишет:

Мир проходит через хаос, но стремится к образованию духовного космоса, универсума, подобного средневековому. Упадок должен предшествовать Новому Средневековью².

¹ Бердяев Н.А. Новое Средневековье. С. 527 — 528.

² Там же. С. 527.

Модерн рушится, и его упадок должен дойти до логического конца.

Конец капитализма есть конец новой истории и начало Нового Средневековья. Грандиозное предприятие новой истории нужно ликвидировать, оно не удалось¹.

Но за этим пределом распада Бердяев провидит очертания нового общества — живого, софийного и народного. Здесь снова проявляется его связь одновременно и с Логосом Аполлона, и с Логосом Диониса. Он аполлонически настаивает на учреждении новой иерархии, но одновременно дионисийски предвидит торжество народности.

Новое Средневековье неизбежно будет в высшей степени народно, но совсем недемократично. Отныне в судьбах государств будут играть большую роль трудящиеся массы, народные слои. Всякая будущая политика должна с этим считаться и искать путей для ограничения власти масс над культурой качеств. В России будет играть господствующую роль крестьянство².

Таким образом, мы снова сталкиваемся со славянофильской темой Аксаковых и с еще более глубокой и фундаментальной для русской идентичности мечтой о Царстве Земли.

Софиология за пределом русского контекста: софианизм у Лучиана Благи

Румынский философ Лучиан Блага (1895–1961) со своей стороны подошел к теме Софии и предложил ввести такое понятие, как «софианизм»³, под которым он понимал нечто отличное от софиологии Соловьева и его последователей, но вместе с тем резонирующее с их интуициями. В центре внимания этого румынского мыслителя была как раз грань, отделяющая тварный мир от Бога. При этом в духе философского пессимизма, близкого к метафизическому отчаянию другого румынского философа Эмиля Чорана (1911–1995), Блага видит эту грань совершенно непроницаемой, но в то же время не явно обозначенной, а напротив, скрытой и завуалированной. Человеку *кажется*, что расширение его сознания (и его объема знаний) постепенно приведет его к Абсолюту. Но поднимаясь по тому, что представляется ему стороной треугольника к предполагаемой вершине, он в какой-то момент обнаруживает, что *линия прервана*, вершина отсутствует, и он имеет дело с трапецией, с *недостроенной пирамидой*. Так, Блага вводит понятие о «трансцендентной цензуре», устанавливаемой Богом — «Великим Анонимом»⁴.

¹ Бердяев Н.А. Новое Средневековье. С. 530.

² Там же. С. 542.

³ Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du Savoir-Fronde, 1995.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

В его философии сознательное ограничение возможностей позитивного знания в человеке осуществляется Творцом за счет введения особого «дублета сознания», выражающегося в работе бессознательного («неосознанного мышления») и воплощенного в нормативном пейзаже или парадигмальной организации пространства. Согласно Лучиану Благе, *пространство есть проекция бессознательного*, и следовательно, оно является экзистенциальной категорией, которую он называет «абиссальной» («бездонной»), чтобы подчеркнуть ее открытость снизу. Эта «абиссальная категория» уходит своими корнями в самые глубинные и темные толщи бессознательного. Таким образом, человек в целом видит любой пейзаж двояко: с позиций рационального позиционирования в нем и с учетом «абиссальной категории» того пространства, которое он носит в своем бессознательном, в решающей степени предопределенном культурой. Любое воспринимаемое человеком пространство есть заведомо *когнитивный дублет*, в котором оба слоя неразрывно переплетены.

Этот дублет сознания отчасти напоминает провал сквозь поверхность в философии Флоренского и обнаруживается в полной мере тогда, когда человек достигает верхней поверхности усеченной пирамиды или когнитивной трапеции. Эту плоскость Блага называет «мистериальным горизонтом», который и является метафизическим истоком самого появления «абиссальных категорий» и инструментом «трансцендентной цензуры». Здесь мы имеем дело с «софиологией наоборотов». Если София в классической софиологии является тем общим, что объединяет тварь с Нетварным началом, то у Благи срезанность онтологической пирамиды, напротив, служит зияющей бездной, устанавливающей гносеологически непроходимый рубеж.

Пессимизм онтологического и гносеологического разрыва для Благи интериоризируется в трагическом стиле румынской культуры, вращающейся вокруг темы всепобеждающей смерти. Это отражено в одном из самых знаменитых сюжетов — поэме «Миорица», герой которой — владшский пастух — произносит перед неминуемой и несправедливой насильственной кончиной парадоксальный гимн — брачную песню Смерти. Блага полагает, что Румыния представляет собой «миориотический пейзаж», в котором «мистериальный горизонт», обрезанный трансцендентальной цензурой «Великого Анонима», опрокинут в конкретику румынского восприятия пространства, что и составляет «абиссальность» румынской картины мира, распахнутой в направлении торжествующей и торжественной стихии гибели¹.

При этом Блага ставит вопрос о том, какова структура экзистенциального пространства в других культурах, и замечает, что византийское

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

пространство может быть описано другой «абиссальной категорией» — *софианизмом*. Под «софианизмом» Блага понимает следующее:

Во-первых, главный собор Константинополя, являющийся его центральной святыней и символом всего православного мира, является именно собором Святой Софии, Ἁγία Σοφία. То, что главный храм православного культурного пространства назван словосочетанием с существительным женского рода, имеет огромное символическое значение и отсылает к доктринам гностиков, где образ Софии стоял в центре внимания. Повторение этого мы видим и в других храмах, посвященных Софии в столицах и крупных городах православных государств — в киевском храме Софии, новгородском храме Софии на Руси, в Болгарии сама современная столица София (бывшая Сердика) названа так по главному городскому храму Св. Софии и т. д. Следовательно, женский образ Софии Премудрости Божией находится в самом центре православного мирозерцания и служит духовной парадигмой для восприятия мира как такового.

Во-вторых, Блага обращает внимание на архитектуру храма Св. Софии Константинопольской, повторяющуюся в классических образцах византийского церковного зодчества. Черты храма представляют собой плавный купол, мягко переходящий в кубическое основание постройки. У наблюдателя создается впечатление, что некая сила — дух, свет, благодать — нисходит с Неба и мягко опускается на Землю, пронизывая ее своими преобразующими, освещающими и посвящающими лучами. Это резко отлично от архитекторы пылающей готики с ее жесткой оппозицией горизонтальному плану и рассечением пространства на верх и низ, объединенных между собой драматическим противоборством: вдоль этой оси разворачивается ожесточенная борьба града Небесного и града Земного. В византийском храме эта борьба снята мягким нисхождением Неба, его выпадением как легкая роса или животворящий дождь, как спуск эфемерного облака, насыщающего тонким присутствием плотные формы Земли, наделяя их новым смыслом и новой природой. Дух истекает, просачивается в мир нежно и почти незаметно. Тем самым фиксируется не оппозиция Земли и Неба, а их тонкий просвещающий союз под эгидой Неба. Таковы, замечает Блага, православные храмы в разных странах — и все они так или иначе на разные лады подчеркивают разнообразные аспекты именно византийского понимания пространства — пространства Земли, насыщаемого тонким и незаметным присутствием Неба.

Софианизм описывается Благой как признак женственной интерпретации духа, контрастирующей с отчетливо мужским, западноевропейским. В контексте его собственной философии «софианизм» не есть альтернатива «трансцендентной цензуре», но лишь ее *изящное сокрытие*. При всей ее специфике, такая интерпретация софиологии (софианизма) помогает яснее представить себе основную проблематику русской религиозной философии.

Софианизм, по Лучиану Благе, является общим для всего поствизантийского культурного пространства; эту «абиссальную категорию» разделяют, по его мнению, большинство православных народов — русские, болгары, сербы, румыны и т. д. Их мировоззрение строится на «софианском» ландшафте, в основе которого заложена «бессознательная идея» о том, что телесное пронизано присутствием бестелесного, тайно, как невидимая роса, спустившегося с небес и преобразившего материальный мир. Такой вывод Лучиана Благи вполне можно принять, так как он полностью вписывается в теорию Софии Владимира Соловьева и расширяет наше представление о софиологической природе русского Дазайна.

Софиология и Sophia Perennis Генона

Еще одну параллель софиологии Соловьева можно при желании найти в европейском традиционализме Рене Генона, который называл В. Соловьева «единственным по-настоящему ценным русским философом»¹. «Быть по-настоящему ценным», по Генону, значит принадлежать к контексту Примордиальной Традиции, и следовательно, такая похвала Владимиру Соловьеву является в его устах наивысшей. Генон явно обратил внимание на образ Софии, так как для самого Генона идея Sophia Perennis стояла в центре внимания; он толковал ее как саму Примордиальную Традицию, которая не меняется в ходе истории, но становится все более и более недоступной по мере циклической деградации. Таким образом, Генон склонен отождествлять Софию Соловьева с Sophia Perennis, Philosophia Perennis или Prisca Theologia Агостино Стеуко (1498 — 1548), и следовательно, рассматривать софиологию как *разновидность традиционализма*, его русскую версию.

Дальнейшего развития интерес к Соловьеву у Генона не получил, равно как позднейшие софиологи не открыли для себя Генона и не осмыслили его идеи в софиологическом ключе. Для того чтобы соотнести между собой эти два направления, понадобилось около столетия, но теперь для такой инициативы нет преград. Так как Генон является одним из редчайших носителей аутентичного европейского Логоса в его сущностном измерении², а Соловьев, со своей стороны, ближе других подошел к формулировке Логоса русского, то такое сопоставление двух авторов могло бы привести к чрезвычайно важным и содержательным выводам.

Для Генона София неразрывно связана с таким термином иудейской каббалы, как Шехина, «присутствие Бога». Но если о. Сергей Булгаков трактует Шехину в контексте таинства христианского брака, то для Генона этот образ представляет собой скорее именно Примордиальную

¹ См.: Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. Paris: Nouvelle librairie national, 1921. P. 319 — 320. Дословно Генон сказал следующее: «Solovioff fut (...) un philosophe de valeur, peut-être le seul que la Russie ait eu».

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

Традицию, которая — как и в каббалистическом толковании роли Шехины в последние времена — должна открыться в момент окончания одного космического цикла и начала нового. Поэтому Генон связывает Шехину-Софию с моментом эпифании «Царя мира» и с Ангелом-Метастроном¹. В книге «Царь мира» Генон пишет:

В самом общем смысле *Шехина* есть «реальное присутствие» Божества. Следует заметить, что в тех местах Священного Писания, где сохраняются специальные упоминания о ней, речь идет, как правило, об учреждении (институционализации) духовного центра: например, о построении Ковчега или о возведении храма Соломоном или Зоровавелем. Такой центр, учрежденный в соответствии со строго определенными требованиями, призван стать местом манифестации Божества, представленной, чаще всего, как «Свет»².

И далее:

Шехина выступает во многообразных аспектах, из которых два являются главенствующими — один внутренний, другой внешний. В христианской традиции эти два аспекта ясно определяются следующей латинской формулой: «*Gloria in excelsis Deo, et in Terra Pax, hominibus bonae voluntatis*»³. Слова «*Gloria*» и «*Pax*»⁴ относятся соответственно *Gloria* ко внутреннему, то есть к высшему Началу, а *Pax* ко внешнему, то есть к проявленному (манифестированному) миру. Если учесть это обстоятельство (то есть то, к чему относятся эти термины), становится понятным, почему эти слова произносятся Ангелами (Малакиим), возвещающими рождение «Бога с нами» или «Бога в нас» (Эммануил⁵). Относительно первого выражения (*Gloria in excelsis Deo*) следует вспомнить учение католических богословов о том, что «блаженное видение» (*visio beatifica*), возносящее человека в небо (*in excelsis*⁶), тесно связано с по-

¹ Guénon R. Le Roi du monde. P.: Gallimard, 1958. Русский перевод: Генон Р. Царь мира. Прогресс-Традиция, 2008.

² Ibid. P. 22—23.

³ Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение. Евангелие от Луки. Гл. 2: 14. По-гречески: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ τῆς ἐρῆνῃ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

⁴ «Слава» и «Мир».

⁵ На иврите формула Эммануил (עִמָּנוּאֵל) означает дословно «Бог в нас» или «Бог среди нас».

⁶ Следует обратить внимание на то, что латинским термином «*in excelsis*» в Вульгате (кроме основного значения «в вышних», то есть «на небесах», что в греческой версии Евангелия от Луки более однозначно передается термином «ἐν ὑψίστοις», не допускающей иного толкования) передается также еврейское слово *batan*, оставленное в греческой Септуагинте как *Ваца*, имя собственное, означавшее изначально святилище, расположенное на вершине холма, то есть месторасположение сакрального культового центра. Слово *batan*, вероятно, восходит к угаритскому корню *b-m-h*, означающему «заднюю сторону» чего-то; этот же смысл мы встречаем и в аккадском языке. Святилище, расположенное на возвышенности, называется *batan* в силу своей дискретности, удаленности от публичных мест — то есть своей сакральности. В русском переводе это выражение передается как «на

нятием «света славы». Относительно второго выражения, то слово мир (*Рак*), взятое в эзотерическом смысле, в различных традициях неизменно выступает как один из фундаментальных атрибутов духовных центров, установленных в этом (земном) мире (*in terra*)¹.

Для Генона основной смысл Шехины-Софии связан с семантикой «сакрального места» (𐤍𐤕𐤍) — от ивритского корня 𐤍𐤕𐤍, восходящего к западносемитской, вероятно, финикийской основе и означавшего «жилище», «местопребывание». Рождение «Бога в нас» делает человека Шехиной, «жилищем Бога». Показательно, что термин «скиния» перешел в греческий язык в том же значении. От него образован и глагол σκηνέω, который мы встречаем в одной из важнейших христианских молитв, обращенных к Святому Духу.

Царю Небесный, Утешителю,
Душе Истины, иже везде сый, и вся
исполняя, сокровище Благих и жизни
подателю, прииди и вселися в ны,
и очисти ны от всякия скверны,
и спась, Блаже, души наша.

Βασιλεῦ Οὐράνιε, Παράκλητε, το
Πνεῦμα της Ἀληθείας, ὁ Πανταχοῦ Παρὼν
καὶ τὰ Πάντα Πληρὼν, ὁ Θησαυρὸς των
Ἀγαθῶν καὶ Ζωῆς Χορηγός, ἐλθέ καὶ
σκηνώσον ἐν ἡμῖν καὶ καθάρισον ἡμᾶς
ἀπὸ πάσης κηλίδος καὶ σώσον, Ἀγαθὲ τὰς
ψυχὰς ἡμῶν.

Выражение «вселися в ны» — по-гречески «σκήνωσον ἐν ἡμῖν» буквально может интерпретироваться как «построй в нас скинию», то есть преобразуй нас в Шехину, что придает этой важнейшей молитве софиологическое измерение.

Однако для Генона эти семантические соответствия указывают скорее на местопребывание сакрального центра, то есть на пространственное измерение Примордиальной Традиции.

Философия Генона дает чрезвычайно важную опору для понимания самой природы европейского Модерна. С точки зрения Генона, Европа Нового времени утратила связь с сакральной Традицией и ее ядром, инициацией, и начала построение аномальной цивилизации, в которой все нормативные пропорции были перевернуты. При этом Генон считал, что в отличие от других исторических кризисов сакральной Традиции, один из которых он локализовал в VI столетии до Р.Х., а еще более древние — в истории с гибелью Атлантиды и в эпоху Всемирного потопа, современный кризис западного общества является необратимым и завершает собой масштабный космический цикл (Манвантару в индийской традиции и ее последнюю фазу — Кали-югу). Наличие в современной западной

высоких». Чаще всего в Библии оно применяется к священным центрам поклонения языческим божествам Ханаана — Ва'алу и Астарте, но можно предположить, что изначально этим же термином называлось любое святилище. Это также отсылает нас к пространственному символизму Шехины и проблеме локализации сакрального центра. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

¹ Guénon R. Le Roi du monde. P. 23–24.

цивилизации одержимости материальными аспектами существования Генон квалифицировал как «царство количества», а технический прогресс рассматривал как обратную сторону глубокого духовного вырождения.

Русские софиологи во многом близки такой оценке исторического момента, хотя в отношении Запада русские мыслители находились на определенной дистанции, тогда как сам Генон был французом, но его отвержение духа европейского Модерна привело его к принятию ислама и переезду в Каир, где он прожил вторую половину жизни как уважаемый и авторитетный суфийский шейх. Таким образом, Генон в какой-то мере искусственно установил между собой и Западом ту дистанцию, которая у русских софиологов существовала естественным образом.

Если принять трактовку Геноном Софии как Примордиальной Традиции, то русская софиология может быть рассмотрена как обращение именно к этой инстанции, в которой передача сакральных смыслов сохранилась несмотря на все искажения и весь духовный упадок. При этом сам Генон практически игнорировал православие, а католичество считал чистым экзотеризмом, то есть традицией, лишенной своего внутреннего — эзотерического — измерения. Для русских софиологов (за исключением Соловьева) православие и особенно монашеская традиция (прежде всего исихазм), напротив, виделись как та золотая цепь, которая связывает людей с трансцендентным присутствием Бога, а следовательно, для них Церковь сохраняла свое инициатическое (мистическое, сакральное) измерение.

Соотнесение между собой философии Генона и русской софиологии могло бы прояснить и скорректировать некоторые положения традиционализма, но также и усилить антизападную и антимодернистскую составляющую русской философии, вполне созвучную отвержению западноевропейской цивилизации Нового времени еще с эпохи славянофилов. Попытка соотнести между собой учение Рене Генона и православие была сделана в нашей работе «Метафизика Благой Вести»¹.

София и метафизика пола Юлиуса Эвола

Другой крупнейший философ-традиционалист Юлиус Эвола ставит проблему пола в метафизике, мистике и религии на первый план. Ей он посвящает один из своих главных программных трудов — «Метафизика пола»². В книге «Йога могущества»³ Эвола исследует теорию и практики индийской Тантры, основанной на центральной фигуре Шакти, женской ипостаси индуистских божеств. Фундаментальную роль играют жен-

¹ Дутин А.Г. Метафизика Благой Вести // Дутин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000.

² Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

³ Эвола Ю. Йога могущества. Белгород: Тотенбург, 2017.

ские и мужские архетипы и в его труде, посвященном типологии древних и современных цивилизаций — «Восстание против современного мира»¹.

Собственно о Софии Эвола говорит в «Метафизике пола» в двух случаях — при описании учений христианских гностиков и тогда, когда речь заходит об учении Якоба Бёме. О фигуре Софии у гностиков Эвола пишет:

В христианстве — религии, вобравшей в себя мотивы очень разных традиций, — черты «Духа» не вполне ясно определены. В целом Он не носит черты «женского», подобно Святой Деве или же «Духу Божию» нашашуся верху воды» в Ветхом завете (по-древнееврейски и арамейски «дух» — женского рода). Но в христианском гностицизме, что наиболее явно выражено в «Евангелии от Евреев», Христос говорит: «Мать Моя, Дух Святыи»; πνεῦμα, по гречески «дух» соответствует индийскому рупа, слову, обозначающему жизненную силу, в самом же Святом Духе, сходящем в виде пламени, мы узнаем черты Шехины. С другой стороны, Святой Дух изображается в виде голубя, что тут же вызывает ассоциации с великими средиземноморскими женскими божествами — критской Потнией, Иштар, Цирцеей, Милиттой, самой Афродитой — в тех случаях, когда они выступают как некое «веяние». Именно голуби приносят Зевсу его пищу, амброзию.

Божественная жена в гностицизме — несомненно, прежде всего София, выступающая под разными лицами и именами, часто отождествляемая с Самим Святым Духом, в разных своих проявлениях она есть Универсальная Мать, Мать Живых, Мать Сияющая, Высшая Держава, «Левая Рука» (в дополнение ко Христу, ее супругу и «Правой Руке»), Сладчайшая, Мировое Лоно, Дева, Супруга, Хранительница совершенных тайн, Святая Голубица Духа, Небесная Мать, Утраченная, Елена (то есть Селена, Луна); все это как бы имена Мировой Души, женского аспекта Логоса².

Для Эвола принципиально найти эквиваленты метафизической диады в разных сакральных традициях. Поэтому София гностиков, подчас соотносимся в различных христианских ересь с Духом, выступает для него синонимом Шакти в индуизме, Шехины в иудаизме и широкого спектра женских божеств в языческих традициях.

У Якоба Бёме и у его последователя Иоганна Гихтеля (1638 — 1710) образ Софии трактуется в еще более нюансированном ключе. Эвола говорит о сложных построениях этих мистиков:

Во всех этих построениях мы находим характерную дихотомию женского начала, соответствующую доктрине Софии, божественной Девы. Нераздельное бытие начал внутри самого себя соединяется «священным

¹ Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.

² Эвола Ю. Метафизика пола. С. 198 — 199.

и тайным браком» со «светящимся телом небесной девы Софии»; тот, кто осуществил такое сочетание, способен общаться с Богом и управлять любым чудом. И. Гихтель говорит о Софии как о «свете с душой огня», о самостоятельном бытии, могущем быть отождествленным с «Fiat» («Да будет...»), которым Бог создал каждую вещь, то есть с Его креативным могуществом, которое можно сопоставить с символом Шакти. Ею питаются корни «Древа Жизни», а сама она — «Вода Жизни» (М. Хан). В этом наименовании мы находим совпадения с различными, уже упоминавшимися традиционными символами женского начала. В конце концов София была именована «Небесной Премудростью». Бёме и Гихтель высказывали еще одну версию первородного греха: «Как и Люцифер, первый человек возжелал господствовать над Девой и тем самым оказался от нее отделенным; от прежнего единства остался лишь сухой, бесплодный огонь». Иные, подобно Готфриду Арнольду, отождествляли его с телесным желанием, оставшимся в человеке от утерянного духовного стремления к «тайной супруге». В любом случае мужчина, любящий разных женщин, на самом деле любит только Деву Софию: только ее желает, но эта любовь и желание объективируется в земной и телесной похоти. «Немощная» земная женщина всего лишь суррогат, и воссоединение, как бы предлагаемое ею, — иллюзия. Бёме считает затворение небесного Эдема, в котором растет Древо Жизни, символом невозможности достижения цели существования через соединение земных полов; это то же самое, что тянуться рукою к плоду, который садовник из нее вырвал; потому человек смешивает Софию и Еву, Деву и *Matrix Veneris*, притягивающую ложным желанием¹.

Однако для Эволы такое толкование женственности представляет собой редукцию, основанную на забвении о полноте великой диады и на привнесении в метафизику пола моральных оценок, свойственных христианству в целом. Для него же самого важнее привести образ Софии (или его аналоги — в частности, фигуру Беатриче в «Божественной комедии» Данте и, шире, женский гештальт в традициях итальянских *Fideli d'amore*, к которым принадлежал Данте) к более общей парадигме — за пределами христианской религии. Оптимальной формой интерпретации женского начала он считает индуистское учение Тантр, в основе которого лежит практика соединения в конкретной женщине земного и небесного измерений, что позволяет достичь высшего посвящения и освобождения от всех ограничений, связанных с условиями земного существования². Для самого Эволы Тантра и более узко тантрический буддизм³ стали приоритетными формами личной духовной реализации.

¹ Эвола Ю. Метафизика пола. С. 316–317.

² Эвола Ю. Йога могущества.

³ Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы. СПб.: Владимир Даль, 2016.

В целом соотнесение софиологии как подчеркнуто русской философии с традиционализмом и различными толкованиями гештальта Софии у философов-традиционалистов могло бы расширить концептуальный арсенал русского Логоса, что совершенно необязательно предполагает некритическое принятие различных интерпретаций, часть которых обусловлена принадлежностью этих философов к совершенно иной цивилизационной и религиозной парадигме. Но многие компаративистские методологии в сфере софиологии с учетом соответствующих догматических и философских отличий русской идентичности могли бы оказаться чрезвычайно плодотворными. Таким, в частности, могло бы быть соотнесение софиологии с «Метафизикой пола» и другими работами Юлиуса Эвола.

Анри Корбен: София в исламе

Еще один случай встречи софиологии с европейским традиционализмом мы можем зафиксировать в лице Анри Корбена (1903 — 1978), крупнейшего европейского философа, историка религии и знатока исламской, и особенно иранской, мистической философии¹. Корбен познакомился с софиологией из двух источников: он слушал лекции в Париже отца Сергея Булгакова и поддерживал личные дружеские связи с Николаем Бердяевым². Корбен был президентом «Ассоциации Николая Бердяева», и в своей инаугурационной речи на этом посту он ясно сформулировал то, чем обязан Бердяеву:

«То, чему мы Бердяеву обязаны на этом пути, так это открытием софиологии — такой, какой он описал ее в своем предисловии к французскому переводу «Misterium Magnum» Якоба Бёме, и такой, какой ее, со своей стороны, разрабатывал великий богослов Сергей Булгаков»³.

После смерти Корбена были найдены его собственные переводы нескольких текстов Булгакова с русского языка, посвященных исихазму.

От Бердяева Корбен почерпнул и глубокий интерес к метафизике свободы, носителем которой у него является не индивидуум и не коллектив, но некоторое внутреннее начало, определяемое им как «световой человек».

Серьезное влияние на Корбена оказала апофатическая сторона православной мистики. Одно из последних выступлений Корбена, представлявшее собой своего рода его философское завещание, было посвящено как раз апофатике, обращение к которой он считал единственным противоядием против нигилизма современности⁴.

¹ Дугин А.Г. Платонизм в исламе // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

² О влиянии русских софиологов на Корбена см.: Proulx D. La figure de la sophie chez Henri Corbin // Diotte Besnou E.D., Counet J.-M., Proulx D. Femme, Erôs et Philosophie. Louvain-la-Neuve: EME Éditions, 2011.

³ Proulx D. La figure de la sophie chez Henri Corbin. P. 302.

⁴ Corbin H. De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme // Corbin H. La parodoxe du Monothéisme. P.: L'Herne, 2003.

Бердяев и Булгаков навели Корбена на мысль о том, что тема Софии как *промежуточного измерения метафизики* соответствует хайдеггеровскому представлению о Dasein'e (Корбен был последователем Хайдеггера и первым переводчиком фрагментов «Sein und Zeit» на французский язык), как о том экзистирующем начале, которое расположено всегда «между», *Inzwischen*. Софиология вместе с тем представляет собой яркий образец феноменологического подхода, а Хайдеггер является как раз одной из самых ярких фигур в этом философском направлении.

С другой стороны, Корбен был платоником, не разделяя критики платонизма Хайдеггером, а платонические — и особенно неоплатонические — мотивы в русской софиологии играют важную роль. София тесно связана со второй ипостасью Плотина — Умом (Νοῦς). Нижнюю тьму материи можно победить лишь обращением к высшей тьме Божества.

Тема Софии является центральной в эссе¹, посвященном Корбеном книге его друга психоаналитика Карла Густава Юнга (1875 — 1961) «Ответ Иову»². С Юнгом он многие годы тесно сотрудничал в группе «Эранос», где лучшие европейские интеллектуалы XX века обсуждали темы мифологии, метафизики, архетипов, исподволь подготавливая (по словам Ж. Дюрана, одного из участников этого кружка) эпистемологическую «революцию Гермеса», призванную вернуть сакральность, утраченную в Новое время в центре внимания европейской культуры. В этом тексте Корбен обращается к Булгакову для того, чтобы с помощью софиологии рассмотреть центральную для Юнга тему о женском аспекте Божества или об архетипе метафизической женственности.

Но в центре внимания Корбена стояло изучение исламской — прежде всего иранской — мистической традиции. При этом он сосредоточил свое внимание на промежуточном мире воображения, *mundus imaginalis*, *alam al-mithal*, ключевой концепции исламской мистической философии суфизма и шиизма. Этот мир Корбен назвал специальным термином «имагиналь» (*l'imaginal*). Эта онтогносеологическая зона представляла собой *миры Софии*.

Сам образ Софии и, шире, метафизику женского начала Корбен встречает у крупнейшего мыслителя суфизма Ибн 'Араби (1165 — 1240). В своей книге «Диван» Ибн 'Араби рассказывает о появлении Софии (Божественной Мудрости) в Мекке в лице прекрасной юной и мудрой девушки Незам, дочери иранского суфия Захира ибн Ростам. Когда Ибн 'Араби описывает ее явление, он сравнивает ее с *греческой* (византийской) принцессой. О Софии-Незам Ибн 'Араби говорит:

Никогда я не видел женщины со столь прекрасным лицом, столь мягкой речью, столь нежным сердцем, столь духовными идеями, столь тон-

¹ Corbin H. La Sphie éternelle // Carl Gustav Jung. P.: L'Herne, 1984.

² Юнг К.Г. Ответ Иову. М.: АСТ, 2001.

кими символическими аллюзиями... Она превосходила всех людей своего времени духом и возвышенностью, красотой и мудростью¹.

Далее он называет ее эксплицитно «Христовой Мудростью» (*hikmat 'isawīya*), указывая прямо на то, что сравнение с «византийской принцессой» не случайно, и что София открывается ему через христианскую мистику. Корбен, посвятивший этому фрагменту «Дивана» Ибн 'Араби главу своей книги «Творящее воображение в суфизме Ибн Араби»², включающую в себя разделы с выразительными названиями «Софианическая поэма верного Любви (*Fidele d'Amore*)», «Диалектика Любви» и «Творящая Женственность» (*Le Fémenin-Créateur*), отмечает, что здесь София и ее нисхождение в конкретное женское существо необычайной красоты и ума, не несет никаких намеков на «соблазн» или «падение Софии». Скорее, в духе *византийского софианизма*, описанного Лучианом Благой³, свет Софии мягко, невидимо и беспрепятственно нисходит в мире подобно световой росе, оживляя своим присутствием «арабскую ночь бдений у священного черного камня»⁴. Более того, София не нисходит строго с Неба на землю, она не есть именно эта, увиденная Ибн 'Араби девушка, поразившая его красотой и глубиной ума, но *весь мир в его сущности есть процесс нисхождения Софии*, есть сама София, а также процесс восхождения Влюбленного по лучу Софии к недостижимому Истоку, истинной цели Великой Любви — Любви самой Софии к Тому, чьей Любовью (в обоих смыслах и направлениях, во всех смыслах и направлениях) она сама и является. А с Христом София связывается у Ибн 'Араби по той причине, что он в ходе разворачивания своей суфийской метафизики приходит к фундаментальному понятию: встречи Божественного (*al-lāhūt*) и человеческого (*an-nāsūt*) *в одной и той же точке*, эпифании Божественного сквозь человеческое, что и является сущностью христианства.

В духе своего толкования исламской мистики через «мир воображения», *'ālam al-mithāl*, Корбен, наряду с понятием «имагиналь», развивая тему Софии у Ибн 'Араби, вводит еще один чрезвычайно выразительный термин *Imaginatrix*, что совмещает в себе значения «воображения» и «женственности». *Imaginatrix* рассматривается Корбеном как ключ ко всей поэтической традиции суфизма, начиная с самого Ибн 'Араби, посвятившего Софии-Незаме проникновенные мистические строки, представляющие собой вершину арабской духовной поэзии. *Imaginatrix* — это также «творящая женственность», *Le Fémenin-Créateur*⁵. Ибн 'Араби в описании встречи с Незам-Софией в тени Ка'абы в Мекке, называет ее именем «Утешительницы», *Consolatrix*, что открыва-

¹ Corbin H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. P.: Flammarion, 1958. P. 158.

² Ibid.

³ Blaga L. *Trilogie de la culture*. P.: Librairie du savoir, 1995.

⁴ Corbin H. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. P. 157.

⁵ Ibid. P. 174.

ет новые пути для аналогий между теологическими фигурами: Святая Дева — София — Святой Дух — Утешитель, Параклет (παράκλητος). При этом в суфизме распространена версия о том, что слово «Утешитель», παράκλητος, следует читать как περικλῆτος, дословно, «прославленный», «покрытый славой», что является буквальным переводом имени «Мохаммед», «прославленный»¹. С этимологической и богословской точек зрения христианства такие соответствия недопустимы, но их наличие в суфийской традиции явно указывает на структуру мистического видения, стремящегося объединить аполлоно-дионисийские мотивы и сюжеты всех трех монотеистических религий в единый синтез.

Ибн 'Араби развивает идею «Утешительницы», Sophia-Consolatrix, в духе своей метафизики ностальгии. София есть процесс утешения Богом печали Божественных Имен, пребывающих в латентности. Акт утешения есть активация Имен, перевод их в действительное, в существ (людей, сердца), чьим тайным центром они становятся. Утешение есть, таким образом, творение, но особое творение, не отделяющее мир от Творца, но конституирующее мир как поле «утешения», как сплошной и дифференцированный вместе с тем жест Софии. Утешение есть весть о Любви. И поэтому многократно Ибн 'Араби в этом пассаже «Дивана» обращается к христианству, называя Софию «принадлежащей к расе Христа», описывая ее «предлагающей открыть Евангелие и уподобиться иереям, патриархам и дьяконам»². Ибн 'Араби наделяет ее иератическими функциями, описывая как Предстательницу и не просто в поле разворачивания теофании, богоявления, но как активную богоявляющую (теургическую) сущность (la théophante³). Подобно энергиям Святой Троицы у святого Григория Паламы, божественный импульс «утешения» у Ибн 'Араби просвещает молнией изнутри темное облако печали Божественных Имен, но проходит сквозь них, дальше вниз и вовне, перетекая через край и пронизывая весь мир, разворачиваемый своими невидимыми лучами — лучами Любви.

У крупнейшего иранского суфийского поэта и мистика Рузбехана Бакли (1128–1209) образ Софии становится «женщиной-джинном» (jinnī lo'obati). Корбен приводит фрагмент из его произведения, посвященного встрече с этой «женщиной-джинном» и выяснению ее метафизической сущности. На вопрос о том, кто она такая, «небесная дева-джинн» отвечает:

Секрет божественности (lahūt) в человечности (nāsūt), хотя и без того, чтобы Божество воплощалось бы. Красота человеческих существ

¹ Мутти К. Явление Махди // Милый Ангел. 1991. № 1.

² Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P. 327.

³ Корбен справедливо указывает на параллели с символизмом Диотимы в «Пире» Платона и с Белкис, царицей Савской. Очевидно, что речь идет об аполлоническом женском жречестве строго уранического олимпийского толка, относящемся к области Афины Паллады, строго солнечно-аполлонической версии Софии-Мудрости.

есть прямое отражение божественной красоты. С меня начинается творение — на Боге оно заканчивается.

— Ты для меня явление Красоты, о Подруга! Откуда происходит твое существо, скажи мне?

— Я плод рук Божества (lahūt). Я вождь и предводитель человечества (nāsūt). Я была первым созданием в мире. Это на меня Бог смотрит, созерцая всю тварь, но моя природа полностью отделена от творения¹.

В этом пассаже мы видим основные темы суфийской метафизики, чрезвычайно близкие софиологии. Божественность и человечность выступают здесь двумя полюсами единой оси, которая есть сама Любовь. При этом Любовь приобретает *собственную* ипостась, становясь женщиной-джинном, прямым эквивалентом Софии в русской религиозной философии. Лишь эта Небесная Дева экзистировала сама в себе, развертывая себя в обоих направлениях сразу (амфиболия, энантиодромия) — к Богу и к человеку, к Творцу и к творению, соединяя их и одновременно разводя по разные стороны. Вместе с тем важно замечание о том, что все начинается с Нее, а заканчивается Богом. Она, таким образом, есть вектор, возводящий нижнее к верхнему, и поэтому она есть вождь и предводитель человечества как вертикально ориентированного начала в творении, идущего вслед за джинном-Софией к Небу.

В контексте иранской традиции аналогичный гештальт он идентифицирует в образе Фраварти, Световой Девы². Образ Софии-фраварти встречается и у крупнейшего исламского мистика, который оказал на самого Корбена решающее влияние, Шихабалдина Яхья ибн Сухраварди³ (1155–1191). Сухраварди так описывает встречу иранского героя Кая Хосрова, солярного архетипа, с Небесной Девой:

Случилось, что Кай Хосров проводил время в молитве и в долгой внутренней медитации. Тогда к нему явилась Мудрость (София) святейшего Отца, и говорила с ним о мире Тайны (ghayb). Он был восхищен до высшего мира; его душа получила печать божественной Софии; ангельские светильники показали перед ним лицом к лицу, и тогда он понял, что такое высшая действительность, называемая Светом царской славы (Kayān Khorrah — хварено), то есть проекция (ilqā) в душу победоносной стихии (qāhir), перед которой склоняются головы⁴.

Здесь София сближается также с важнейшим понятием зороастрийской метафизики — «хварено», «светом царственной славы».

В Софии Корбен опознал также *фигуру Ангела*, которая являлась для него ключевой при герменевтическом и феноменологическом ана-

¹ Corbin H. En islam iranien. T. 3. P.: Gallimard, 1972. P. 73.

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

³ Sohrawardi Sh.Y. L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques. P.: Fayard. 1976.

⁴ Corbin H. En islam iranien. T. 2. P.: Gallimard, 1972. P. 103.

лизе исламской теологии и европейской схоластики. Корбен полагал, что упразднение из теологии *промежуточного мира*, где пребывает Ангел или Ангел Души как синоним всего этого мира, привело католицизм к догматическому искажению, отчуждению и профанированию. В исламской истории Корбен фиксировал этот момент в критике платоника Ибн Сины (ок. 980 — 1037), признававшего промежуточный мир, со стороны Ибн Рушда, отрицавшего его. В схоластике это вылилось в борьбу сторонников аверроизма — Сигер Брабантский (ок. 1240 — 1284), Жан Жанденский (? — 1328), Марсилиус Падуанский (1275 — 1342) и т. д. — с томистами и августинианцами, опиравшимися в большей степени на Авиценну (Ибн Сину). Корбен обращает внимание на то, что еще ранее в ходе Четвертого Константинопольского собора (не признаваемого, впрочем, православной Церковью) под эгидой Римского Папы Адриана II (792 — 872) было официально отвергнуто учение о «трихотомии», то есть о том, что человек состоит из духа, души и тела, и утверждена «дихотомия» (из триады был убран дух). Таким образом, считает Корбен, была ликвидирована антропологическая, а по аналогии и онтологическая, предпосылка для фиксации внимания на «среднем мире», а значит, упразднилось само «место», топос фундаментального религиозного опыта, где Божественное встречается с тварным, духовное с материальным, где пребывает Ангел, «совершенный человек», *ἄνθρωπος* или София. Согласно Корбену, это была прелюдия к будущей победе аверроизма, хотя позднее сам аверроизм в своей радикальной форме (в формулировке Сигера Брабантского) был анафематствован католичеством как ересь.

В высшей степени символично, что текст последнего прижизненно-го выступления Анри Корбена на коллоквиуме 1978 года, организованном Институтом Святого Иоанна Иерусалимского, назывался «Битва за Душу Мира: острая потребность в софиологии»¹. Этим жестом крупнейший традиционалист и философ XX века формулирует свое философское завещание: *судьба Европы в обретении Софии, в битве за нее, в ее новом открытии*.

Но софиология как у самого Корбена, так и в широком философском словоупотреблении применяется почти исключительно к теориям, впервые сформулированным именно Владимиром Соловьевым. Это значит, что мы можем прочесть этот текст как призыв к новому открытию того мыслителя, который ближе других подошел к обнаружению русского Логоса. Падающая в материализм и номинализм Модерна Европа ищет спасения в последней битве на стороне Ангела, Души Мира, Софии. А значит, на стороне того, что составляет сущность и ось *русской цивилизации*. Так вслед за Бердяевым Корбен связывает надежду на Новое Средневековье с Россией и ее Логосом.

¹ Corbin H. Le Combat pour l'âme du monde: urgence de la sophiologie. Colloque tenu à Paris les 15, 16, et 17 juin 1979 // Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem. 6. P.: Berg International, 1980.

Глава 27. Серебряный век: Третий Ренессанс и Третий Завет

Фаддей Зелинский: славянский Ренессанс

В контексте культуры Серебряного века проблематика Логоса Софии как русского Логоса осмысливается во всех возможных направлениях. Идеи Владимира Соловьева оказали на Серебряный век решающее влияние, и под знаком софиологии складывались не только собственно русская философия, но и поэзия, живопись, музыка — искусство в самом широком смысле этой эпохи. Подчас различие между собственно философами и поэтами стиралось, поскольку софиология в силу своей специфики всячески подчеркивала значение эстетического начала и фундаментальное значение творчества и красоты.

Софиологический подъем сопровождался возрастающим интересом к Античности, что породило культурное явление, названное «Славянским Ренессансом» или «Третьим Ренессансом» (если считать Первым итальянский, а Вторым — германский). Одной из главных фигур этого направления стал антиковед Фаддей Зелинский (1859 — 1944), опубликовавший множество переводов классических авторов Античности и серьезных работ, посвященных их новому прочтению. Зелинский привлек внимание русской публики к фигурам древних богов — прежде всего греческих, — которых он рассматривал не как «идолов» и «демонов» в сугубо христианской перспективе, но и не как пустые суеверия и в лучшем случае поэтические метафоры, какими их считали рационалисты и скептики. Для Зелинского греческие боги были выражением *сакральных смыслов*, которые в контексте монотеизма были сведены к довольно узкой догматике, а в контексте рационализма и материализма и вовсе утрачены. Сама онтология божественных гешталтов, по Зелинскому, представляла собой эпифании (ἐπιφάνεια) или, как он переводит на русский этот греческий термин, «*объявления*». Божественное для греков *объявляло* себя множеством способов, затрагивая все стороны жизни. Приблизительно также понимал тотальность культа Флоренский, но для Зелинского Античность представляла собой *пансакральность*, тогда как христианство — ее резкое сужение (с чем не согласился бы Флоренский, опирающийся в своей религиозной феноменологии на «народное христианство» русских крестьян и мистическое восприятие русского исихастского монашества). В любом случае Зелинский в своих фундаментальных работах — «Из жизни идей»¹, серии трудов «История античных религий»² и т. д. — показывает особенности религиозного сознания

¹ Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей: В 2 т. М.: Ладомир, 1995.

² Зелинский Ф. Ф. История античных религий. Т. I—III. СПб.: Издательский проект «Квадриум»; Алетей, 2014.

древних народов, преимущественно греков, тщательно исследуя их тончайшие трансформации и семантические сдвиги в различные исторические периоды.

Зелинский выделяет в культуре две фазы — *секуляризацию* и *сакрализацию*. Новое время абсолютизировало секуляризацию, придав этому процессу однозначно линейное значение и обозначив его как «прогресс». Однако секуляризация, по Зелинскому, не была явлением, свойственным исключительно Модерну, она встречалась в самые разные эпохи и имела в целом единую структуру. Но всякий раз за периодом секуляризации, обмирщвления следовал обратный процесс — сакрализации, и на смену доминации рациональности и скепсиса приходила эпоха *мистического энтузиазма*¹. В этом и состояла основная идея Третьего Ренессанса: рационализм Модерна, «расколдовав мир», по выражению М. Вебера (1864 — 1920), создал гигантскую духовную бездну, которая открылась как *нигилизм* современности (Ф. Ницше). И заполнить эту бездну, по мнению Зелинского, могла только *новая сакрализация* — причем не частичная, а именно *тотальная* — как симметричный ответ на *тотальность обмирщвления*. Именно этот возврат к сакральности и стал ключевым настроением культуры Серебряного века, что полностью резонировало с софиологией. В конце концов обнаружение софийности мира и было эпифанией его сакральных структур.

Зелинский, следуя отчасти за культурологией Ф. Ницше, выделяет в эллинской культуре и религии два направления — аполлоническое и дионисийское. При этом, как и большинство теоретиков, принявших этот метод, он не делает различий между Логосом Диониса и Логосом Кибелы. Этим его реконструкция отличается от более пронизательно-го прочтения Флоренского, вводящего в «Философии культа» титанизм как отдельное и самостоятельное измерение и подходящего вплотную к трем Логосам, и следовательно, к ноологии и Ноомахии. Ф. Зелинский же ограничивается дуальной схемой. Он пишет:

В смущающей многочисленности имен и культов древнегреческого политеизма взору освоившегося с ней наблюдателя представляются два довольно четко отделенных друг от друга течения. Первое — это течение явное, участие в котором не было обусловлено ничем, кроме разве принадлежностью чествующего к соответственной гражданской общине; сюда мы относим большинство государственных культов Греции — и Зевса Олимпийского, и Паллады Афинской, и Аполлона Дельфийского. Но второе — это течение тайное; условием участия в нем было посвящение, посвящение же налагало на того, кто был его удостоен, обязательство — никому из непосвященных не выдавать тех священнодействий, участником и свидетелем которых он сподобился стать; сюда относится тоже ряд культов, хотя и значительно меньший, но особенно два: культ

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

Деметры Элевсинской и культ Диониса, развитый его пророком Орфеем — другими словами, элевсинские и орфические таинства.

Там — Зевс и его обитающая в вечном свете олимпийская семья; здесь — Земля и мрак, полный жутких тайн... жутких, да, но в то же время и утешительных: ведь это же мать-Земля. Мы живем под всевидящими очами Зевса и прочих олимпийцев; но стоит нашему телу покрыться могильной перстью, и мы переходим под власть иных, «хтонических» богов. Эта двойственность может нас озадачить — и, действительно, христианство ее отвергло. Но в сознании элина она коренилась твердо — до поры до времени (...).

От Земли Деметра, от Земли и Дионис; обаяние их учения заключалось именно в том, что они раскрывали перед смертным покров подземных тайн и не только удовлетворяли его любознательность, давая ему определенный ответ на мучительный вопрос, что с ним будет после смерти, но и учили его обеспечить себе лучшую участь на том свете. В те отдаленные времена, когда и сами боги еще не сознавались как стражи нравственности, и условия этой лучшей участи были скорее сакральные, чем нравственные, т. е. скорее сводились к исполнению обрядов посвящения, чем к справедливой жизни¹.

Двумя полюсами греческой сакральности становились, таким образом, Дельфы и Элевсин. Типология Зелинского, основанная на идеях Ницше, довольно ярко описывала дуализм между государственно-церковным Логосом и Логосом народа-земледельца, что мы видим в России, и что Зелинский воссоздавал применительно к древнегреческому обществу. Таким образом, в контексте самой сакральности Зелинский намечает две версии — *дневную* и *ночную*, что на уровне культуры приблизительно соответствует двум режимам воображения — *диурну* и *ноктюрну* в системе Ж. Дюрана². Аполлоническое измерение, несмотря на свою изначально сакральную природу, становясь в оппозицию хтоническим культам, при определенных условиях постепенно трансформировалось в рационализм и вело к секуляризации. Религия мистерий, со своей стороны, воплощала в себе иррациональный и стихийно жизненный характер, защищая сакральность любой ценой и подчас — в предельных случаях — подрывая хаотическим энтузиазмом стройность религиозных систем. Но в любом случае, именно Логос Диониса, по Зелинскому, представлял собой живое воплощение сакральности — в ее чистом и радикальном выражении.

Программа Третьего Возрождения была направлена на реставрацию обоих религиозных полюсов, как это было и в Флорентийской Академии и позднее в Северном (германском) Ренессансе. Но ключевой фигурой в этом процессе новой сакрализации все же виделся именно Дионис.

¹ Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма // Зелинский Ф.Ф. История античных религий. Т. I — III. С. 186 — 187.

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

С точки зрения ноологии, такой подход строго соответствовал как гештальту Софии и всем сопряженным с ней символическим комплексам и философско-богословских тем, так и собственно народному Логосу, ищущему своего финального выражения в контексте разночинской культуры, где простонародный элемент и выходцы из среды сельского священства играли все более важную и центральную роль.

Вячеслав Иванов: Дионис в России

Линию Зелинского и программу Третьего Возрождения активно подхватил и поддержал один из основных поэтов и теоретиков символизма, идеолог Серебряного века Вячеслав Иванович Иванов (1866 — 1949). Именно Вячеслав Иванов, следуя за Ницше и логикой сакрализации, сосредоточивает свое внимание на *теме Диониса*¹. Его, как и Ницше, интересует сопоставление Аполлона и Диониса как двух философских начал, двух Логосов, хотя он, в отличие от Ницше, не склонен видеть между ними *жесткую оппозицию*. Тем самым Иванов подходит к сущности индоевропейской структуры², где оба начала выступают скорее солидарно, нежели противостоя друг другу, перед лицом Великой Матери. При этом Иванова приоритетно интересует именно дионисийство и Логос Диониса как наиболее интенсивная и прямая форма возврата сакральности, нового «околдовывания мира».

В работе «Ницше и Дионис» Вячеслав Иванов так определяет Диониса и его начало.

Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении во вселикое, призрачно колеблющееся между возникновением и исчезновением, Ничто (μὴ ὂν) мира. Бога страдающего извечная жертва и восстание вечное — такова религиозная идея Дионисова оргиазма³.

Здесь для нас чрезвычайно важно самое начало этого базового определения. «Дионис есть божественное всеединство Сущего». Эта формула во всех смыслах является полностью тождественной тому, что вкладывал в образ Софии Владимир Соловьев. Это также прекрасно согласуется с нашим рассмотрением гностицизма (в первой книге «Ноомахии»⁴) как одной из религиозных философий, относящихся к зоне темного Логоса Диониса. «Божественное всеединство сущего» означает строго Софию. Здесь же мы видим, что Иванов обозначает так Диониса, и это позволяет нам выстроить многомерную цепочку соответствий между этими двумя фундаментальными фигурами. София гностиков двояка:

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство.

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

³ Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 718.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

есть павшая София и есть София, вознесенная и возвращенная на духовную (пневматическую) Родину, получившая дар Спасителя. Все это входит в поле Диониса, но с той особенностью, что Дионис и есть Спаситель, не его спасают, а он спасает. Хотя при этом, как и София, он претерпевает страдания, разрыв, муки. Но его сердце, спасенное Афиной, еще одним выражением Софии, остается всегда неизменным и самодостаточным, нетленным.

Важно и то, что Иванов говорит о *«вселиком Ничто мира»*. Это временной срез вечной Софии, ее отражение в природе и истории.

Далее в этом же пассаже Иванов продолжает описание Диониса.

«Сын божий», преемник отчего престола, растерзанный Титанами в колыбели времен; он же в лике «героя», — богочеловек, во времени родившийся от земной матери; «новый Дионис», таинственное явление которого было единственным возможным чаением утешительного богонисхождения для не знавшего Надежды элина, — вот столь родственный нашему религиозному миропониманию бог античных философов и теологов. В общепародном, натуралистически окрашенном веровании, он — бог умирания мученического, и сокровенной жизни в чреватых недрах смерти, и ликующего возврата из сени смертной, «возрождения», «палингенесии»¹.

Здесь Иванов явно намекает на то, что сценарий Дионисовых страстей чрезвычайно созвучен структуре христианства, что в полной мере развил в своем поэтическом творчестве Гельдерлин² (1770 — 1843). «Сын Божий», Бог мученического умирания, сокровенной жизни в недрах смерти и ликующего возврата — это недвусмысленные отсылки Иванова к Христу — Сыну Божию, распятому, спустившемуся в ад и воскресшему. Что же касается *«элина, не знавшего надежды»*, это классическое для христианства убеждение в том, что до Христа никто не мог спастись. При этом ту же идею мы встречаем у Шеллинга, который полагал, что в образе Диониса — и особенно Диониса-Йакха Элевсинских мистерий, греки предчувствовали приход Христа³.

Следует обратить внимание также на выражение *«бог античных философов и теологов»*. Это чрезвычайно важно для понимания того, что, собственно, Иванов здесь и в более развернутых работах, посвященных дионисийскому началу, имеет в виду. «Бог философов и теологов» означает, что речь идет не об объекте почитания культов и обрядов языческой религии, что естественно конфликтовало бы с христианством, но о Дионисе как философской и мифологической (филомифической) структуре, то есть строго о том, что мы называем полюсом ноологии или

¹ Иванов Вяч. Ницше и Дионис. С. 718.

² Гельдерлин Ф. Стихотворения. М.: Летний сад, 2015.

³ Шеллинг Й. Философия мифологии: В 2 т. См. также: Дугин А.Г. Шеллинг: динамический Бог и иероистория // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

Логосом. Иванов тем самым подчеркивает, что он строит свои теории в топике, чрезвычайно сходной с топикой, которой руководствуемся мы сами в «Ноомахии»: он не претендует ни на новую религиозную теорию, ни на критический и археологический разбор древних верований, не пытается синтезировать христианство с язычеством; он берет Диониса как философему или теологему, как тип, как структуру, как Логос. И отсюда вытекает его обобщающий и заведомо размытый, парадигмальный статус того, что он понимает под «дионисийством» и «прадионисийством»¹.

Далее Иванов раскрывает содержание этой философемы или теологемы.

Дионисийское начало, антиномичное по своей природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в переживании, и напрасно было бы искать его постижения — исследуя, что образует его живой состав. Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в его понятии *а* есть не-*а*, в его культе жертва и жрец объединяются как тождество. Одно дионисийское как являет внутреннему опыту его сущность, не сводимую к словесному истолкованию, как существо красоты или поэзии. В этом пафосе боговмещения полярности живых сил разрешаются в освободительных грозах. Здесь сущее переливается чрез край явления. Здесь бог, взыгравший во чреве раздельного небытия, своим ростом в нем разбивает его грани.

Вселенская жизнь в целом и жизнь природы, несомненно, дионисийны².

В этом пассаже мы видим полное созвучие с софиологией Флоренского, вплоть до использования термина «антиномии» и отвержения закона тождества (*A* не есть *A*). Здесь следует выделить следующие моменты:

- *антиномизм* (в Дионисе происходит выход за рамки дневного общеобязательного порядка; закон здесь подвешен, наступает *время праздника*, когда то, что запрещено, становится разрешенным и даже приветствуется; это мир наоборот, перевернутый мир, *verkehrte Welt* — каким является, по Гегелю, мир духа; в этом есть нечто от сатурналии, но все же смысл дионисийской антиномии обусловлен наличием в центре вакханалии олимпийского *солярного божества*, который сам есть зерно порядка посреди хаоса и ум в центре безумия);
- «*A есть не-A*» (нарушение законов прямолинейной логики, способность сочетать несочетаемое — время и вечность, небесное и земное, мужское и женское, жизнь и смерть, сон и явь, ум и безумие, палача и жертву — это соответствует диалектике в ее платоновском понимании; *эйгетический взрыв* вещи, никогда не представляющей

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство.

² Иванов Вяч. Ницше и Дионис. С. 719.

только саму себя, но всегда еще и нечто иное — то, на что она указывает, чьим символом является);

- *сущее переливается через край явления* (бытие как эйдос дает о себе знать не только через заведомо умаленное выражение в своем феномене, но и сверх того, перетекая через край — как благое, то есть *нежадное Единое* (ἓν) у Плотина или как нозтическое, низвергающееся в демиургический Ум и через него в низжестоящие миры демиургии, рассеивая избыточные следы генадического Первоначала по всем горизонтам и слоям космического существования);
- *«как» важнее, чем «что»* (чрезвычайно важное указание Иванова, которое будет поставлено в центр внимания экзистенциальной аналитики Хайдеггера, также серьезно затронутого Логосом Диониса, что обуславливает отнесение к этому Логосу феноменологии как таковой; у Хайдеггера Dasein конституируется, в первую очередь, через вопрос «как»? wie?, а не через вопрос «что?», was?);
- *пафос боговмещения* (парадоксальный тезис о том, что нечто вторичное может вместить в себя Первоначало, соответствует столь же парадоксальным высказываниям Христа о том, что «царствие Божие внутри вас есть»¹ или о том, что «имеющий веру величиной с горчичное зерно способен двигать горы»²; это принцип человека как *вместилища* (Шехина каббалы, скиния, «вселение» Святого Духа) Бога, его «дома», лежит в основе православного учения и особенно мистики и аскетики);
- *полярности живых сил* (идея *кратофании*, то есть проявления Божественного начала через силы, через могущество и необоримую движущую волю, воплощающуюся в дуальные формы, создающие особое экстатическое поле высшего напряжения);
- *вселенская жизнь* (на интерпретации Диониса и дионисийства как принципа Вселенской жизни, ζωή, построил свое исследование выдающийся историк религии Карл Кереньи³, показавший специфику обширного культового и философского комплекса, связанного с переходом от метафизики идентичности к метафизике жизни в древнегреческом культурном контексте).

Если мы соберем эти пункты воедино, то получим важные полюса общей структуры Логоса Диониса. С учетом близости и даже тождественности двух фигур Диониса и Софии мы получаем дополнительные пути постижения русского Логоса, который, будучи софийным, становится также преимущественно дионисийским. Этим и объясняется постоян-

¹ И не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть. Евангелие от Луки. Гл. 17:21.

² Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас. Евангелие от Матфея. Гл. 17:20.

³ Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.

ный и неизменный интерес Вячеслава Иванова и вслед за ним других мыслителей Серебряного века к образу Диониса: в нем они видят — точно так же, как и в Софии — *ключ к русскому началу*, способ философски и культурологически формализовать русский Логос через систему соответствующих ему категорий. И здесь вся цепочка определений, данных Ивановым, начинает приобретать убедительные и насыщенные эмпирическим экзистенциальным материалом черты.

Антиномизм (парадоксальность и непоследовательность, определенная хаотичность), А не есть А (склонность к иррационализму и абсурду, феномен юродства), переливание сущего через край (ощущение переизбытка чего-то, что никак не укладывается в строгие формы на западно-европейский манер — «умом Россию не понять» Тютчева), боговмещение (народ-богоносец, теофорность — аспект Абсолюта славянофилов), *как важнее, чем что* (невероятная одаренность в искусстве и прохладное отношение к категориальному мышлению), полярность живых сил (тяга к конкретному постижению и недоверие к абстракции), вселенская жизнь (мистический интуитивизм и смутное ощущение ускользающей от определения вселенской миссии) — собрав эти признаки и дав им некоторое пояснение, мы получаем собирательный портрет русского человека, полностью отражающий то, что в нем есть наиболее принципиального, характерного и сущностного¹. И здесь встает вопрос: Дионис ли Иванова соответствует русскому началу или Иванов спроецировал наиболее сущностные черты русской культуры на ту структуру, которую он назвал дионисийством? Этот вопрос относится к разряду тех, на которые отвечать совсем не обязательно, так как гораздо важнее их просто задать.

Те же парадоксы Иванов эксплицитно применяет к описанию русского ума (русского Логоса) в одноименном стихотворении.

Русский Ум

Своенаачальный, жадный ум, —
 Как пламень, русский ум опасен:
 Так он не удержи́м, так ясен,
 Так весел он — и так угрюм.
 Подобный стрелке неуклонной,
 Он видит полюс в зыбь и муть;
 Он в жизнь от грезы отвлеченной
 Пугливой воле кажет путь.
 Как чрез туманы взор орлиный
 Обслеживает прах долины,
 Он здраво мыслит о земле,
 В мистической купаясь мгле².

¹ См.: Дугин А.Г. Русская вещь.

² Иванов Вяч.И. Собр. соч. Т. 1. С. 556.

Русский ум, по Вячеславу Иванову, сочетает в себе противоположности: угрюмость и веселье, острое восприятие полюса в сочетании с темнотой и расслабленностью и т. д. И наконец, хрестоматийная формула: «он трезво мыслит о земле, в мистической купаясь мгле». Все это парадоксы чисто дионисийского толка.

В своем эссе «Духовный лик славянства»¹ Иванов говорит о дионисийском начале в славянах следующую:

Отваживаясь чертить свой рисунок крупными чертами, простыми обобщающими линиями, скажу, что, на мой взгляд, германо-романские братья славян воздвигли свое духовное и чувственное бытие преимущественно на идее Аполлоновой, — и потому царит у них строй, связующий мятежные силы жизнеобильного хаоса, — лад и порядок, купленный принуждением внешним и внутренним самоограничением. Славяне же с незапамятных времен были верными служителями Диониса. То безрассудно и опрометчиво разнуздывали они, то вдохновенно высвобождали все живые силы — и не умели потом собрать их и укротить, как товарищи Одиссея — мощь буйных ветров, вырвавшихся из развязанного ими Эолова мешка. Истыми поклонниками Диониса были они, — и потому столь похож их страстной удел на жертвенную долю самого, извечно отдающего на растерзание и пожранье, бога священных безумий, страдающего бога эллинов².

Вячеслав Иванов видел в русском народе и, шире, славянах носителей грядущей миссии. Европейское человечество исчерпало свой исторический потенциал, считал он вслед за Н. Данилевским и другими славянофилами. Славяне же — молодой, «дионисийский» народ, за которым будущее. Но будущее открыто, и смогут ли русские быть на его высоте — *станет ли Россия местом возвращения Диониса* — вопрос открытый. Вячеслав Иванов писал по этому поводу:

Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству, и в частности России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит, — вопрос мировых судеб. Горе, если выронит, не для него одного, но и для всех; благо для всего мира, если вознесет³.

Здесь мы можем увидеть ту мысль, которую мы высказали о риске перевода сакрального циклического ритуала — Элевсинской мистерии зерна — в историческую плоскость⁴, поскольку то, что гарантировано повторяется в ходе аграрных годовых мистерий, становится *проблемой*.

¹ Иванов Вяч. И. Духовный лик славянства // Иванов Вяч. И. Собр. соч. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971.

² Там же. С. 667–668.

³ Иванов Вяч. И. Собр. соч. Т. 3. С. 327.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

тичным в линейной перспективе исторического времени. За спуском в ад, как первой части мистерии (равно как и волшебной сказки), спасительной эпоптии (ἐπιποτεία) и последующего возвращения (ἐπιστροφή) может не последовать. Если сохранять Логос Диониса в контексте вечной аграрной общины, в пределах крестьянского мира, воспроизводящего снова и снова структуры священной жизни, сакрального бытия, ему ничего не угрожает. Но взломав это органическое бытие, Логос Диониса попадает в область высшего риска. Дионисийский народ может принести сакральное в человечество, став проводником последней эпифании Софии, открывателем Нового Средневековья (по Бердяеву), но может и бездарно сгнуться в Элевсинских тоях. Поэтому Иванов говорит с полной метафизической и эсхатологической ответственностью — «горе, если выронит», ясно осознавая при этом вселенский масштаб такой возможной катастрофы — «не для него одного, но и для всех».

Дмитрий Мережковский: к концу второго человечества

Глубинные интуиции о судьбе России в контексте мировой истории, о ее идентичности, о ее миссии и о ее экзистенциальных особенностях обобщил в своих трудах выдающийся русский философ Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866 — 1941). Мережковский, как и все крупные мыслители России того периода, находился под определяющим влиянием Соловьева, и потому его творчество — философское, религиозное, литературное и публицистическое — вписывается именно в софиологический контекст. При этом Мережковского чрезвычайно волнует именно европейский и русский духовный «историал», отсутствие внятного изложения которого он болезненно переживает и стремится восполнить своими работами — в том числе переводами. С точки зрения Мережковского, историю надо понимать как «историю бытия», как иероисторию, где во времени разворачиваются события божественной значимости и где человечество своими решениями, поступками и свершениями поднимает фундаментальные онтологические и космологические вопросы и тем или иным образом отвечает на них. В этом Мережковский близок Шеллингу и на всем протяжении своей творческой жизни постоянно к нему явно или имплицитно обращается. От Шеллинга (и в меньшей степени от Гегеля) Мережковский наследует идею трех этапов истории, продолжающую линию Иоакимитской традиции о «Трех Царствах»¹. Это и становится основой выстраиваемого Мережковским «историала», который он рассматривает одновременно и как ключ к мировой истории, и как способ постижения смысла и сущности России, расшифровку ее противоречивой и парадоксальной судьбы.

Мережковский выдвигает идею о существовании *трех* челове-

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

- *прошлого* (допотопного), который он отождествляет с жителями Атлантиды,
- *настоящего*, определенного спасительной Благой Вестью Христа, и
- *будущего*, которому только еще предстоит явиться после окончания нынешнего исторического цикла и стать носителем «Третьего Завета» (чьим провозвестником в цепи духовных вождей европейской цивилизации Мережковский считал и самого себя).

В этом легко увидеть прямое отражение учения Шеллинга о «трех мировых эпохах»¹.

Первое человечество Мережковский описывает в труде «Тайна Запада: Атлантида — Европа»², где он говорит о «демонической культуре» или о специфическом типе цивилизации, основанной на гордыне и вызове небесному порядку, бросаемом особым типом людей, которые описаны в древних хрониках как «гиганты» или потомство «ангелов, спустившихся на землю», будучи плененными красотой «дщерей человеческих».

Тогда сыны Божии Видѣвше же сынове ίδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ увидели дочерей челове- Βόθιι δσῆρι челоѡѡчи, θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν чesких, что они красивы, ꙗко добры сѹтъ, поѡша ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν и брали их себе в жены, себѣ жены отвсѣхъ, ꙗже ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας какую кто избрал. избрѡша. ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο.

И сказал Господь И рече Господь Бѡгъ: καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός [Бог]: не вечно Духу Мо- не ꙗмать Дѹхъ Мѡй пре- οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ему быть пренебрегае- бывѡти въ челоѡѡцѣхъ ἐν τοῖς ἀνθρώποις мым человеками [сими], сѡхъ во вѣкъ, зане сѹтъ τοῦτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ потому что они плоть; плѡть: бѹдутъ же днѣ ихъ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας пусть будут дни их сто лѣтъ сто двѡдесѡть. ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν двѡдцѡть лет. Ἰσπολίни же бѡху ἑκατὸν εἴκοσι ἔτη.

В то время были на на землѣ во днѣ оны: οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ земле исполины, осо- и потѡмъ, егдѡ вхождѡху τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεί- бенно же с того време- сынове Бѡжии кѣ дщѣ- ναις καὶ μετ' ἐκεῖνο ὡς ἀν ни, как сыны Божии ремъ челоѡѡческимъ, εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ стали входить к дочерям и раждѡху себѣ: тѣи бѡху θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας челоѡѡческим, и они исполины, ꙗже от вѣка, τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεν- стали рождать им: это челоѡѡцѣ именитѣи. νῶσαν ἑαυτοῖς ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος οἱ сильные, издревле слав- οἱ ἀνθρώποι οἱ ὀνομαστοὶ ные люди³.

Гиганты, исполины, рожденные от падших ангелов и дочерей человеческих, по Мережковскому, были носителями «демонической культуры». Им соответствовала *допотопная цивилизация*. Ее дерзкие мистерии и тем-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827 — 1828 гг. М.: Воледей, 1999.

² Мережковский Д. Тайна Запада: Атлантида — Европа. М.: Русская книга, 1992.

³ Книга Бытия. Гл. 6: 2 — 4.

ные культы, полные вместе с тем героизма и огромной духовной и культурной мощи, привели к тому кризису, в ходе которого была затоплена Атлантида. Останками этой цивилизации Мережковский считает доиндоевропейскую цивилизацию Средиземноморья, с доминацией культа Великой Матери и мистериями Адониса¹. Одним из важнейших центров этой исчезнувшей культуры, сохранившимся в позднейшие эпохи, Мережковский считал Критскую цивилизацию², где преобладали феминистские культы. Эту же тему подробно развивает И.Г. Бахофен³ (1815—1887).

У Шеллинга (как и у Иоахима де Флора) этот «мировой период» описан как эпоха Отца, Кроноса, Ва'ала, где преобладали культы поклонения камням и «звездному свету»⁴. По Мережковскому, то, что она заканчивается катастрофой, является закономерным ответом на титаническую и богоборческую попытку основать человеческий порядок, претендующий на божественность, а не отражающий высшую божественность Неба в земных символах. В описании Мережковского Атлантиды легко увидеть параллели с той фаустовской цивилизацией Запада, кризис и падение которой описывает Шпенглер применительно к настоящему состоянию Европы⁵. Сам Мережковский также явно осознает подобные параллели и постоянно подводит к мысли, что гибель Атлантиды (как первого человечества) прообразует собой скорую гибель второго человечества, современного, которому также суждено исчезнуть, но на сей раз, полагает Мережковский, не под *водами* потопа, а в *огне* войны.

Второе человечество, появившееся после Всемирного потопа, достигая своей кульминации с приходом Христа. Предшествующие века служат своего рода подготовкой к нему, а последующие разворачиваются в контексте осмысления его Благой Вести. Второе человечество связано тонкой (но зловещей) нитью и с предыдущим, допотопным, и эту связь можно проследить в религиозных культах Ближнего Востока, особенно в ареале семитических народов и в Крито-Минойской цивилизации⁶. Боговоплощение Слова закладывает основы новой эры, которая основана на парадоксе: Бог стал человеком, дух — телом, вечность спустилась во время. Это создало новое мировоззрение и новое человечество — христианское, как кульми-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; Он же. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норада.

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

³ Бахофен И.Г. Материнское право. Т. 1. СПб.: Quadrivium, 2018. См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

⁴ Шеллинг Й. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

⁵ Шпенглер О. Закат Западного мира.

⁶ Эта идея отчасти резонирует с взглядами Л. Тихомирова и других русских православно-монархических эсхатологов, которые толковали феномен европейских тайных обществ, орденов и современных им неоспиритуалистских и оккультистских движений именно как пережитки дохристианских культов и традиций.

нацию эсхатологических ожиданий предшествующих пред-христианских народов — иудеев (семитов) и индоевропейцев (прежде всего греков). При этом, равно как и Шеллинг, Мережковский склоняется к тому, чтобы надежды мессианскими чаяниями не только ветхозаветных евреев, но и иные религиозные традиции — халдейские, египетские и греческие. Ожидание мессии было с двух сторон: в монотеистическом контексте иудаизма (духовный мессия) и в политическом контексте эллинизма (где преобладала плоть). Диалог между политеистической религией в ее неоплатонической версии и христианством Мережковский рассматривает на примере трагической (в его глазах) фигуры Юлиана Отступника¹.

Второе человечество было призвано объединить спасение души и спасение тела в едином неразрывном синтезе, но не смогло этого сделать. Отсюда разрывающие его противоречия: *расколотость между духом и плотью*, постоянное стремление «земного града» захватить «град небесный» и править от его имени («Великий Инквизитор» Достоевского) и т. д. Новое время есть предельное нагнетание этого противоречия — на попытку укротить духовность в узких догматах Церкви как института при помощи манипуляций религией в политических целях прямого материального господства Европа эпохи Просвещения ответила грубым материализмом и позитивизмом, мещанством и буржуазными ценностями, что только усугубило кризис и не в коей мере его не преодолело. Борясь против сухой схоластики, Просвещение выдвинуло еще более мертвый материализм и губительную веру в прогресс, закрывающую живой опыт «царства Божия». Для этого опыта необходима острая эсхатологическая интуиция, утверждает Мережковский, конкретное осознание близости конца. Он пишет:

Наше познание Царства прямо пропорционально чувству Конца и обратно пропорционально чувству исторической бесконечности, того, что мы называем «бесконечным прогрессом»².

Поэтому второе человечество приблизилось вплотную к моменту финальной катастрофы с двух сторон: с одной стороны, христианское учение в контексте «государственной религии» выродилось в сухую и безжизненную догму, став инструментом грубой политики, а с другой, буржуазный мир и социалистические учения совместно атаковали «христианское человечество» с откровенно атеистических позиций. Так, псевдохристианский консерватизм подвергается сегодня ликвидации от рук откровенно антихристианского капитализма и его обратной стороны, социализма. Мысль о принципиальном родстве капитализма с социализмом на основе инфернально материалистической ориентации обо-

¹ Мережковский Д. Смерть богов. Юлиан Отступник. М.: Художественная литература, 1993.

² Мережковский Д. Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. С. 289.

их учений Мережковский разделяет со славянофилами, софиологами и большинством мыслителей и художников Серебряного века.

Мережковский полагал, что мы живем в эпоху «не-человека». Так, в одной из своих последних книг «Исус Неизвестный» он пишет:

Ужас христианского человечества в том, что миром овладели сейчас, как никогда, не злые люди и не глупые, а совсем не-люди — человекообразные, «плевелы», не-сущие, не только русские, но и всемирные слуги Мамоновы-Марксовы, гнусная помесь буржуа с пролетарием. И люди запуганы так, что уже не смеют быть людьми и спешат потерять человеческое лицо свое, чтобы сделаться такими же безличными, как те, над ними царящие «не-люди». (...) если дело христианского человечества и дальше пойдет, как сейчас, то человек, потеряв лицо свое окончательно, приобретет насекомообразную мордочку, и кучка термитов-титанов (такими кажутся они запуганным людям), или даже один из них, единственный, станет во главе человеческого термитника, что и будет концом всемирной истории — царством Не-сущего¹.

«Гнусная помесь буржуа с пролетарием», не-человек становится последним действующим лицом второго человечества, которое тем ближе стоит к своей гибели, чем искреннее верит в «бесконечный прогресс» и бессмертие. Весьма показательно, что в этом фрагменте Мережковский использует сочетание «термит-титан». Термит, муравей представляет собой крохотного насекомого. Титан же, напротив, традиционно изображается диспропорционально огромным. Но оба они — типичные существа Великой Матери, покровительницы как микроскопических, так и гигантских существ, поскольку ей присуще все «чрезмерное» (и в малом, и в большом), выходящее за границы, ὕβρις, основное свойство титанов². Показательно, что в православной аскетике монахи описывают бесов либо как слишком мелкие фигуры, либо как слишком большие. Отсюда также соседство в мифах гигантов и карликов, великанов и гномов и т. д., что особенно характерно для населения гипохтонических миров.

Второе человечество, утверждает Мережковский, стоит на грани исчезновения, неминуемой катастрофы. Вслед за ним должно прийти *третье человечество* и «Третье Царство». Так же как и Иоахим де Флора, Мережковский описывает его как царство Святого Духа и полной свободы. При этом он утверждает, что новое человечество будет носителем новой религии, представляющей собой «*внутреннее христианство*», то христианство, которое еще неизвестно и которое откроется только в особом духовном порыве. Он называет это «Третьим Заветом», истоки которого видит в Четвертом Евангелии от Иоанна, в ряде апокрифов, гностических сочинениях, Каббале и свидетельствах различных европейских мистиков — от Данте до Франциска Ассизского (1181–1226), Жанны д'Арк

¹ Мережковский Д. Исус Неизвестный. С. 294–295.

² Юнгер Ф.Г. Совершенство техники.

(1412 – 1431), Хуана де ла Круса (1542 – 1591), Леонардо да Винчи (1452 – 1519), Якова Бёме, Иммануила Сведенборга (1688 – 1772), Гёте (1749 – 1832), Шеллинга и т. д., включая Владимира Соловьева и самого себя. Как приход Христа был ожидаем еще до его свершения (Мережковский обращает при этом внимание на секту ессеев, которую считает продолжением еще более древних, уходящих едва ли не в допотопные эпохи, эсхатологических мессианских традиций), так и царство Святого Духа, «Третье Царство» и, соответственно, третье человечество, готовится в эпоху второго. В этом «Третьем Царстве» будет спасен не только дух, но и *плоть*, и не-снимаемый дуализм между телом (язычеством в его пониманием) и духом (первое христианство) будет преодолен в *синтезе*. Этот синтез Мережковский видит (вполне в духе философов Серебряного века) в образе сакральной Женственности, то есть в Софии. При этом Мережковский, выходя за рамки христианской ортодоксии, настаивает на том, что в контексте «Третьего Завета» Третье Лицо Святой Троицы надо понимать как Женское Начало, Мать-Дух, на том основании, что это слово — *נָחַם* (*nuhah*) — на иврите женского рода, что и было многократно подчеркнуто в различных гностических сектах и обрядах, а также в некоторых гетеродоксальных течениях христианской мистики. Такое толкование Софии чрезвычайно созвучно «метафизике пола»¹ Эвола, и показательно, что после Октябрьской революции в эмиграции Мережковский, симпатизировавший, как и Эвола, режимам Третьего пути, с ним сблизился.

Эта модель составляет, по Мережковскому, «тайну трех», с помощью которой он и осмысляет структуру мировой истории, определяя нынешний период как предел эсхатологической эпохи (завершение цикла второго человечества), катастрофический конец которой неизбежен и близок как никогда. Его явные признаки он видит (как и Хайдеггер², Эвола³ и Генон⁴) в двух явлениях: западном капитализме и советском коммунизме, полагая, что эти феномены воплощают в себе предел вырождения второго человечества и ту сатанинскую дерзость, которая стала причиной гибели Атлантиды.

Конец второго человечества повторяет конец первого. Эти идеи сблизжали Мережковского с европейскими консерваторами 1920 – 1930-х годов, со многими из которых Мережковский поддерживал тесные дружеские связи. Так, он оказал существенное влияние на ведущих мыслителей Консервативной Революции в Германии⁵, в частности на Артура Мёллера ван ден Брука (1876 – 1925), который написал свой программный текст «Третья Империя»⁶ под прямым влиянием Мережковского и с его же

¹ Эвола Ю. Метафизика пола.

² Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966. S. 28 – 29; Idem. Geschichte des Seyns. GA B. 69 (1938 – 1940). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

³ Эвола Ю. Восстание против современного мира.

⁴ Генон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005.

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

⁶ Мёллер ван ден Брук А. Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.

подачи осуществил комментированное издание работ Достоевского на немецком языке¹. С европейскими консерваторами и традиционалистами Мережковского сближало ощущение «конца Европы» и, соответственно, конца света в оптике европейской цивилизации, которую Мережковский считал близкой России и чью судьбу он видел неотделимой от судеб России. Поэтому он настаивал на организации общеевропейского антибольшевистского фронта: марксизм был для него не только концом России, но и концом европейской цивилизации как цивилизации средиземноморской, аполлоно-дионисийской, христианской и сакральной.

В логике «Третьего Завета» Мережковский рассматривал и русскую историю. При этом, как и софиологи и поэты-символисты, основателем движения которых он и был, он полагал, что у России в христианском мире есть высшее предназначение, так как именно Россия является *избранной страной Софии*, а русские — особым народом, глубже других связанным с ее сущностью. Русская цивилизация, по Мережковскому, это *софийная цивилизация*, которая включает в себя Европу и ее Логос, но сама остается для Европы загадочной и непостижимой. Сам же Мережковский в своих трудах демонстрирует, до каких последних пластов способен дойти русский человек в постижении европейского Логоса, но при этом как легко и свободно он может мгновенно отойти в сторону и вернуться на пути русского созерцания, совершенно непостижимого европейскому линейному рассудку. При этом Мережковский прекрасно понимал и темные стороны русской цивилизации — хамство, босачество, мещанство и простонародное хулиганство, которые пышным цветом расцвели после захвата власти большевиками, что отчасти Мережковский предвидел, говоря о «грядущем Хаме»².

Двойственность Софии и Россия «Третьего Завета»

Мережковскому было чрезвычайно близко апокалиптическое сознание русских старообрядцев, с которыми он поддерживал тесные контакты и которые в значительной степени сформировали его взгляды. Так, одну из первых поэм он посвящает протополу Аввакуму³, часто посещает старообрядческие поселения и центры, поддерживает с теоретиками старообрядчества тесные связи. Старообрядческое влияние видно в его описании Петра Первого и Санкт-Петербургского периода российской истории в целом. Так, роман о Петре Первом, завершающий трилогию «Христос и Антихрист», называется именно «Антихрист»⁴, что соответствует представлению крайних беспоповцев о сущности Петра.

¹ Молер А. Консервативная революция в Германии 1918–1932 гг. Белгород: Тютенбург, 2017.

² Мережковский Д.С. Грядущий хам. СПб.: М. В. Пирожков, 1906.

³ Мережковский Д.С. Протопоп Аввакум // Мережковский Д.С. Стихотворения и поэмы. СПб.: Академический проект, 2000.

⁴ Мережковский Д.С. Антихрист (Петр и Алексей) // Мережковский Д.С. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Правда, 1990.

В определении роли России в мировой драме мы подходим к фундаментальной проблеме *двойственности Софии*. Эта тема центральна для Мережковского. Он видит в России одновременно и темную, и светлую стороны. С одной стороны, налицо русская мечта о Софии, тончайшая духовная интуиция *божественной женственности*, пронизывающая русский космос, русскую культуру, русскую литературу, поэзию, искусство и находящая свою интеллектуальную кульминацию во Владимире Соловьеве и его последователях философах-софиологах. Это же Мережковский видит в русских — чаще всего, в старообрядческих — легендах и преданиях о Граде Китеже, о Беловодье, о тайной народной райской Руси — свободной и просветленной. Для него это — Русь «Третьего Завета», место открытия третьего человечества, избранная земля преображения мира — Родина новой свободы. Россия как место грядущего пришествия Духа, территория духовселения, эсхатологическая скиния.

С другой стороны, Мережковский видит в официальной царской власти и в синодальной новообрядческой Церкви лишь карикатуру на этот идеал, его инструментальное использование в грубоматериальных интересах властной верхушки и нового, еще более внушающего отвращение класса русских капиталистов-либералов. Но и в революционном движении опасается избытка «низости» и «материализма». При этом подчас он время от времени с ним сближается, ожидая от него духовного преображения, открытости софиологическим и мистическим темам, что он часто, на самом деле, находит — например, во многих эсерах и, в частности, в мистически настроенном теоретике и практике террора и друге Мережковского Б. Савинкове (1879 — 1925). Но при этом полное отторжение вызывают у него атеизм, материализм, западничество и прагматизм большевиков, хотя с Максимом Горьким (1868 — 1936) устанавливаются в определенный период дружеские отношения.

Мережковский видит Софию отчасти в *консервативных* сторонах России, отчасти в *революционных*. Но она не присутствует полностью ни там, ни там. В обоих полюсах современного ему русского общества Мережковский распознает не только Софию, но и ее карикатуру, ее *черный губль*, ее прямую противоположность — Вавилонскую блудницу и, соответственно, лик Антихриста. Эта двойственность преследует многих русских интеллектуалов Серебряного века как накануне Революции, так и после ее свершения.

В 1917 году царский режим пал. Но на его место почти немедленно пришла еще более страшная и отчужденная реальность большевизма. Все ожидали Свершения, События, явления Софии, и многие — Н. Клюев, С. Есенин, А. Блок, А. Белый, В. Брюсов, М. Волошин, А. Платонов и т. д. — даже решили, что именно это и произошло в Революции. Другие же — и среди них были Мережковский, его супруга поэтесса Зинаида Гиппиус (1869 — 1945), друг семьи мыслитель Дмит-

рий Философов¹ (1872 — 1940), составлявшие основу кружка «Третьего Завета», — напротив, сразу же отвергли Революцию, признав ее катастрофой и «приходом Антихриста». К 1930-м годам, впрочем, разочаровались в ней практически все те, кто встал ранее на ее сторону; многие из них были методично уничтожены большевиками (как отработавшие свое «попутчики»).

Уже в иммиграции, пройдя тяжелый путь изгнаничества, нищеты, отверженности, непонятости и ностальгии по Родине, Мережковский снова задается фундаментальным вопросом о балансе Софии, о том, как соотносятся в ней свобода (дух, мистическое прозрение) и сама Россия, в ее конкретной — на тот период большевистской — действительности. Эмигрантская писательница Нина Берберова передает такой диалог четы Мережковских:

«Зина, что тебе дороже: Россия без свободы или свобода без России?» — Она думала минуту. — «Свобода без России... И потому я здесь, а не там». — «Я тоже здесь, а не там, потому что Россия без свободы для меня невозможна. Но...» — И он задумывался, ни на кого не глядя. «...На что мне, собственно, нужна свобода, если нет России? Что мне без России делать с этой свободой?»²

Даже для предельно глубоко погруженного в изучение тайного кода русской цивилизации, в исследование русского Логоса, Софии Мережковского Россия сохраняет до конца свою тайну. «Что мне без России делать с этой свободой?» — это фундаментальный вопрос-признание, вскрывающий весь парадокс дуальности Софии. Этот парадокс остается неразгаданным и у Блока, и у Белого, и у Клюева. Жена, одетая в солнце, или Вавилонская блудница? Где Антихрист: в либеральной Европе (где есть или кажется, что еще есть, «свобода») или в тоталитарной, захваченной большевиками России? А может быть, и там, и там? Но тогда где же сама София?

Василий Розанов: сакральность русского пола

Важнейшим автором эпохи Серебряного века был Василий Розанов (1856 — 1919). Розанов был представителем славянофильской традиции и особенно глубоко исследовал творчество Достоевского, чья возлюбленная Аполлинария Суслова (1840 — 1918) была его первой супругой. Розанов был убежденным сторонником самобытной русской идентичности и стремился придать ей наиболее полное выражение. Для этого он считал необходимым отойти от западных философских канонов, а также несколько дистанцироваться от догм официального православного христианства, чтобы отразить в свободной творческой манере главные стороны души и культуры русского народа. Можно сказать, что именно Розанов ярче всего передает дух и стиль *разночинской интеллигенции* —

¹ Философов Д.В. Загадки русской культуры. М.: НПО «Интелвак», 2004.

² Берберова Н.Н. Курсив мой: Автобиография. М.: Согласие, 1999. С. 151 — 152.

по крайней мере той ее части, которая обратилась лицом к народу, чутко вслушиваясь в его тихий шепот, столько веков остававшийся полностью без внимания правящей элиты.

Главным открытием Розанова в его исследовании русской идентичности стала детально развитая им *метафизика пола*. Розанов первым из русских философов поставил в центре внимания проблему пола, причем изначально распознав ее глубинно метафизическое содержание. Позднее, как мы говорили, эту же линию в полной мере развил и довел до предельных доктринальных обобщений итальянский традиционалист Юлиус Эвола¹, опиравшийся во многом на работы Отто Вейнингера² (1880 — 1903), но Розанов сформулировал свои теории автономно и независимо. В своем характерном стиле, сочетающем афористичность, наглядность и оперирование с философскими концептами, Розанов так определял метафизическое измерение пола.

Душа, ее неземные предчувствия, ее метафизические тревоги, ее томление по Боге — все объясняется как *врожденные дары, врожденные сокровища*, если самая душа, вложенная в $\frac{1}{2}$ из матери и в $\frac{1}{2}$ из отца, через их половое слияние, есть в то же время «капля метафизического существа», капнувшая в земные условия через этот миг их слияния. Тогда, очевидно, есть два Неба: внешнее — на которое мы смотрим, и внутреннее — *которым мы живем*; и оно, тоже со звездами и солнцем, как бы выстилает внутренность нас, соприсутствует каждой частице нашего организма, — *физической в то же время, как и метафизической*. Тогда есть два глаза — физический, такого-то устройства и из таких-то веществ, и метафизический — который видит. «Видит», «слушает», «живет» в нас метафизика, — запутанная вся в физику, в соки, кости, мускулы, нервы. Это и *одно и не одно*. Одно — в разделении, не одно — в слиянии. Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, которые не имели бы в себе «духовного начала». И как я, умерев, разделяюсь на *смертную половину* — вот что положат в могилу, и что *во мне при жизни было «персть»* и прах, ничто и могила, и на *часть живую* — вот что останется в детях: так во всяком волоске и кровинке есть «гроб» и «персть», чему — умереть, и эта часть кровинки меня не *живит*, а тянет книзу, если же она в глазу — то я ею *не вижу* и даже от нее *происходят болезни*; и есть в этой же кровинке часть, которая «к жизни», чем *глаз видит*, что *поправляет* начавшееся заболевание, что *помогает врачу* лечить: это ее «дух» и «жизненность», ее подъем и «вставание»... Как пол «встает» и «опускается» и это его *суть*: так, по типу этого, «встает» и «опускается» *все* в нас, в организме нашем, в душе нашей, в жизни нашей, *даже* в судьбе нашей! Таким образом, человек весь есть только трансформация пола, только модификация пола, и *своего, и универсального*; что, впрочем,

¹ Эвола Ю. Метафизика пола.

² Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. М.: Академический проект, 2012.

и понятно, иначе и быть не может, так как он весь ведь и составлен только из двух половинок, от матернего тела, от отцовского тела, отделившихся в половых их органах и в страстном половом акте. Ничего *третьего*, ничего *не полового* там не было; и, следовательно, неоткуда взяться ничему *третьему* в нас, ничему *не половому*... И даже когда мы что-нибудь делаем или думаем, хотим или намерены якобы вне пола, «духовно», даже что-нибудь замыслиаем *противополое* — это есть *половое* же, но только так закутанное и преображенное, что не узнаешь лица его. Так гусеница ползает, а бабочка летает, но обе — *одно существо*; куколка же и совсем лежит, как мертвая, — однако и это то же *существо*. Человек, из полового акта вышедший и из страстно-половых частиц сложенный, есть во всем своем «я», «целом» и «дробном» — половое же существо, страстно дышащее полом и только им, в битвах, в пустыне, в отшельничестве, в аскетизме, торговле, но в самом чистом и святом виде, в самом нормальном — в семье. Торговля и политика — куколки и гусеницы; а мотылек, «душа» — семья, отец-мать, сын-дочь, брат-сестра, свекор-сноха, свекровь-невестка, тетки-дяди, деды-внуки, род, круг, родной народец¹.

Такой жесткий акцент на метафизике пола показывает, насколько глубоко Розанов погружен в феноменологию русского народного сознания. Он различает его главный экзистенциал — бытие-к-свадьбе, как принципиальную телеологию². Само понимание бытия в народе сводится к моменту и ритуалу свадьбы, где происходит воспроизводство Предка, как главной и неизменной фигуры рода. И эта фигура, как полюс имманентной *вечности крестьянской семьи*, а точнее, общины, состоящей как минимум из двух семей, вступающих в отношения свойства³, и есть *ядро народной метафизики*. Тело и душа в структуре такой феноменологии не являются строго разделенными явлениями; они неразрывно связаны друг с другом в дионисийском синтезе. Именно это дионисийское начало и стремится всячески подчеркнуть Розанов, основывая на нем свою модель русского Логоса.

Люди лунного света (критика Аполлона)

Розанов идет в этом направлении настолько далеко, что подчас встает в оппозицию христианской традиции там, где она обнаруживает свое заостренно аполлоническое измерение. Розанов считает аполлонизм, то есть световое преодоление пола, отклонением от «естественной метафизики» и даже патологией, что приводит его к ряду высказываний, которые вступают в конфликт с христианской традицией и христианской догматикой. Так, он жестко отвергает монашество, аскетику и целомудрие в целом, что является классической чертой аполлонического — княжеского —

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Т. 3. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 288 — 289.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Дугин А.Г. Этносоциология.

субъекта. Мы видели, что в русской идентичности государственный (аполлонический) субъект и народный (крестьянский, дионисийский) субъект имеют принципиально различную телеологию¹. Онтология государственного (княжеского) субъекта ориентирована в направлении к смерти, и его экзистирование есть бытие-к-смерти. Это аполлоническое измерение трансверсально в отношении пола и свойственно двум высшим функциям классического индоевропейского общества — жрецам и воинам. В христианстве это закреплено не только в доминирующей этической и моральной системе, но и в основополагающих догматах. В народном христианстве, связанном органически у русских с третьей — земледельческой — функцией, доминирует совершенно иная цель основного События, к которому обращено жизненное внимание — это бытие-к-свадьбе.

В русской истории обе телеологии сосуществовали в рамках общей христианской культуры, интерпретируемой, однако, в двух разных феноменологических и герменевтических системах. Обнаружение народного Логоса Диониса в контексте разночинства и некоторых версий славянофильства (прежде всего у К. Аксакова) привлекало внимание именно к народной стихии, а в ней метафизика пола как раз *преобладала*. Именно это и фиксирует Розанов в своей философии и прежде всего в программной работе «Люди лунного света», названной в другом издании «Свеча в храме»². Пол является не просто *освященным*, но *священным* по своей природе, более того, именно он и есть источник сакральности и святости. В принципе, русское народное бытие-к-свадьбе и мистерия вечного возращения Предка сквозь свадебные циклы поколений основаны именно на этом.

Стремясь обосновать и оправдать «метафизику пола», фундаментальность которой для русской народной идентичности Розанов пронзительно осознает, он опирается на ветхозаветную традицию и подвергает резкой критике новозаветное христианство. В его теории пола как позитивной нагруженности бытием и жизнью выход за его пределы видится не духовным трансцендированием, но болезненной патологией и даже извращением. Розанов без колебаний готов применить упрек в патологии не только к аполлонизму в философии (к Платону, Сократу и Аристотелю), но и к некоторым основополагающим принципам и догматам христианской религии, что делает его тексты кощунственными и еретическими. В его оптике преодоление пола *невозможно* и скрывает под собой лишь *извращение*. В его терминологии такое «преодоление» есть переход от + пола к — полу. Следуя за «Пиром»³ Платона, Розанов противопоставляет Афродиту Всенародную (Ἀφροδίτη Πάνδημος) и Афродиту Небесную (Ἀφροδίτη Οὐρανία), отождествляя культ «Афродиты Всена-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

² Розанов В.В. Свеча в храме // Розанов В.В. Собр. соч. Т. 3. В темных религиозных лучах.

³ Платон. Пир // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

родной» с сакральным полом, а культ «Афродиты Небесной» с явлением «урнингов», то есть с разными типами гомозротизма¹.

Христианство он считает бесполом или даже связанным с отрицательной формулой пола. Свою концепцию Розанов иллюстрирует на примере символической последовательности чисел:

$$\dots + 7 + 6 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1 \pm 0 - 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 \dots^2$$

Положительные числа обозначают здесь степень интенсивности пола, сходящую на нет по мере приближения к точке ± 0 . Положительные числа — это область «солнечного света», соответствующая нормальной — двуполой и сакральной — половой ориентации. По мере приближения к пограничной точке ± 0 происходит убывание эротической энергии, уровня полярной (= половой) напряженности. Точка ± 0 — чрезвычайно важная для Розанова граница, за которой начинается «антипол», зона «лунного света». В области отрицательных чисел происходит не просто выход за рамки пола, но стремление усилить недостаток эротической сакральности путем однополых союзов. Так «антипол» не есть уход от пола, но переход к его извращенным формам. Если историческое человечество берет свое начало от Адама и Евы, то есть из положительного сегмента пола, то Адам до творения из его ребра Евы есть зона отрицательных чисел, то есть «антипол». В этой области происходит десакрализация пола как такового, утрата его онтологического измерения. Для Розанова это чистая патология, связанная с гомозротизмом.

Показательно, что в структуре русской идентичности за пределы бытия-к-свадьбе выходит именно элита — церковная (прежде всего монашество) и государственная. По Розанову, эти типы (прежде всего именно монашество) и представляют собой «антипол», а государство в целом вместе с Церковью, навязывая народу «лунную» мораль, построенную на отрицательной части «числового ряда», подавляет его жизненность и сакральность, его *экзистенциальность*. Отсюда неприязнь Розанова к русской государственности в целом, которая, в свою очередь, может быть отнесена к сектору, где преобладает идеология «людей лунного света».

В этом ключе интерпретирует Розанов и русское скопчество, в котором он видит не просто одну из радикальных сект, но сущность «антипола» как такового. В таком случае проект камергера Еянского (1756 — 1813), предложившего в свое время Александру I организовать политическую систему России на основе скопцов, выглядит не экстравагантным эпизодом, но сущностным моментом, раскрывающим глубинную семантику и христианства, и государственности.

В «Ноомахии» мы неоднократно сталкивались с тем, что при всем различии между Логосом Аполлона и Логосом Диониса между ними существует определенная *ноологическая солидарность*, которая особенно ярко

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Т. 3. В темных религиозных лучах. С. 310.

² Там же. С. 268.

дает о себе знать в обоюдной оппозиции Логосу Кибелы. По крайней мере, именно так обстоит дело в подавляющем большинстве индоевропейских обществ. И хотя аполлоническая идеология, соответствующая парадигме высших функций индоевропейского общества, как правило, в них доминирует, крестьянское большинство, основывающее свою культуру на Логосе Диониса, более или менее гармонично сочетается — часто без прямых заявлений и адаптируясь к правящему Логосу — с таким положением дел. Всякий раз, когда Логос Аполлона резко ополчается на Логос Диониса, это влечет за собой его девиацию в титаническом направлении, а когда Логос Диониса восстает на Логос Аполлона, за этим сплошь и рядом стоит Логос Кибелы. Это в полной мере относится и к Василию Розанову, который совершенно справедливо ставит в центре внимания метафизику пола, действительно определяющую для русского народа, но явно переходит определенную грань в критике новозаветной традиции и в апологии ветхозаветной, а также в экзальтации других религий, более полно интегрирующих сакральность пола в свои учения, обряды и культы¹. В этом он переходит к прямому богохульству, что выводит самого Розанова за рамки православия и, более того, нарушает баланс Логоса Аполлона и Логоса Диониса, определяющий естественные исторические и культурные пропорции в структуре русской идентичности. Тем самым Розанов, помимо своей воли и стремясь как можно более точно воспроизвести русскую народную феноменологию с доминацией Логоса Диониса и метафизику пола, оказывается на стороне стремительно поднимающегося Логоса Кибелы. Это выражается и в чрезмерном биологизме и натурализме его построений, где сакральность уступает место материальным факторам и замечаниям, подменяющим саму феноменологическую структуру, смещая ее в сторону самодовлеющей внесубъектной инстанции — автономной биологии, в которой нет и не может быть ничего солнечного (солярного).

Оппозиция Розанова христианству является одновременно и монотеистической (ветхозаветной²), и языческой³. При этом она остается глубинно и всеобъемлюще русской. Именно русских Розанов считает «Новым Израилем», избранным народом, но русских как крестьян, как простолюдинов, как носителей тайного земного глубинного кода. Монотеизм и политеизм у Розанова соединяются в метафизике пола, которая служит основой его философской герменевтики.

Однако Розанов не делает из своего анализа последних выводов. Он не столько отвергает христианство в пользу язычества или «иудаизма»,

¹ Эти соображения полностью применимы и к Юлиусу Эволе с той лишь разницей, что он осознанно строил свой традиционализм вне христианской традиции, обращаясь прежде всего к европейскому греко-римскому язычеству. См.: Эвола Ю. Языческий Империализм. М.: Арктогея, 1990.

² Розанов В. В. Собр. соч. Т. 9. Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. М.: Республика, 1998; Он же. Собр. соч. Т. 12. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000.

³ Розанов В. В. Собр. соч. Т. 10. Во дворе язычников. М.: Республика, 1999.

сколько открыто и пронзительно выражает свое недоумение, свое вопрошание, свое удивление перед открывшейся ему проблемой. Поэтому, подойдя к нижней границе Логоса Диониса, но оставаясь верным именно народной русской идентичности, Розанов все же оставляет решение метафизики пола — в ее связи с судьбой русского народа и его эсхатологией — открытым. Христианство принесло русским скорбь. Но у нее должна была быть какая-то еще более глубокая цель. Розанов пишет:

Поэтому-то народы, особенно наш глубокий русский, и поклонились, и свели все почти христианство в поклонение «Скорбящей Божией Матери», «Нерушимой Стене», «Упованию рода человеческого». Какому «упованию»? Да вот, своей собственной скорби. В ней мы все солидарны. И, ползя в муке — разрываться в ней не должны, так, чтобы одни были в дне и свете, а другие в ночи и печали. Терпели уже долго, терпели все средние века, потерпим и в новые. Потерпим — пока объяснится все. Я думаю, было бы безнравственно вдруг в начале XX века выскочить в свободу, братство, «лилии полевые» и проч. Вдруг мы забыли бы всех мучеников — не Колизея, а начиная с Колизея. Есть нечто возмутительное в этом (...) И мы, сохраняя благородство, уже поклонимся тоже лучше «Скорбящей Божией Матери», говоря, что уж если Ей, невинной, «оружие прошло сквозь сердце», то пусть и нам проходит, и так вечно до Страшного Суда. Тут есть такое глубокое недоразумение, что, между прочим, идея «Страшного Суда» сама собою уже образуется, как *разъяснение*. Просто невероятно жить со стрелой в сердце: «Да кто же вынет ее из мяса моего и когда?» Это «когда» — есть Страшный Суд, этот «кто» — есть так называемое «второе пришествие Христово». Кто завязал узел — и развязает его. «Никто не может разогнуть книги сея», кроме такого-то «всадника, сидящего на белой лошади». Тут мы входим в апокалипсические времена, в дух совершенно новый, в прозрения совершенно новые, в отношении к которым, когда он повеет, синоптики так же постареют, «поветшают», как и Ветхий Завет когда-то при появлении этих синоптик¹.

В этих строках Розанов, несмотря ни на что, соглашается признать место и роль христианства в структуре русского историала, но в последних словах содержится явный намек на «Третий Завет», который вдохновлял друга Розанова Дмитрия Мережковского, и соответственно, он робко выражает надежду, что в апокалиптическом финале скорбной русской истории, представляющей собой сплошную полосу мученичества, обнаружится не только его смысл, но его новая — неизвестная пока — форма, где можно предположить совершенно особое прочтение метафизики брака, намек на которую содержится в образе Христа как Жениха и Церкви как Невесты Христовой, а также апокалиптической Жены, одетой в Солнце.

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Т. 3. В темных религиозных лучах. С. 417.

Глава 28. Женщины русского Логоса: гностицизм и хождение по мукам

Гностические пласты в русской культуре и женщины- гностики

В поисках русского Логоса мыслители и поэты Серебряного века обращались к разным философским и мистическим теориям, которые могли бы служить канвой для осознания русскими своей собственной идентичности. Наряду с софиологией развивались тесно связанные с ней параллельные направления. Так, огромный интерес в русском обществе конца XIX — начала XX века, когда вопрос цивилизационной идентичности по-настоящему волновал практически все слои русского народа и в первую очередь русскую интеллектуальную элиту, вызвали *гностические учения*. София играет центральную роль в учении гностика Валентина¹, поэтому гностицизм логично становится приоритетной темой историко-религиозных исканий.

Интерес к гностицизму был характерен для Соловьева, Флоренского, Булгакова, Мережковского, являясь отличительной чертой всей культуры Серебряного века. Православные мыслители рассматривали гностические теории как ересь, содержащую искажение истины, но сами эти искажения были нагружены своим смыслом, подчас приоткрывавшим скрытую или данную лишь имплицитно сторону ортодоксии². В других случаях отношение к гностицизму было более открытым — вплоть до признания именно этой линии раннего христианства ядром забытого позднее и отвергнутого официальной Церковью «христианского эзотеризма».

Гностические мотивы в сочетании с толкованием христианского учения в духе «метафизики пола» с эсхатологической ролью женщины мы видим у Анны Николаевны Шмидт (1851 — 1905). Она была убежденной последовательницей Владимира Соловьева, которого считала воплощенным «Христом», а себя — его «мистической невестой», живым «воплощением Софии» и «самой Церкви». Свои визионерские идеи Анна Шмидт, бывшая при жизни никому не известной личностью, изложила в книге «Третий Завет»³, оказавшей большое впечатление на Мережковского, Гиппиус и других мыслителей Серебряного века. Показательно, что ее книга, несмотря на совершенно еретическое содержание, получила довольно благожелательную оценку Флоренского, который с доверием отнесся к феноменологии ее мистического опыта, отбросив лишь

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести.

³ Шмидт А.Н. Третий Завет. СПб.: Альманах «Петрополь»; «Александра», 1993.

гротескную форму его передачи¹. Высоко ставил ее «Третий Завет» и Н. Бердяев².

Но первым систематическим изложением гностических теорий в России стала книга «В поисках за Божеством»³, подписанная именем «Юрий Николаев». Ее автором была женщина Юлия Николаевна Данзас (1879 – 1942), чей род восходил к секундantu Пушкина К.К. Данзасу (1801 – 1870). Юлия Данзас интересовалась историей религий, была статс-фрейлиной Императрицы Александры Федоровны (1872 – 1918), сражалась на фронте в составе Оренбургского казачьего полка, была награждена Георгиевским крестом, позднее приняла католичество и постриглась в монахини. В советское время она прошла тюрьмы и соловецкий лагерь. По ходатайству М. Горького позднее она была выпущена за границу, где продолжила исследовать историко-религиозные темы и, в частности, опубликовала текст с выразительным названием «Гностические реминисценции в современной русской философии»⁴.

Для Данзас, которая отнеслась к тематике женской духовности и образу Софии самым непосредственным образом, воплощая в своей личности и судьбе некоторые типичные стороны «женского андрогината» (образ «*männliche Jungfrau*» Я. Бёме⁵), занятия философией, интеллектуализм, мужской псевдоним, участие в боевых действиях⁶, наконец, монашество были чем-то вполне естественным. К этому относился и ее повышенный интерес к гностицизму, хотя следует учитывать и то, что исследования гностического мировоззрения были для нее частью постижения русской идентичности, попыткой дешифровки ее цивилизационного кода. Данзас живо интересовалась и русскими сектами, в частности, хлыстами, выявляя параллели с гностическими теориями раннехристианского гностицизма.

Гностицизм в широком понимании, как трагическое мировоззрение, противопоставляющее видимый телесный мир истинному духовному миру и устанавливающее между ними практически непроходимый барьер («злой демиург», дьявол как «творец материальной Вселенной» у богомилов и павликиан и т. д.), теоретически мог прийти на Русь разными путями. Древнейший пласт, вероятно, восходит к иранской религии,

¹ Флоренский П.А. По поводу «Сочинений» А. Н. Шмидт // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

² Бердяев Н.А. Повесть о небесном роде: Из рукописей А. Н. Шмидт // Бердяев Н.А. Мутные лики. М.: Канон, 2004.

³ Николаев Ю. В поисках за Божеством СПб.: Типография Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1913.

⁴ Danzas J. Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1936. № 4.

⁵ О концепции «*männliche Jungfrau*» у Бёме с интересом писал Эвола в «Метафизике пола» (Эвола Ю. Метафизика пола) и с отвращением Розанов в «Людях лунного света» (Розанов В.В. Собр. соч. Т. 3. В темных религиозных лучах).

⁶ Временное правительство даже предлагало Юлии Данзас возглавить командование Женским ударным батальоном.

представленной скифскими и сарматскими народами, где дуализм и противопоставление видимого (злого) мира невидимому (доброму) составляет ось дуалистической сакральности¹. Показательно, что гностические сюжеты в архаических сказках и мифах, где повествуется о споре и соперничестве Бога и дьявола, о творении мира и человека (дьявол часто предстает в образе утки), о неполноценном творении человека дьяволом и о хитростях, к которым он прибегает, чтобы овладеть похищенными у Бога атрибутами жизни и т. д., являются общими для славянской и для финно-угорской народной культуры, что свидетельствует об их глубокой древности и обращает нас к эпохам скифско-сарматских Империй, где предки восточных славян и современных финно-угров находились в роли народных масс кочевой ираноязычной государственности².

Второй исторический пласт гностического дуализма, вероятно, сопряжен с движением богомилов на Балканах³, и нельзя исключить их проникновения в Древнюю Русь, о чем косвенно свидетельствуют различные апокрифические тексты, носящие богомильский характер. В этом вопросе историки занимают подчас прямо противоположные позиции: одни допускают такое гностико-дуалистическое влияние на древнерусские секты (стригольники, жидовствующие и т. д.) и даже считают его весьма вероятным и значительным, другие склонны минимизировать этот фактор в силу отсутствия прямых и недвусмысленных документальных подтверждений. Широкое распространение богомильского движения в других странах поствизантийского культурного ареала, в большинстве случаев населенных славянами, свидетельствует о том, что — по меньшей мере с типологической точки зрения — такое влияние является вполне вероятным.

Третий пласт, исторически более достоверный, дает о себе знать с XVII века в форме радикального старообрядчества и сектантских ересей, аналогичных хлыстовщине. Крайние старообрядцы, особенно беспоповцы (филипповцы, бегуны, нетовцы и т. д.), в отличие от классических гностиков, никогда не утверждали, что мир создан «злым демиургом» или что «материальная телесная Вселенная является злой сама по себе». Их картина мира исходит из принятия традиционных православных воззрений на природу мира, творения и церковную историю, но только вплоть до конкретного исторического момента, который старообрядцы определили как «время апостасии», отступничества, предвещающее непосредственный приход Антихриста, или момент свершившегося прихода «духовного Антихриста» — Титина, Титана. Апостасию старообрядцы зафиксировали в Никоновских реформах и последующих

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

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

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

гонениях на приверженцев старого обряда, и следовательно, апокалиптический период истории внес фундаментальные коррективы не только в социальную и политическую систему общества, но аффектировал и природу, превратив ее в нечто иное, нежели то, чем она была ранее — до прихода Антихриста (Титина). Сатана в такой ситуации приобрел тотальный характер, необратимо «испортив» как культуру, так и природу, воцарившись в Церкви и государстве, и одновременно в стихиях мира. Получившаяся картина мира в результате оказалась почти полностью идентичной переживанию материальной Вселенной гностиками — все в мире подменено, за каждым предметом, явлением или процессом стоят темные силы демонов, архонтов, бесов.

Четвертый уровень гностицизма можно локализовать уже в мистических поисках дворянской интеллигенции в XVIII — XX веках, когда в русском обществе пробуждается интерес к духовным учениям и мистическим теориям. На этот раз увлечение гностическими учениями шло с Запада из философских и религиозных сред, также заинтересованных в исследовании древних корней европейской религиозности и, как правило, озабоченных духовным кризисом Европы, ее деградацией и падением в материализм и прагматизм.

Таким образом, гностицизм, впервые систематически описанный в работах Данзас, в русском обществе представлял собой довольно внушительный культурный пласт, наличествующий как в народном фольклоре и сектантстве, так и в центре внимания части аристократии, заинтересованной духовными поисками. Напряженный эсхатологизм гностического мировоззрения чрезвычайно соответствовал революционным настроениям, чаяниям уничтожить старый мир и расчистить путь новому, приняв участие в «последней битве»¹. По этой причине даже большевики, исповедовавшие строгий атеизм и материализм, пытались мобилизовать сектантов на революционную деятельность² (так большевик В. Бонч-Бруевич³ (1873 — 1955), соратник В.И. Ленина (1870 — 1924), занимался изданиями сектантской литературы и издавал специально для сектантов журнал «Новая Заря»⁴. До большевиков нечто подобное пытался проделать революционный демократ и народник В.И. Кельсиев⁵ (1835 — 1872), агитировавший бегунов на восстание против царской власти⁶.

¹ Voegelin E. Wissenschaft, Politik und Gnosis. München: Kösel-Verlag, 1959; *Idem*. Das Volk Gottes: Sektenbewegungen und der Geist der Moderne. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.

² Агурский М. Идеология национал-большевизма.

³ Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения: В 3 т. М.: Издательство АН СССР, 1959 — 1963.

⁴ Эттинг А. Хлыст (секты, литература и революция). М.: Новое литературное обозрение, 1998.

⁵ Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках: В 4 ч. Лондон: Trubner & Co. 1860 — 1862.

⁶ Дугин А.Г. Русская вещь.

Два рая Марины Цветаевой

Гностические мотивы мы часто встречаем и в поэзии Серебряного века. Так, в стихах, посвященных смерти Райнеру Марии Рильке (1875—1926), знаменитая русская поэтесса Марина Цветаева (1892—1941) оставляет прозрачные намеки на дуальный софиологический гнозис (тема Софии многими женщинами культуры Серебряного века переживалась как нечто глубоко личное, и пример Цветаевой в этом смысле весьма красноречив).

Цветаева пишет в стихотворении «Новогоднее»¹, размышляя о смерти и обращаясь к только что умершему Рильке:

Сколько раз на школьном табурете:
Что за горы там? Какие реки?
Хороши ландшафты без туристов?
Не ошиблась, Райнер — рай — гористый,
Грозовой? Не притязаний вдових —
Не один ведь рай, над ним другой ведь
Рай? Террасами? Сужу по Татрам —
Рай не может не амфитеатром
Быть².

Здесь самое важное: Цветаева указывает на гностическое представление о том, что есть *два рая*; один подлежит демиургу и состоит в торжестве невежества, не омрачаемого никаким подозрением (так в гностической теории Василида будет после вознесения третьего сыновства³), а другой, пневматический, располагается в Плероме над демиургом, куда и рвется душа гностика, душа Софии, с которой Марина Цветаева, как Юлия Данзас или Анна Шмидт, отчасти себя отождествляет. И чтобы ни у кого не оставалось сомнений, к чему обращена ее русская дерзкая, радикальная мечта, Цветаева продолжает:

(А занавес над кем-то спущен...)
Не ошиблась, Райнер, Бог — *растущий*
Баобаб? Не Золотой Людовик —
Не один ведь Бог? Над ним другой ведь
Бог?⁴

Здесь гностическая интуиция достигает своего поэтического апофеоза. Рильке становится на мгновение проводником в миры предельных созерцаний, и на этом горизонте открывается идея «растуще-

¹ Цветаева М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 3. М.: Эллис Лак, 1994. С. 132—136.

² Там же. Т. 3. С. 135.

³ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

⁴ Цветаева М. Собр. соч. Т. 3. С. 135.

го Бога», что отражает нечто аналогичное догадке Шеллинга о том, что «истинный Бог еще только будет», и сверхразумное откровение того, что *над Богом есть еще один Бог*. Это уже голос не поэтессы Марины Цветаевой, но гностической Софии. При этом отношения полов в мистическом путешествии по ту сторону смерти по аналогии с «Божественной комедией» Данте переворачивается: Данте следует за умершей возлюбленной Беатриче, а Марина Цветаева — за умершим «духовным возлюбленным» Рильке.

Важно, что эта программная поэма, представляющая собой вершину поэтического творчества Цветаевой, включает в гностическую картину мира и Россию, находя ей место в сложной географии боли и трагических подозрений:

Кто — связь кровная у нас с тем светом:
На Руси бывал — *тот свет на этом*
Зрел¹.

Россия, по Цветаевой, это страна, наполовину вынесенная в зону посмертного бытия. Как мифическая Ирландия в эпоху Туата де Дананн представляла собой наполовину физическую реальность, а наполовину открытый вход в посмертный мир Сиды², мир женщин и мертвых, или как открытые проходы в миры ангелов и демонов у Сведенборга³, Россия Цветаевой становится «*промежуточным миром*», зависшим между жизнью и смертью, между физическим и духовным. Страна двойственной и противоречивой Софии. И далее Цветаева емко и совершенно (завершённо) формулирует идею о *вселенской миссии России*, об ее интегральном всеединстве в контексте европейской, а также мировой культуры.

Налаженная перебежка!
Жизнь и смерть произношу с усмешкой,
Скрытою — своей её коснёшься!
Жизнь и смерть произношу со сноской,
Звёздочкою (ночь, которой чаю:
Вместо мозгового полушарья —
Звёздное!)
Не позабыть бы, друг мой,
Следующего: что если буквы
Русские пошли взамен немецких —
То не потому, что нынче, дескать,
Всё сойдёт, что мёртвый (нищий) всё съест —
Не сморгнёт! — а потому, что *тот свет*,

¹ Цветаева М. Собр. соч. Т. 3. С. 133.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алопатический.

Наш, — тринадцати, в Новодевичьем
Поняла: не без-, а всё-язычен¹.

Цветаева настаивает: к мертвым надо обращаться не на том языке, на котором они говорили при жизни, а *только по-русски*, так как — и здесь Цветаева касается высшего горизонта русской идентичности — «*тот свет — наш*»; Россия и есть смерть, а так как смерть в гностицизме есть начало истинной жизни, а физическое телесное бытие — пребывание в могиле, то страна *того* света есть страна Воскресения и истинного бытия, страна Святой Софии, место Шехины, эсхатологического бого-и духовселения. Одновременно это территория манифестации Третьего Завета, воспетого русскими гностическими пророчицами — ясновидицами, интеллектуалками, поэтессами.

Цветаева делится своими девичьими откровениями раннего периода («на школьном табурете») на Новодевичьем кладбище (снова Новый и Девичий — ссылки на Софию и ее *новую* эпифанию): страна смерти понимает все языки, и русский язык как *язык этой страны Смерти* есть *все-язык*, а значит, язык мертвых.

Зинаида Гиппиус: женщина, которой не было

Женщины Серебряного века воспринимались в духе пронизывающего всю эту культуру символизма *эпифаниями самой Софии*. При этом более всего подчеркивалась именно их духовно-интеллектуальная сторона, сочетание красоты и нежности с острым умом и глубинным интересом к духовным мирам и потусторонним горизонтам. Отсюда преобладание типа «*männliche Jungfrau*», мужественной Девы. Для поэтов-мужчин женщины Серебряного века виделись не просто как эквиваленты природных объектов, предметы восхищения и созерцания, но именно как полноценные *субъекты*, во многом равные с мужчинами и даже в некоторых аспектах их превосходящие.

К такому типу наряду с Анной Шмидт, Юлией Данзас и Мариной Цветаевой относилась одна из самых знаменитых поэтесс этого периода жена Дмитрия Мережковского — Зинаида Гиппиус.

Поэтессы Серебряного века подчас проникают в трагические аспекты Софии, остро переживая муки Софии павшей или бесплотность и безытийность ее присутствия, слишком тонкого, чтобы быть схваченным. В этом смысле весьма показательно стихотворение Гиппиус «Женское "нету"», где София представлена девочкой, на краю обрыва (там, где проходит граница между тварным и нетварным миром) безысходно плетущей венки — явный намек на немецкого мистика Генриха Сузо (1297–1366), о котором сохранились свидетельства, что он плел *венки* для Софии Премудрости Божией, столь живо переживая близость. Но у Гиппиус подчеркивается не конкретность наличия Софии, а *напротив*.

¹ Цветаева М. Собр. соч. Т. 3. С. 133.

бесплотная *призрачность женского начала*. Это своего рода очерк пессимистичной софиологии.

Где гниет седеющая ива,
где был и ныне высох ручеек,
девочка, на краю обрыва,
плачет, свивая венок.
Девочка, кто тебя обидел?
скажи мне: и я, как ты, одинок.
(Втайне я девочку ненавидел,
не понимал, зачем ей венок.)
Она испугалась, что я увидел,
прошептала странный ответ:
меня Сотворивший меня обидел,
я плачу оттого, что меня нет.
Плачу, венок мой жалкий сплетая,
и не тепел мне солнца свет.
Зачем ты подходишь ко мне, зная,
что меня не будет — и теперь нет?
Я подумал: это святая
или безумная. Спасти, спасти!
Ту, что плачет, венок сплетая,
взять, полюбить и с собой увести...
— О, зачем ты меня тревожишь?
мне твоего не дано пути.
Ты для меня ничего не можешь:
того, кого нет, — нельзя спасти.
Ты душу за меня положишь, —
а я останусь венок свой вить.
Ну скажи, что же ты можешь?
это Бог не дал мне — быть.
Не подходи к обрыву, к краю...
Хочешь убить меня, хочешь любить?
я ни смерти, ни любви не понимаю,
дай мне венок мой, плача, вить.
Зачем я плачу — тоже не знаю...
высох — но он был, ручеек...
Не подходи к страшному краю:
мое бытие — плача, вить венок¹.

В женском начале Гиппиус пронзительно ощущает пустоту, прива-
цию, ту ничтожность мира, которая составляет основу его тварности.
Пусть тварь плетет венок для Творца, но разве ничтожность может быть

¹ Гиппиус З.Н. Собр. соч. Т. 3. Алый меч: Повести. Рассказы. Стихотворения. М.: Рус-
ская книга, 2001. С. 546 — 547.

истинным украшением Того, кто сам по себе бесконечен, вечен и полон? *«Бог не дал мне быть»* — в этой формуле звучит отчаяние твари, которую никто и ничто не может спасти именно потому, что *«того, кого нет, — нельзя спасти»*.

Гиппиус остро переживает безысходность тварного мира и в других модусах — горького бушующего отчаяния, боли и горячечной муки. Но все же даже в безднах нижнего мира павшая София упорно, истово и безнадежно верит в высший нетварный — Фаворский Свет.

Стоны,
 Стоны,
 Истомные, бездонные,
 Долгие, долгие звоны
 Похоронные,
 Стоны,
 Стоны...
 Жалобы,
 Жалобы на Отца...
 Жалость язвящая, жаркая,
 Жажда конца,
 Жалобы,
 Жалобы...
 Узел туже, туже,
 Путь все круче, круче,
 Все уже, уже, уже,
 Угрюмей тучи,
 Ужас душу рушит,
 Узел душит,
 Узел туже, туже...
 Господи, Господи, — нет!
 Вещее сердце верит!
 Боже мой, нет!
 Мы под крылами Твоими.
 Ужас. И стоны. И тьма... А над ним
 Твой немеркнувший Свет!¹

Парадокс бытия нижней Софии у Гиппиус достигает своей кульминации тогда, когда поэтесса обращается к трагической судьбе России. Избранная Софией Земля, богоносный народ и удивительная тонкая культура и философия Третьего Возрождения, силой мучительного парадокса обрушены в бездну братоубийственной бойни, кошмар революции, темный хаос утраченного сознания. Одно из самых пронзительных стихотворений Гиппиус посвящено Родине.

¹ Гиппиус З.Н. Собр. соч. Т. 5. Чертова кукла: Романы. Стихотворения. М.: Русская книга, 2002. С. 401.

1

Не знаю, плакать иль молиться,
Дождаться дня, уйти ли в ночь,
Какою верой укрепиться,
Каким неверием помочь?
И пусть вины своей не знаем,
Она в тебе, она во мне;
И мы горим и не сгораем
В неочищающем огне.

2

Повелишь умереть — умрем.
Жить прикажешь — спорить не станем.
Как один, за тебя пойдем,
За тебя на тебя восстанем.
Видно, жребий у нас таков;
Видно, велено так законом,
Откликается каждый зов
В нашем сердце, тобой зажженным.
Будь что будет. Нейти назад;
Покорились мы Божьей власти.
Подымайся на брата брат,
Разрывайся душа на части!¹

Замысел Бога о России в какой-то момент становится уже совершенно *непонятен*. Если ранее становление софиологии и Серебряного века мыслилось преддверием Третьего Завета, в котором Россия должна была сыграть ключевую роль, то смута и торжество титанического большевизма бросили русский народ в кошмар испытания, самой зловещей стороной которого является *отсутствие смысла*. Люди утратили понимание того, во имя чего быются, за что гибнут, с кем сражаются. Дело не в том, что власть захватили враги, дело во *всеобщей одержимости* — на части разрывается сама единая русская душа. В этом — дьявольская суть революции, предвосхищенная уже в «Бесах» Достоевского, которую Гиппиус жестко отвергла. Поэтому она со всей определенностью пишет:

Всех ужасней бед на свете
Черная беда —
Красная Звезда².

Гиппиус и Мережковский однозначно становятся на сторону белых, отправляются в эмиграцию и продолжают непримиримую борьбу с большевизмом. Но и этих решительных противников советской идеологии, как мы видели во фрагменте книги Берберовой, не покидает *чувство неполноты своей правды*: русская душа остается разорванной,

¹ Гиппиус З.Н. Собр. соч. Т. 5. Чертова кукла: Романы. Стихотворения. С. 425.

² Там же. С. 422.

а свобода вне Родины кажется подчас горше темницы, пыток и гибели в священной, хотя и провалившейся в ад России.

Анна Ахматова: трагическая жрица божественной бессмыслицы

Еще одной великой русской поэтессой, супругой гениального поэта Николая Гумилева, была Анна Ахматова (1889 — 1966). Она стояла вместе с Гумилевым у истоков движения акмеистов и так же, как и подавляющее большинство поэтов Серебряного века, была захвачена софиологией, сама отчасти воплощая в себе гештальт Софии.

Ахматова, как и героиня стихов Гиппиус или немецкий мистик Генрих Сузо, сплетает Софии венок.

Буду черные грядки холить,
Ключевой водой поливать;
Полевые цветы на воле,
Их не надо трогать и рвать.
Пусть их больше, чем звезд зажженных
В сентябрьских небесах, —
Для детей, для бродяг, для влюбленных
Вырастают цветы на полях.
А мои — для святой Софии
В тот единственный светлый день,
Когда возгласы литургии
Возлетят под дивную сень.
И, как волны приносят на сушу
То, что сами на смерть обрекли,
Принесу покаянную душу
И цветы из Русской земли¹.

Постепенно созерцательное и возвышенное почитание Софии в творчестве Ахматовой приобретает тот же гностический накал, как и у Цветаевой, и глубину холодного отчаяния, как у Гиппиус. Холод становится одной из важнейших тем ее стихов.

В комнате моей живет красивая
Медленная черная змея;
Как и я, такая же ленивая
И холодная, как я².

Уже в 1910-е годы Ахматова ясно ощущает темную сторону сакральной женственности, называя себя и других героинь Серебряного века «жрицами божественной бессмыслицы».

¹ Ахматова А.А. Сочинения. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 174.

² Там же. Т. 2. С. 14.

Жрицами божественной бессмыслицы
Назвала нас дивная судьба,
Но я точно знаю — нам зачислятся
Бденья у позорного столба,
И свиданье с тем, кто издевается,
И любовь к тому, кто не позвал...
Посмотри туда — он начинается,
Наш кроваво-черный карнавал¹.

Кроваво-черный карнавал есть раскрепощение инфернальных сторон женского начала, созвучное нарастающему предчувствию кровавого смертельного хаоса, постепенно приходящему на смену тонким миражам софийной сакральности. Приближение трагических событий 1917 года и предшествующая им Первая мировая война еще более актуализируют тему *павшей* Софии. Это пронзительно отражено в ряде стихов Ахматовой того периода.

За то, что я грех прославляла,
Отступника жадно хваля,
Я с неба ночного упала
На эти сухие поля.
И встала. И к дому чужому
Пошла, притворилась своей,
И терпкую злую истому
Принесла с июльских полей.
И матерью стала ребенку,
Женою тому, кто пел.
Но гневно и хрипло вдогонку
Мне горный ветер свистел².

Здесь мы видим ярчайшее и глубоко личностное проживание мифа о *павшей* Софии или Ахамот³.

Ахматова готовится к тяжелым испытаниям, которые выпадут ей в советский период. И хотя она была современницей плеяды главных гениев Серебряного века, умерших вскоре после Октябрьской революции или в первые десятилетия эмиграции, скитания Софии-Ахматовой в трагическом аду большевизма продлятся до середины 1960-х годов, сопровождаясь гибелью первого мужа, многократными арестами других мужей и единственного сына — выдающегося русского историка Льва Николаевича Гумилева (1912 — 1992). Творчество Ахматовой прони-

¹ Ахматова А.А. Сочинения. Т. 2. С. 36.

² Там же. С. 29.

³ Созвучие с именем гностической Ахамот, вероятно, повлияло на выбор Ахматовой ее фамилии-псевдонима, так как ее девичьей фамилией было «Горенко», после первого брака с Николаем Гумилевым она стала Горенко-Гумилевой, а после второго замужества с поэтом и ассириологом В. Шилейко (1891 — 1930) взяла фамилию «Ахматовой-Шилейко», окончательно оставшись просто «Ахматовой» после развода.

зано тихим бунтом и тревожным ожиданием скорого конца. При этом чувство лишенности, пустоты и привапии в ее стихах звучит предельно пронзительно и глубинно. Пронизанная любовью, или даже «любовью Любви», любящая и любимая Ахматова в глубине своей остается носительницей онтологического холода.

Я любимого нигде не встретила:
 Столько стран прошла напрасно.
 И, вернувшись, я Отцу ответила:
 «Да, Отец!—Твоя земля прекрасна.
 Нежило мне тело море синее,
 Звонко, звонко пели птицы томные.
 А в родной стране от ласки инея
 Поседали сразу косы темные.
 Там в глухих скитах монахи молятся
 Длинными молитвами, искусными...
 Знаю я: когда земля расколется,
 Поглядишь ты вниз очами грустными.
 Я завет Твой, Господи, исполнила
 И на зов Твой радостно ответила,
 На Твоей земле я все запомнила,
 И любимого нигде не встретила»¹.

Ахматова пронесла софийность сквозь всю свою жизнь, сохранив острую, предельно женственную, но в то же время глубоко интеллектуальную экзистенциальность до своего трагического конца. Так, в ее лице традиция Серебряного века достигла 1960-х годов советского периода, спустившись по ступеням отчуждения до самых глубин онтологического материалистического ада.

Строки «Поэмы без героя»², написанной Ахматовой в целом в начале 1940-х годов, но к которой она возвращалась и много позднее, дают представление о бездонном зазоре между атмосферой 1910-х годов в эпоху расцвета Серебряного века и ужасами, пережитыми поэтессой, а в ее лице русским женским Логосом, под властью большевиков. Атмосфера 1913 года передается Ахматовой в строках, ставших классическим образом Серебряного века:

Были святки кострами согреты,
 И валились с мостов кареты,
 И весь траурный город плыл
 По неведомому назначенью,
 По Неве иль против течения, —
 Только прочь от своих могил.
 На Галерной чернела арка,
 В Летнем тонко пела флюгарка,

¹ Ахматова А.А. Сочинения. Т. 2. С. 31.

² Там же. Т. 1. С. 304—365.

И Серебряный месяц ярко
Над Серебряным веком стыл¹.

Серебряный век, полный глубинных откровений и насыщенных эсхатологических ожиданий — это дрожавший мир софийной России, проникнутой творчеством, поисками, предчувствиями, волевыми проектами, религиозными озарениями. И все главные персонажи Серебряного века, выйдя из него в Первую мировую, а затем и в 1917 год, вступили в совершенно иной — смертельный, гибельный, чудовищный мир, в котором они рассеялись в прах, стинули, потерялись, забылись, растворились. С ними же истлели маски, стихи, откровения и ожидания. Лишь Анна Ахматова, падшая русская Ахамот, прошла сквозь толщу страданий, воплощая в себе невысказанно горькую судьбу настоящей русской женщины. При этом именно судьба поэтессы как носительницы женского Логоса, ума, мудрости приобрела особенно трагические измерения, поскольку помимо физических страданий она испытала забвение, безвестность, запреты, то есть гражданскую — поэтическую, культурную — смерть. Ахматова писала в эпилоге поэмы:

Торжествами гражданской смерти
Я по горло сыта. Поверьте,
Вижу их, что ни ночь, во сне.
Отлучить от стола и ложа —
Это вздор еще, но негоже
Выносить, что досталось мне².

Но в этой «гражданской смерти» сконцентрирована вся женская боль России, русских женщин, зашедших в своем несломленном подвижничестве *«по сторону ада»*.

Ты спроси моих современниц,
Каторжанок, «стопятниц», пленниц,
И тебе порасскажем мы,
Как в беспмятном жили страхе,
Как растили детей для плахи,
Для застенка и для тюрьмы.

Посинелые стиснув губы,
Обезумевшие Гекубы
И Кассандры из Чухомы,
Загремим мы безмолвным хором,
Мы, увенчанные позором:
«По ту сторону ада мы...»³

¹ Ахматова А.А. Сочинения. Т. 1. С. 332.

² Там же. С. 338.

³ Там же.

Общая судьба русского начала как начала женского в XX веке — это судьба *ссылки*. Сама Россия — София, Шехина, женский Логос — оказалась в изгнании, пошла по этапу в сторону Сибири, куда двигались — в какой раз в русской истории! — толпы арестантов, каторжников, эшелоны отцов, мужей, сыновей. И именно туда — в область абсолютного льда, ставшего всемирной Сибирью, тянулось отчаянное сознание великой поэтессы.

От того, что сделалось прахом,
Обуянная смертным страхом
И отмщения зная срок,
Опустивши глаза сухие
И ломая руки, Россия
Предо мною шла на восток¹.

Муки Софии, пытки русского духа требовали «отмщения». Но... его не наступило и тогда, когда уже спустя много лет после смерти великой поэтессы Советский Союз рухнул. Однако и после этого *русский дух не вернулся из своего изгнания*, не восстановил свою софийную истину, не воскрес из последних глубин материального ада. Возможно, кульминация Элевсинской мистерии еще не наступила и поэтому впереди. Но нельзя исключить, что народ в своем странном помрачении уже миновал его, и зерно сгнило, так и не дав воскресающего ростка. Это станет ясно лишь в будущем, где и сами судьбы Серебряного века, судьбы Софии вполне и до конца определятся, раскроются, обнажатся, вынося финальный приговор о том, были ли великие страдания напрасными или... *все-таки нет*.

¹ Ахматова А.А. Сочинения. Т. 1. С. 344.

Глава 29. Страсти по Святой Руси: София и ее дубль

Александр Блок: русский Жених

Софиология оказала решающее влияние на всю культуру Серебряного века. Так, крупнейший поэт этой эпохи — Александр Блок — представляет собой ярчайший пример того, как софиологическая тема становится центральной для всего поэтического творчества.

Знаменитый цикл Блока «Стихи о Прекрасной Даме» посвящен теме Святой Софии, которая предстает поэту как женщина, как идея, как таинственное начало, зовущее к далеким горизонтам — по ту сторону творения. Некоторые стихи имеют чисто философское содержание, обнаруживающее опыт софийной онтологии, преобразующей структуру самого экзистирования поэта, делающего его «универсальным человеком», заключающим в себе бытие всего мира. Это возможно как раз в силу той уникальной позиции, которую человек занимает в творении как *носитель Софии*.

Всё бытиё и сущее согласно
В великой, непрестанной тишине.
Смотри туда участно, безучастно, —
Мне всё равно — вселенная во мне.
Я чувствую, и верую, и знаю,
Сочувствием провидца не прельстишь.
Я сам в себе с избытком заключаю
Все те огни, какими ты горишь.
Но больше нет ни слабости, ни силы,
Прошедшее, грядущее — во мне.
Всё бытиё и сущее застыло
В великой, неизменной тишине.
Я здесь в конце, исполненный прозренья,
Я перешёл граничную черту.
Я только жду условного виденья,
Чтоб отлететь в иную пустоту¹.

Следует обратить здесь внимание на различие между «бытием» и «сущим», то есть между глубинным измерением и феноменологической поверхностью. В антиномичности софиологического подхода они не исключают и не заменяют друг друга. Такая же *преодоленная* антиномия — в двух типах огней: поэт-посвященный горит теми же огнями, лучится тем же светом, что и находящаяся на пределе бытия София. Блок

¹ Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. Т. 1. М.: Наука, 1997. С. 56 — 57.

достигает этого предела и даже пересекает его («Я перешёл граничную черту»). И здесь он ожидает последней эпоптии (ἐποπτεία), финального созерцания («условного виденья»), которое станет кульминацией мистериального акта тотальной интеграции, завершив собой мистерию зерна.

Предчувствие этого предельного акта созерцания Софии описано в одном из самых знаменитых стихотворений Блока, эпиграфом к которому взяты строки Владимира Соловьева.

Предчувствую Тебя. Года проходят мимо —
Всё в облике одном предчувствую Тебя.
Весь горизонт в огне — и ясен нестерпимо,
И молча жду, — тоскуя и любя¹.

Блок не просто ожидает и предчувствует Софию, как нечто приходящее извне, он проникается внутренней женственностью, говоря в некоторых стихах от имени женского начала и с пронзительной достоверностью бросая вызов самым талантливым и глубоким поэтам. Примером такого вхождения в Софию, в таинство женской души может служить следующее стихотворение Блока.

Мой любимый, мой князь, мой жених,
Ты печален в цветистом лугу.
Павиликой средь нив золотых
Завилась я на том берегу.
Я ловлю твои сны на лету
Бледно-белым прозрачным цветком.
Ты сомнешь меня в полном цвету
Белогрудым усталым конем.
Ах, бессмертье мое растопчи, —
Я огонь для тебя сберегу.
Робко пламя церковной свечи
У заутрени бледной зажгу.
В церкви станешь ты, бледен лицом,
И к Царице Небесной придешь, —
Колыхнусь восковым огоньком,
Дам почуять знакомую дрожь.
Над тобой — как свеча — я тиха,
Пред тобой — как цветок — я нежна.
Жду тебя, моего жениха,
Всё невеста — и вечно жена².

Блок живет вместе с Серебряным веком, в его ритме, в его культуре, в его предчувствиях и его прозрениях. По циклам его стихов можно проследить как *изменяется сам лик Софии*, ожиданием чего и затаен-

¹ Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. С. 60.

² Там же. С. 172.

ным ужасом от возможности таких трансформаций полны ранние стихи Блока.

Постепенно высокая созерцательность Блока приобретает все более парадоксальные и антиномические черты. Духовное присутствие погружается в стихии мира, в саму плоть человеческой жизни — с ее горем, конечностью, неопрятностью, грехом и грязью. И параллельно все яснее оформляется тождество гештальта Софии с самой Россией, постепенно сливаясь до нераздельности. Россия и ее женский Логос образуют нечто *единое* — трагическое, павшее, потерянное, нищее, но одновременно святое, вечное, светлое и бесконечно родное сердцу поэта, его последнему внутреннему зерну.

Кульминацией любви Блока к России, затмевающей все остальное и окончательно сливающейся с Софией в одновременном сплавлении ее светлой (небесной) и земной (павшей) природ, становится цикл Блока, озаглавленный им «Стихи о России» и вышедший в 1915 году — в разгар Первой мировой войны. В стихотворении «На поле Куликовом», открывающем сборник, Блок слагает гимн Руси-Софии, по ясности и пронзительности превосходящий все сказанное о ней в культуре Серебряного века. В экстатическом прозрении Блок поднимается до того, что называет Россию «Женой».

О, Русь моя! Жена моя! До боли
Нам ясен долгий путь!
Наш путь — стрелой татарской древней воли
Пронзил нам грудь.
Наш путь — степной, наш путь — в тоске безбрежной,
В твоей тоске, о Русь!
И даже мглы — ночной и зарубежной —
Я не боюсь¹.

Это не возглас оптимистического патриотизма и закономерная гордость о древних победах родной страны. Это нечто намного более глубокое и онтологическое. Любовь к России есть любовь не к полноте и триумфу, но к пустоте, к тоске, к русской — рубежной — тьме, которая не только обрамляет ее, как пояс смерти, но и пронизывает само ее присутствие. Такой мистический патриотизм предельно далек от самодовольства и национального эгоизма, это погружение в мистиерию нищеты, страдания и боли. Это глубоко религиозный и одновременно *брачный* акт. Поэт венчается Русью-Софией, с Русью-Софией, и таким образом посвящается в таинство великого страдания, в метафизику лишенности, которая антиномически превращается в буйный восторг и небесную радость. Поэтому в другом стихотворении этого цикла Блок не оплакивает нищету великой Возлюбленной, но воспекает ее как чины блаженств

¹ Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. С. 170.

Нагорной проповеди — блаженны нищие духом, блаженны плачущие, блаженны алчущие, блаженны изгнанные¹, а не богатые, не веселящиеся, не сытые, не довольные. Отсюда у Блока:

Россия, нищая Россия,
Мне избы серые твои,
Твои мне песни ветровые, —
Как слезы первые любви!
Тебя жалеть я не умею,
И крест свой бережно несу ...
Какому хочешь чародею
Отдай разбойную красу!
Пусть заманит и обманет, —
Не пропадешь, не сгинешь ты,
И лишь забота затуманит
Твои прекрасные черты...²

В нищете, в ошибке, в страдании, в обмане, в околдованности злым началом — даже в грехе и смерти — Русь-София превосходит все на свете своей мучительной тайной, своим нерасшифровываемым присутствием. И Блок, входя в самую толщу народного бытия, провозглашает:

Грешить бесстыдно, непробудно,
Счет потерять ночам и дням,
И, с головой от хмеля трудной,
Пройти стороной в Божий храм.
Три раза преклониться долу,
Семь — осенить себя крестом,
Тайком к заплеванному полу
Горячим прикоснуться лбом.
Кладя в тарелку грошик медный,
Три, да еще семь раз подряд
Поцеловать столетний, бедный
И зацелованный оклад.
А, воротясь домой, обмерить
На тот же грош кого-нибудь,
И пса голодного от двери,
Икнув, ногою отпихнуть.
И под лампадой у иконы
Пить чай, отщелкивая счет,
Потом переслунить купоны,
Пузатый отворив комод,

¹ Евангелие от Матфея. Гл. 5: 3 — 11.

² Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. С. 173.

И на перины пуховые
В тяжелом завалиться сне...
Да, и такой, моя Россия,
Ты всех краев дороже мне¹.

Блок любит Россию не потому, что она хороша, а потому, что она *есть*, потому, что она и есть его единственная смертная Любовь, которая, по словам святого апостола Павла, «не кончится никогда».

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится,
не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла,
не радуется неправде, а сорадуется истине;
все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.
Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся,
и языки умолкнут, и знание упразднится².

Над братской могилой всех мучников за Святую Русь Блок встречается в конце своего пути с Прекрасной Дамой. И здесь его вечная Возлюбленная обретает полноценное насыщенное бытие, из тонкой грезы превращаясь в неоспоримое неопровержимое доказательство брачного факта. Доходя до предела своей пророческой миссии, Александр Блок проникновенно и на сей раз спокойно — высшим культовым, сакральным, исихастским спокойствием — констатирует:

Я не предал белое зная,
Оглушенный криком врагов,
Ты прошла ночными путями,
Мы с тобой — одни у валов.
Да, ночные пути, роковые,
Развели нас и вновь свели,
И опять мы к тебе, Россия,
Добрили из чужой земли.
Крест и насыпь могилы братской,
Вот где ты теперь, тишина!
Лишь щемящей песни солдатской
Издали несется волна.
А вблизи — всё пусто и немо,
В смертном сне — враги и друзья.
И горит звезда Вифлеема
Так светло, как любовь моя³.

¹ Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. С. 185.

² Первое послание святого апостола Павла к Коринфянам. Гл. 13: 4—8.

³ Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. С. 186—187.

Скифство: София-в-силах и большевистский двойник

Идеологически Блок был близок к левым эсерам, с которыми он разделял веру в крестьянское возрождение России. Блок принял большевистскую революцию 1917 года как *мессианское событие*. Эту интерпретацию большевизма как свершившегося софийного События он вместе со своими единомышленниками — поэтом и писателем Андреем Белым (1880—1934), литературоведом Ивановым-Разумником (1878—1946), левым эсером Сергеем Мстиславским (1876—1943) и др. — развивает в альманахе «Скифы», который стал основанием для идейного движения «скифства». В журнале публиковались тексты многих поэтов Серебряного века — Клюева, Есенина, В. Брюсова (1873—1924) и т. д.

Программное стихотворение Блока «Скифы» выражает неукротимую мощь русского народа, который предстает особой цивилизацией, наследницей Турана, расположенной между Востоком и Западом, что созвучно среднему миру Ламанского, предвосхищает евразийство и продолжает соловьевскую идею России как третьей силы.

Мильоны — вас. Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы.

Попробуйте, сразитесь с нами!

Да, Скифы — мы! Да, азиаты — мы, —

С раскосыми и жадными очами!

Для вас — века, для нас — единый час.

Мы, как послушные холопы,

Держали щит меж двух враждебных рас —

Монголов и Европы!

Века, века ваш старый горн ковал

И заглушал грома лавины,

И дикой сказкой был для вас провал

И Лиссабона и Мессины!

Вы сотни лет глядели на Восток,

Копя и плава наши перлы,

И вы, глумясь, считали только срок,

Когда наставить пушек жерла!

Вот — срок настал. Крылами бьет беда,

И каждый день обиды множит,

И день придет — не будет и следа

От ваших Пестумов, быть может!

О, старый мир! Пока ты не погиб,

Пока томишься мукой сладкой,

Остановись, премудрый, как Эдип,

Пред Сфинксом с древнею загадкой!..

Россия — Сфинкс. Ликуя и скорбя,

И обливаясь черной кровью,

Она глядит, глядит, глядит в тебя,

И с ненавистью, и с любовью!¹

¹ Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 5. С. 70.

Глубинная мистика России, включая ее парадоксы, в скифстве достигает формы глубинного могущества народа, носителя великой идеи, который освобождается от внешних влияний и готовится утвердить свою еще не раскрытую идентичность перед лицом тех, кто соблазнился кротостью и нежностью русского духа. Скифство — это оглашение о приходе Софии-в-силах, о воскресении миссии священного Турана. И хотя Блок ошибается относительно фенотипа скифов (раскосые глаза — черта монголизма, а скифы были индоевропейским народом), туранский дух¹ в сочетании с необоримой внутренней силой русского народа, взыскующего Царства Земли, он описывает с предельной контрастной точностью.

Участники движения скифов расшифровали большевизм как первый аккорд прихода этого Царства Земли. В этом состояло их решение и их выбор, их интерпретация софийной антиномии, которая сводилась к русскому — софийному, дионисийскому, крестьянскому — толкованию большевистской Революции.

Взгляд Блока на будущее, однако, был как минимум двусмысленным. Так, сборник стихов «Страшный мир», написанный между 1909 и 1916 годами, полон темных эсхатологических предчувствий, во многом сближающихся с тем эсхатологическим настроением, который был свойственен в тот период носителям Логоса Аполлона. Завершающее его стихотворение «Голос из хора» рисует картину наступления «черного времени».

И век последний, ужасней всех,
Увидим и вы и я.
Всё небо скроет гнусный грех,
На всех устах застынет смех,
Тоска небытия...
Весны, дитя, ты будешь ждать —
Весна обманет.
Ты будешь солнце на небо звать —
Солнце не встанет.
И крик, когда ты начнешь кричать,
Как камень, канет...²

Тема Софии у Блока, равно как и у других софиологов, отличалась глубокой антиномией, и ожидание ее финальной эпифании сочеталось с темными апокалиптическими предчувствиями и предвкушениями страшных испытаний, которые еще только суждено пройти русскому народу, носителю Софии. «Последний век» России — впереди, и хотя Блок принял большевизм как парадоксальное свершение долгожданно-

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

² Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. С. 39–40.

го События, это отнюдь не исключало глубинной трагичности, в форму которой это Событие (точнее его *симулякр*) было облачено.

Андрей Белый: рыцарь Королевны

Убежденным сторонником софиологии, а позднее участником движения «скифов», был близкий друг и единомышленник Александра Блока поэт и литератор Андрей Белый¹. Белый, как и Блок, видел в нескольких русских женщинах Серебряного века персональные воплощения Софии. Для Белого одной из «Софий» выступала Маргарита Кирилловна Морозова (1873 — 1958), которая была женой представителя одной из богатейших купеческих династий, а позднее в этом качестве предстала супруга Блока и дочь химика и экономиста Дмитрия Менделеева (1834 — 1907) Любовь Дмитриевна (1881 — 1939). Как и Блок, Белый посвящает стихи Прекрасной Даме, которая описывается чаще всего в стилистике рыцарских романов как Королевна. Королевна-София ожидает Жениха-Логоса. Но те, кто призваны быть его носителями, гибнут в лесных чащах, не достигая брачной цели. Этот сценарий описан в первой части стихотворении Белого «Близкой».

В окнах месяц млечный.
Дышит тенями ниш.
Однообразно, извечно —
Шепчет
Темная
Тишь.

Золотая свеча дымится
В глухую мглу.
Королевне не спится:
— Королевна
Берет
Иглу.

Много в лесу далеком,
Много погребло душ!
Рыцарь,
Разбитый
Роком, —
Канул в лесную глушь...
Плачут в соснах совы
(Поняла роковую весть) —
Плачут —
В соснах —
Совы:
«Было, будет, есть!»

¹ «Андрей Белый» было псевдонимом Бориса Николаевича Бугаева.

Встала (дрогнули пальца) —
Сосчитала
Бег
Облаков —
И расслышала зов скитальца
Из суровых сосновых лесов.
Вспыхнул свет из оконца
В звездную,
В синюю
В ночь, —
Кинулись: струи солнца...
Кинулись тени: прочь!¹

Во второй части рыцарю все же удастся пройти сквозь чашу к королевскому замку и ожидающей его Прекрасной Даме.

Русский голубь/русский ястреб

Тема мистического брака у Белого приобретает подчас довольно зловещие черты. В повести «Серебряный голубь»², посвященной русской экстатической секте, в которой нетрудно узнать хлыстов, дается описание радения, которое представляет собой акт порождения тонкой мистической формы — то ли голубя, то ли ястреба. Само название повести является отсылкой к Серебряному веку, многие фигуры которого — прежде всего Вячеслав Иванов, поэты Николай Минский (1855–1937), Сергей Городецкий (1884–1967), Михаил Кузмин (1872–1936), философ Василий Розанов — проявляли к хлыстовству неподдельный интерес, приглашая на свои вечера хлыстовских «богородиц», а другой великий поэт Николай Клюев (1884–1937) сам был членом хлыстовского корабля, близким к скопцам, подумывавшим в какой-то момент о собственном «убелении», «принятии великой печати», то есть об оскотлении.

В повести Белого описание «мистического брака» приобретает дионисийскую антиномичность, балансируя на грани падения в гипохтонические регионы. Белый рассказывает, как главный герой Петр Дарьяльский оказывается вовлеченным в секту «белых голубей» (как называли себя хлысты и скопцы) и принимает участие в радельных обрядах, смысл которых заключается в эпифании особого существа тонкого мира, чья природа остается двусмысленной. Белый представляет радение так:

Все они так сидели, молчали, крестились, вздыхали, ожидая желанного гостя: не постучал ли желанный гость: тук-тук-тук; то стучали сердца; в лица же им лизали четыре красненьких пламенька с четырех воско-

¹ Белый А. Собр. соч. Т. 1. Стихотворения и поэмы. М.: Республика, 1994. С. 283–284.

² Белый А. Собр. соч. Т. 3. Серебряный голубь. Рассказы. М.: Республика, 1995.

вых свечек; в жестяном ковше на столе запузырилось пеной только что пролитое вино; нынче был день молчаливой молитвы; вздох и хриплые стоны вырывались из уст столяра; порой же казалось, что это угрозы; порой — что то глухой рев приближающегося потопа...¹

Дарьяльский, увлеченный гипнотизмом хлыстовского действия и темной притягательностью рябой девки Матрены, не может до конца осознать природу и ориентацию того сильнейшего опыта, который он испытывает.

Петр вздрогнул.

Ему показалось, что вот уже он в бездне; и четыре стены — ад, в котором запытывают его; но отчего в бездне той душа зажигается и пальцы истекают светом; бездна то иль

поднебесная высота?²

«Бездна то иль поднебесная высота?» — это фундаментальный вопрос русского дионисийства в тех случаях, когда внимание полностью перемещается в сферу экстатической крестьянской феноменологии, не проводящей четкой разделяющей черты между духовными мирами верха и низом онтологии. Именно эта двойственность и заставила некоторых великих поэтов Серебряного века — Блока, Клюева, Есенина, в значительной мере и самого Белого, принять большевистскую революцию. Ее опыт был ужасен, но взрыв экстатической энергии, ее пронизывающей, гипнотизировал сознание софиологов как стихия радения Дарьяльского в «Серебряном голубе».

Белый продолжает описание хлыстовской оргии, переходящей в галлюцинацию.

Ковш пенистого вина обходит их всех; засыхает вино на желтых усах столяра прикипевшего черною кровью: преломляется французская булка; белую жадно глотают мякину, смоченную вином; и уже тают стены, тают сомненья, тает желтенький воск свечей; капает воск на атласа алую ленту; тает все, и уже веселье и легкость. Друг на друга глазами блеснули; пьяные счастьем смеются, плюются, загрохотал басом космач, все плеснули в ладоши, пошла в пляс Матренка: пляшет женка, приговаривает столяр: «Сусе, сусе, стригусе: бомбарцы... Господи, помилуй». Топотом, ропотом, щекотом себя улаживают, смеются; блестят зубы; блестят очи; Матренка юбки задрала и отделявает стрекочаягоча; слепнут очи от этих молитвой озаренных тел; блестит для чего-то на столе оставленный нож; вдруг лезвие запищало: «Тела белого — молодецкого»³.

¹ Белый А. Собр. соч. Т. 3. Серебряный голубь. Рассказы. С. 189.

² Там же.

³ Там же.

Оживление ножа, требующего крови, является выразительной чертой нозмического субъекта, составляющего основу сакральной крестьянской феноменологии.

В опрокинутой оптике радельной экстастики хлысты покидают обычные нормы восприятия и поведения, оказываясь по ту сторону привычных форм существования — в сказочной действительности более глубокого измерения.

— Да, брат, — тут все возможно, — подхихикивает столяр; невидная благодать воздуха и внизу и вверх; за этой за крепостью воздушной ни мир им не виден, ни они миру не видны. (...)

Все прегрешения — там остались, внизу, здесь — все возможно, безгрешно, ибо все — благодать; возвращаются в горницу¹.

Далее следует эпизод о рождении из тонких тел Дарьяльского и Матрены потустороннего существа.

Жаркий уже пламень Петра с Матреной связал; дым столбом между их грудями; ушли на постель. И оттуда снова вернулись к столяру. Глядь, а уже все — иное; как вошли в парадную горницу — видят: космач-то перед столяром на коленях, кланяется земно, столяр же на лавке раскинулся — светлый-пресветлый; сладко так стонет, распоясался; грудь обнажена — прозрачная, как голубоватый студень, тихо колышется, а из груди, что из яйца, выклеывается птичья беленка головка; глядь — из кровавой, испоротой груди, пурпуровую кровушку точащей, выпорхнул голубок, будто свитый из тумана, — ну, летать!

— Гуль-гуль-гуль, — подзывает Петр голубка; крошит французскую перед птицей булку, а голубок-то бросается к нему на грудь; коготками рвет на нем рубашку, клювом вонзается в его грудь, и грудь будто белый расклеывается студень, и пурпуровая проливается кровь; смотрит Петр — головка-то не голубиная вовсе — ястребиная.

— Ах! — И падает Петр на пол; и кровавое отверстие его расклеванной груди изрыгает фонтаном кровь.

Тогда голубок кидается на Матрену: и вот уже четыре расклеванных тела безгласно лежат — на полу, на столе, на лавке с бескровными, мертвыми, но пресветлыми лицами, и ластится к ним, и порхает, и гуляет голубок с ястребиной головкой; сел на стол — побежал: коготками «ца-ца-ца» подклеывает хлебные крошки².

Идентичность потустороннего голубя неопределенна — он нежен и жесток, сладок и кровав. В этом — вся двусмысленность дионисийского акта, теряющего свою прочную связь с ортодоксией, с мистическим христианством и аполлонической догматикой. Предоставленная сама себе стихия крестьянской сакральности оказывается на тонкой грани

¹ Белый А. Собр. соч. Т. 3. Серебряный голубь. Рассказы. С. 190.

² Там же. С. 191.

чистого дионисийства, которое — особенно в индоевропейских обществах — чаще всего бывает чрезвычайно *неустойчивым* и склонным к соскальзыванию в Логос Кибелы, к гештальту черного двойника Диониса. Эта двойственность отчасти соответствует и двойственности Софии, особенно в ее гностической версии. При этом речь идет не просто об амбивалентности конкретных форм русского сектантства. *Сама судьба России амбивалентна, как и природа ее Логоса.* Поэтому «Серебряный голубь» Белого становится пророчеством, однако, не таким однозначным, как «Бесы» Достоевского, где демонический характер революционеров описан предельно ясно, но многомерным и вопросительным. Колебания главного героя «Серебряного голубя» Петра Дарьяльского относительно того, свидетельством чего собственно он становится, это колебания интеллигенции Серебряного века перед лицом надвигающейся, а позднее и совершившейся Революции. Это — двусмысленное пророчество, в котором каждому предстояло расставить знаки с опорой на собственный исторический и онтологический выбор: голубь или ястреб?

Столь же антиномичны стихи Белого о России, где, так же как у Блока, говорит великая любовь поэта к Родине, но сама сущность России остается непостижимой — такой же сильной и умопомрачающей, как творение птицы-духа в радикальном опыте хлыстовского радения.

Россия — Ты? Смеюсь и умираю,
И ясный взор ловлю.
Невероятная, Тебя — (я знаю)
В невероятности люблю.
Опять в твои неизвестные муки
Слетает разум мой:
Пролейся свет в мои немые руки,
Глаголющие тьмой.
Как веющие, тающие маки,
Мелькающие мне, —
Как бабочки, сияющие знаки
Летят на грудь ко мне.
Судьбой — (Собой) — ты чашу дней наполни
И чашу дней испей.
Волною молний душу преисполни,
Мечами глаз добей.
Я — знаю всё.
Я — ничего не знаю.
Люблю, люблю, люблю.
Со мною — Ты. Смеюсь и умираю.
И ясный взор ловлю¹.

Еще более резко этот неразрешимый и неснимаемый дуализм дает о себе знать в стихотворении, написанном Белым в переломный 1917 год.

¹ Белый А. Стихотворения и поэмы. Т. 1. СПб.; М.: Академический проект; Прогресс-Плеяда, 2006. С. 397 — 398.

Революционные потрясения самих основ русского существования заставляют Белого с новой силой утвердить мессианскую природу России, в которой обнажаются предельные горизонты Неба (кольца Сатурна), сходящий с Небес Христос (Третьего Завета) и inferнальный огонь самой глубокой точки Преисподней. Россия сжигает поэта, и сила ее огня столь велика и беспощадна, что уклониться от нее невозможно. Но что это за огонь? Пламя старověческих гарей, Фаворский Свет или палящие языки ада?

Рыдай, буревая стихия,
В столбах громового огня!
Россия, Россия, Россия, —
Безумствуй, сжигая меня!
В твои роковые разрухи,
В глухие твои глубины, —
Струят крылорукие духи
Свои светозарные сны.
Не плачьте: склоните колени
Туда — в ураганы огней,
В грома серафических пений,
В потоки космических дней!
Сухие пустыни позора,
Моря неизливные слез —
Лучом безглагольного взора
Согреет сошедший Христос.
Пусть в небе — и кольца Сатурна,
И млечных путей серебро, —
Кипи фосфорически бурно,
Земли огневое ядро!
И ты, огневая стихия,
Безумствуй, сжигая меня,
Россия, Россия, Россия —
Мессия грядущего дня!¹

Как и Блок, Белый принимает Революцию, хотя большевики — и особенно Лев Троцкий (1879 — 1940) — к творчеству поэта относятся негативно и как минимум холодно.

Соблазн Софии

Владимир Соловьев в некоторых своих стихах говорит о *телесном* пришествии Софии. В частности, в стихотворении «Ewige Weiblichkeit» («Вечная женственность»), обращенном к «чертям», которые преследуют поэта, но которым он предлагает осуществить апокатастасис (покаяться и вернуться к Богу), Соловьев пишет:

¹ Белый А. Стихотворения и поэмы. Т. 1. С. 409 — 410.

Знайте же: вечная женственность ныне
 В теле нетленном на землю идет.
 В свете немеркнущем новой богини
 Небо слилось с пучиною вод¹.

Дионисийский подход сливает — с сохранением различий — высший и низший горизонт, делает дух телом, а тело — духом. «Небо слилось с пучиною вод». Даже чертям Соловьев обещает возможность прощения:

Лучше вы сами послушайте слова, —
 Доброе слово для вас я припас:
 Божьей скотинкою сделаться снова,
 Милые черти, зависит от вас².

Очевидно, что, несмотря на всю иронию, обращение к чертям всегда содержит определенную опасность. В «Бесах» Достоевского приоткрыта зловещая бездна грядущей революции. Гештальт Софии, приходящей во плоти, вполне может восприниматься в контексте гностических ересей, и в конце концов, проблематичность Софии павшей может быть истолкован и в духе черного Логоса. Совмещенная с темой прогресса, технологии и некоторых других модернистских миттов, присутствующих у Соловьева, а также у его последователей-софиологов, подчас идущих еще дальше в парадоксальных толкованиях, фигура Софии в некоторых случаях незаметно перетекала в образ Багряной Жены, Вавилонской блудницы Апокалипсиса: смещение гностической оптики, экзальтирующей партеногенез, легко могло опрокинуть тонкую систему софиологических (софианских) категорий в лоно Великой Матери, где мгновенно менялась вся семантическая структура. Любое привнесение наукообразия или апелляции к прогрессу наук и техники, а также общественного устройства, любое обращение взгляда в будущее с надеждой на эволюцию нынешнего положения дел, любое чрезмерное вознесение плоти или легкомысленное принятие «милых чертей» вело постепенно и незаметно к качественной подмене образа, к его симуляции.

Это очень точно подметил Николай Бердяев, размышляя о трактовке Софии в позднем творчестве Александра Блока и Андрея Белого в статье «Мутные лики»³. В ней он отмечает:

Куль Софии не укрепляет, а расслабляет человека, не восстанавливает цельности его андрогинного образа, а раздваивает его. Поэтому София может явиться в каком угодно облики, она может оказаться не только Небесной Девой, но и земной распутной женщиной, может обернуться и «реакционной», и «революционной» стихией русской земли. На этой

¹ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974. С. 121.

² Там же.

³ Бердяев Н. Мутные лики // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М.: Искусство, 1994.

почве культивируются иррациональные, враждебные Слову, Логосу, мистические течения. Поразительна эта пассивность русских религиозных мистических исканий. Русские ждут нового Откровения, откровения Духа, явления Софии, чувствуют себя пронизанными мистическими токами, отдаются зовам неведомого, таинственного Грядущего, склоняются перед мистичностью русской народной стихии, русской земли¹.

Но при этом Бердяев говорит о том, что это всеобщее ожидание Софии оказывается размытым, смутным, а подчас даже *мутным*. С этим он связывает приятие Блоком и Белым «пролетарской революции» и готовность увидеть в ней черты «прихода Софии», что запечатлено в поэме Блока «Двенадцать»².

Когда разразилась революционная буря, А. Блок и А. Белый не в силах были проявить мужественной активности духа, не могли различить духов, они оказались окутанными иррациональной стихией революции, пронзенными её токами, они пассивно ей отдались и пытались увидеть в революции Её, с которой ждали свиданий. Не есть ли это явление того, что они так долго ждали в пассивном состоянии, что предчувствовали ещё тогда, когда в начале века увидели новые зори? Как это соблазнительно, как это утешительно! Наконец что-то великое случилось, таинственная стихия развернулась, противиться ей нет сил. Это — вечно женственная стихия, премудрая в своей глубине, софийная стихия. Она кажется безобразной лишь на первый взгляд, лишь для рационалистического сознания³.

Это замечание Бердяева отсылает нас к серьезной проблеме де-конструкции русской большевистской революции с точки зрения самой русской цивилизации, то есть через ее соотнесение с особой структурой русского Дазайна и основанным на ней русским Логосом, воплощенным в Софии.

Бердяев напоминает о двойственности Софии, которая может быть отнесена как кверху, так и к низу онтологии, предстать в виде как святой, так и грешницы, обнаружить себя как в реакции православной Империи (на чем настаивали славянофилы и сам В. Соловьев), так и в социальной революции (к чему склонялись Блок, Белый, Брюсов, а также многие народники, эсеры), нести в себе не только широту энергетического духовного парадокса, экстатически возвышающего сознание за пределы узких границ рассудка, но и опасность впадения в пародию, психическое расстройство, одержимость низкими духами («милыми чертями»), темными слугками материи и подтелесными сущностями. Отталкиваясь от этой второй стороны, мы можем наметить особый горизонт — черной Софии, по сути, *Анти-Софии*, материальной, но в то же время *волшебной* женственности, в которой мы без труда узнаем Великую Мать, Кибелу.

¹ Бердяев Н. Мутные лики. С. 328.

² Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 5.

³ Бердяев Н. Мутные лики. С. 329.

Лишив Софию любви к Небесному Отцу и ожидания истинного Спасителя, призванного ответить на ее внутреннюю волю к иному, нежели она, более полному и высокому, и замкнув великую женскую тоску фундаментальной лишенности на саму себя, мы получаем могучую картину ожившей *Матери-матери*, восстание «древесины», титанический бросок снизу вверх, разрывающий цепи олимпийских пределов и выпрастывающий свою мощь, столько тысячелетий скованную аполлоническим господством. Пассивное отношение к Софии у некоторых софиологов подмечает и Бердяев.

Удивительно, что «русские мальчики» (употребляю выражение Достоевского) к женственному началу обнаруживают не активно-мужественное отношение, а пассивно-женственное¹.

Восстание Великой Матери и ее подземных детей в определенной оптике вполне может быть принято за метания Нижней Софии валентининанского гнозиса, а освобождение скованных ранее энергий производит эффект глубинного опьяняющего потрясения. Вполне можно признать, что созерцание восстающих из-под земли огромных фигур титанов — зрелище *завораживающее*. Именно это и произошло в большевистской революции и стало ее глубинным ноологическим кодом.

В Англии и Франции за подъемом рационалистического материализма и приходом буржуазного сословия к политической власти также стояли глубинные гипохтонические силы. До определенной степени именно они, наряду с захватом рационального диспозитива остаточного аполлонического толка в лице инерции европейской культуры, и обеспечили расцвет Британской (анти) Империи и могущественное развертывание спирали Локка/Ньютона², наряду с титанической индустриализацией, размахом мировой торговли и колонизации, а во Франции — вулкан Великой французской революции, позднее канализированной в размах наполеоновских завоеваний³. Но в России черная София — в условиях всеобщего эсхатологического ожидания Софии *как таковой*, без последней ясности категориального аппарата и отлаженной духовно-философской практики по различению дублей («различению духов», по Бердяеву) — вырвалась на поверхность со всей темной архаической мощью, отражающей наглядно и мифологически грубые структуры титанического начала, спавшие в самой толще народного бессознательного. Это стало своего рода *общенародным рагением*, предвосхищенным Андреем Белым в «Серебряном голубе». Причем окончательная идентичность этого голубя — то ли небесного светлого духа, то ли дьявольского хищного ястреба, ожившего ножа, требующего крови, — оставалась непроясненной, открытой, проблематичной.

¹ Бердяев Н. Мутные лики. С. 329.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

Большевизм, концептуально происходя из кибелического европейского материализма, сциентизма, демократизма и рационализма, в контексте русского археомодерна быстро освободился от рациональной оболочки и выступил в обнаженной форме дикого разнузданного *титанического начала*. Это был неприукрашенный и незавуалированный титанизм, родственный ноологически англо-французскому либеральному титанизму, но намного более бешеный, откровенный и интенсивный. Архаическая сторона была в нем представлена эксплицитно, и это составляло его кровавую презентацию.

Схватив отблеск Софии как интеллектуальный луч русской идентичности, духовная элита Серебряного века поместила ее в эсхатологический контекст («Третий Завет», «возвращение Диониса», явление «красоты, которая должна спасти мир», по Ф. Достоевскому). С точки зрения проекции сценария Элевсинской мистерии на время, на историю, это фундаментальное предчувствие можно обозначить как финальный момент посвящения — эпоптию (ἐποπτεία), момент высшего преображающего видения.

Перед лицом приближающегося момента мистерияльной кульминации вся история стала восприниматься как *нарастающее софиологическое напряжение*, жаждущее найти разрешение в моменте своей экстатической кульминации. Предчувствие стало формой переживания софийности мира, пространства, времени и личной драмы каждого из активных участников Серебряного века. Предчувствие было направлено на *Событие*, которое должно было непременно произойти, причем в самое ближайшее время. Этого требовал постепенно проясняющийся русский историал¹: если русский народ как «софионосный» народ для чего-то прожил свою драматическую историю, значит, рано или поздно должно открыться то, *ради* чего все это было. А так как русский Логос на глазах начинал складываться и являть себя через культуру Серебряного века, следовательно, этот момент всеобъясняющего События должен наступить скорее рано, чем поздно, то есть *вот-вот*. Сам В. Соловьев поэтически визуализировал это как «явление Софии во плоти». Вокруг предчувствия были сосредоточены все душевные и духовные силы; Серебряный век состоял в ожидании Софии как финальной эпифании, уводящей историю от раздвоенности (дух/материя) к единству (все-единству), от постоянного «все еще не» к мгновению озарения вечностью и ее великим «Да!»; от напряженной мучительной бесконечно долгой борьбы к финальной и молниеносной победе.

Далее, точка, на которую было направлено предчувствие, обнаружила свою *двойственность*. Ссылаясь на Ипполита Римского (ок. 170 — ок. 235), протопоп Аввакум пишет:

Пишется в писании: лев — Христос, но лев и антихрист².

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

² Аввакум. Житие. Л.: Северо-западное книжное издательство, 1990. С. 149.

Эта проблема дубля — черной Софии или Адониса — стала во всей своей остроте в ключевой момент большевистской Революции, которая не просто расколола русское общество на красных и белых, но — что гораздо важнее с ноологической точки зрения — разделила софиологов на два лагеря: на тех, кто узнали в Революции Софию и приняли ее как Событие (А. Блок, А. Белый, В. Брюсов, Н. Клюев, С. Есенин, А. Платонов (1899 — 1951), отчасти П. Флоренский и т. д.), и тех, кто отверг это как подделку, узурпацию и симулякр (Д. Мережковский, З. Гиппиус, И. Бунин (1870 — 1953), С. Булгаков, Д. Философов и т. д.). Взгляды первых отразил Блок в поэме «Двенадцать»¹, где сам Христос предводителем отряда 12 большевиков, недвусмысленно соотносимых с 12 апостолами.

Так идут державным шагом —
 Позади — голодный пес,
 Впереди — с кровавым флагом,
 И за вьюгой невидим,
 И от пули невредим,
 Нежной поступью надвьюжной,
 Снежной россыпью жемчужной,
 В белом венчике из роз —
 Впереди — Иисус Христос².

Показательно, что здесь «идуший под красным флагом безбожия и кровавой резни» Христос написан Блоком в старообрядческой версии с одним «И». Однако венец на его голове — белый. Пролетарский «Логос» видится Блоку пределом дионисийского парадокса. Ничто не дает оснований для того, чтобы увидеть под личиной большевистской дикости Событие. И ничто в самой поэме, полной грубости и неоправданного насилия, не свидетельствует об этом. Но в гностической логике двух Софий — в предельном парадоксе — Блок находит в себе силы — буквально в предсмертных судорогах, не из конформизма с новой — и жуткой — властью, но из предельной метафизической радикальности, из сверхрациональной мощи безумной любви к России, из иступленного предчувствия — выкрикнуть свою последнюю поэму, поэму-агонию.

По контрасту с блоковской парадоксальностью, Зинаида Гиппиус в стихотворении «14 декабря 1917 года» дает прямо противоположный взгляд на Событие большевизма, определяя его однозначно как кровавый симулякр, как казнь Софии.

Простят ли чистые герои?
 Мы их завет не сберегли.
 Мы потеряли всё святое;
 И стыд души, и честь земли.

¹ Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 5.

² Там же. С. 20.

Мы были с ними, были вместе,
Когда надвинулась гроза.
Пришла Невеста. И Невесте
Солдатский штык проткнул глаза¹.

Под «Невестой», написанной с большой буквы, Гиппиус недвусмысленно понимала Софию, ожидание прихода которой было нервом русской истории.

Это был настоящий раскол в только еще нарождающемся полноценном русском Логосе, который блокировал его дальнейшее становление, прервал его, отбросив процесс его исторического проявления и финальной артикуляции далеко назад. При этом разочарование скоро постигло оба лагеря: те, кто пошел за большевиками, обнаружили, что они явно отклоняются от высокой духовной планки софиологии и переходят грань того, что можно было еще как-то допустить в парадоксальном и сложном, противоречивом и диалектическом контексте софиологического мышления; а те, кто оказался в эмиграции, осознали, что без России никакой полноценной культуры, цивилизации или философии для русского человека быть не может. Логос оказался разорванным пополам, чрезвычайно ослабив духовное и интеллектуальное ядро русской цивилизации. Тайный свет великого народа оказался закованным в цепи немого и слепого титанизма. Сердце Диониса оказалась в утробе титанов. Отныне собственно народ — святой русский народ-богоносец — был вынужден давать о себе знать через подвиги и речи, оформленные по законам черного материалистического Логоса Кибелы. А интеллектуалы-софиологи от эмиграции, утратив связь с русской стихией, постепенно впали в абстракции, их мысль утратила историческую напряженность и жизненность. При этом лучшие носители аполлонического Логоса были сосредоточены на его реставрации и финализации консервативного возрождения с опорой на Радикального Субъекта и волевой монархизм. Логос Диониса в последний раз вспыхнул в великих русских мыслителях — Булгакове и Бердяеве, оставшихся верными «белой Софии», но позднее почти бесследно растворился.

В целом с конца 1930-х годов русский софиологический Логос и в эмиграции, и в самой России начал угасать и к концу СССР практически полностью испарился: от проблематики выбора красные/белые, светлая София/черная Кибела не осталось и следа; в политике и в культуре, в философии и в искусстве нерв русской цивилизации был утерян.

¹ Гиппиус З.Н. Собр. соч.: В 15 т. Т. 5. Чертова кукла: Романы. Стихотворения. С. 411.

Глава 30. Русские антиномии крестьянских пророков

Дубль Софии и крестьянские поэты

В Серебряном веке образ Софии, воплощающей в себе квинтэссенцию сакральной феноменологии, и сама Россия слились в единое и неразделимое понятие. Россия — это София, и София — это Россия. Такое тождество вытекало из самого доминирующего Логоса русского народа, отражало глубинную русскую идентичность, связанную с антиномичностью и структурами Диониса. Серебряный век, с социологической точки зрения, был вершиной разночинской культуры, где народное начало, получившее доступ к самовыражению в ходе расширения народного просвещения и освобождения крестьянства, в полный голос заявило о себе. София как образ и софиология как метод предопределили основное содержание культуры Серебряного века, где впервые в полном масштабе заявил о себе сам русский народ. В такой ситуации появление собственно крестьянских поэтов было выражением исторической и культурной закономерности. Крестьянская поэзия, разбуженная призывом Софии и подъемом мистического сакрального патриотизма, должна была родиться в Серебряном веке, и она родилась.

Ярчайшими представителями плеяды русских крестьянских поэтов были Николай Клюев и Сергей Есенин (1895 — 1925), которые родились в деревне, в крестьянских семьях и были органичными носителями глубинного русского народного мировоззрения. В условиях доступности образования и широкого распространения знаний в России начала XX века они смогли познакомиться со всем объемом знаний, ранее доступных лишь русской аристократии, но это расширение кругозора лишь отточило их русское самосознание, сделало их формы выражения и образы мысли уверенными, четко выраженными и соотнесенными с другими традициями и культурами. Крестьянские поэты восприняли послание о Софии и особенно ее отождествление с Русью, которая в их творчестве, как и у Блока, приобрела мистические и одновременно глубоко персонифицированные черты.

Мы многократно подчеркивали в предыдущих томах «Ноомахии», посвященных русскому Логосу¹, что русский народ был носителем Логоса Диониса по преимуществу, и поэтому подъем значения народного начала нес с собой смещение ноологического баланса от государственного Логоса Аполлона (впрочем существенно искаженного и дефигурированного с эпохи Петра археомодерном и особенно гипохтоническим титанизмом) в сторону чистого дионисийства. Но с учетом того, что сам Ло-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности; Он же. Ноомахия. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта.

гос Диониса (по крайней мере, в индоевропейских обществах) является довольно неустойчивым, всегда балансируя на грани с Аполлоном, с одной стороны, и Кибелой, с другой, сам вектор смещения *от* Аполлона активизировал *рост влияния Логоса Кибелы*. Это наглядно видно в русских сектах — и особенно у скопцов. Отстаивая экстатическое дионисийство крестьянской сакральности, его экстатический характер, некоторые течения хлыстовства — и прежде всего скопчество — доходили в этом до сближения с культами Великой Матери. Таким образом, и в культуре Серебряного века постепенно все полнее обозначался Логос Кибелы, литературным пророчеством о котором можно считать «Серебряный голубь» Белого. У других поэтов и писателей Серебряного века — прежде всего у В. Брюсова и Ф. Сологуба (1863–1927), а также отчасти у Василия Розанова — этот Логос становится уже преобладающим. Большевики были носителями чистого титанизма и материализма, став одной из основных форм развертывания Логоса Кибелы, что и предопределило принятие большевизма Брюсовым, Блоком, Белым, а на первых порах Клюевым и Есениным. Грань между русским народным дионисийством и еще более глубоким и архаическим матриархальным пластом русского бессознательного не была строго прочерчена, что отчасти и предопределило семантику образов двух Софий — небесной и падшей, и в особенности содержание образа «падшей Софии», которая могла означать в дионисийской оптике страдающую, спустившуюся из духовных слоев онтологии часть единой Софии, подвергающейся пыткам в мире материи (как разорванный титанами Дионис), но одновременно и Великую Мать как сущность самой телесности, материальности, восстающих в лице своих гипохтонических порождений — титанов и гигантов — на отеческий небесный порядок Логоса Аполлона. В дионисийской антиномистской антропологии человек состоит из титанического и дионисийского начал. Они так тесно переплетены друг с другом, что подчас чрезвычайно трудно определить, где кончается дионисийское и начинается титаническое и наоборот. Отсутствие ясного представления о Логосе Кибелы, лишь предварительно намеченное в антроподицее Флоренского и совершенно упущенное в работах Вячеслава Иванова или Фаддея Зелинского, концептуально относило Диониса и Кибелу *к одной и той же онтологической и гносеологической сфере*, сплавляло их семантику. Поэтому-то антиномизм Софии мог в некоторых случаях приводить *к прямой апологии Кибелы*.

Граница между Дионисом и Кибелой — особенно в условиях ноологического движения *от* Логоса Аполлона (*от* государства к народу), что и было сутью разночинской культуры и особенно Серебряного века — была настолько тонка, что проблема Диониса и его черного двойника (Адониса), или же Софии и ее дубля вставала в полную силу. С этим связана неопределенность отнесения некоторых поэтов и писателей Серебряного века к тому или иному Логосу, кроме тех, кто строго опре-

делился в отношении большевиков и отверг Октябрьскую революцию (часто, впрочем, признавая Февральскую, что также было двусмысленным в силу преобладания в ней либералов, а значит, также носителей кибелизма, только в западноевропейской форме). Отсутствие явной и контрастной концептуализации Логоса Кибелы порождало двойственную герменевтику исторических, политических и идеологических процессов, перевернувших Россию в 1917 – 1922 годах, что наглядно видно в судьбах тех гениев Серебряного века, которые признали большевиков легитимной силой. Позднее это определило раскол среди евразийцев на правых и левых и сам феномен национал-большевизма¹.

Ярче же всего это проявилось именно в крестьянских поэтах, которые были наиболее органичными выразителями глубинно народного мировоззрения. Это создает определенные проблемы с их классификацией: ядром их идентичности, бесспорно, является дионисизм, но совершенно очевидно, что сплошь и рядом прославление имманентной сакральности русского бытия, самой Руси, воспринимавшейся как живое женское существо, как Великая Мать, приобретало кибелические черты. Это следует учитывать, когда мы обращаемся к Клюеву и Есенину. В них практически отсутствует аполлоническое измерение, но при этом следы Диониса и Кибелы доминируют. Подсказкой к их решающей ноологической идентификации и, соответственно, к определению их места в русской Ноомахии является трагическое самоубийство (или убийство) Есенина и глубокое разочарование Клюева в революции, о метафизическом значении которого мы говорили в другом томе «Ноомахии»². Но все же с рядом оговорок и Клюева, и Есенина мы можем отнести к Логосу Диониса.

Чтобы более точно описать феномен крестьянской поэзии в контексте Серебряного века и русской Ноомахии, следует учесть ту диалектическую трансформацию, которой гештальт Софии подвергся в ходе большевистской революции. Без этого место Клюева и Есенина в этом контексте будет непонятно.

Николай Клюев: посвященный народом/посвященный в народ

Клюев происходил родом из северной Олонецкой губернии и являлся органическим носителем народных легенд, преданий, символов и учений, часть которых он почерпнул от своей матери, бывшей сказительницей и, вероятно, знахаркой. Воспитывался Клюев в старообрядческой традиции, хотя о точной принадлежности его к тому или иному старообрядческому согласу достоверных сведений не сохранилось. В юности Клюев был насельником нескольких православных (не старообрядческих) монастырей, участвовал в секте хлыстов, сочиняя радельные стихи и песни, хотел принять у скопцов оскопление, путешествовал по

¹ Агурский М. Идеология национал-большевизма.

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

Кавказу и различным областям России, знакомясь с народной духовной традицией, русскими экстатическими культами и разнородной сектантской средой. В биографии Ключева трудно отделить вымысел от действительных событий: сам он ставит перед собой цель быть сразу всем — интегральным *совершенным русским человеком*, абсолютным, сакральным выражением русского Дазайна. Ключев воплощает в себе русскую ересь в ее обобщенном виде; более того, в его версии русское и есть *ересь* по преимуществу и не какая-то одна, а *вся ересь вообще*, которая только была, есть или может быть, и даже та, которой быть не может.

В результате — действительных и мысленных — путешествий по «внутренней России» у Ключева сложилось глубокое осознание своей собственной миссии, сущность которой заключалась в том, чтобы стать *голосом русского крестьянства*, выразить своим творчеством тайный Логос молчаливого, подавляемого и лишенного субъектности русского народного большинства. При этом Ключев в духе классической крестьянской феноменологии понимает Россию как народ, а народ как Церковь, причем не внешнюю, а тайную, сокрытую, доступную только для тех, кто удостоился быть посвященным в русскую мистирию — мистирию зерна. Так, о самом себе Ключев писал:

Я — посвященный от народа,
На мне великая печать,
И на чело свое природа
Мою прияла благодать.
Вот почему на речке-ряби,
В ракидах ветер-Алконост
Поет о Мекке и арабе,
Прозревших лик карельских звезд.
Все племена в едином слиты:
Алжир, оранжевый Бомбей
В кисете дедовском защиты
До золотых, воскресных дней.
Есть в сивке доброе, слоновье,
И в елях финиковый шум, —
Как гость в зырянское зимовье
Приходит пестрый Эрзерум.
Китай за чайником мурлычет,
Чикаго смотрит чугуном...
Не Ярославна рано кычет
На забороле городском, —
То богоносный дух поэта
Над бурной родиной парит;
Она в громовый плащ одета,
Перековав луну на щит.

Левиафан, Молох с Ваалом —
Ее враги. Смертелен бой.
Но кроток луч над Валаамом,
Целуясь с ладожской волной.
А там, где снежную Печору
Полою застит небосклон,
В окно к тресковому помору
Стучится дед — пурговый сон.
Пусть кладенечные изломы
Врагов, как молния, разят, —
Есть на Руси живые дрёмы,
Невозмутимый, светлый сад.
Он в вербной слезке, в думе бабьей,
В богоявление наяву,
И в дудке ветра об арабе,
Прозревшем Звездную Москву¹.

В этом стихотворении заключено глубинное понимание Ключевым самой русской онтологии. Получив «великую печать» (у скопцов под ней понимался акт кастрации, но, вероятно, Ключев трактует это здесь символически и более широко), Ключев в свою очередь «оплодотворяет» природу — своим словом, своим голосом, своим солнечным присутствием. Его пророчество не пассивное созерцание истины, но ее активное претворение в жизнь.

Ключев постигает и одновременно постулирует, утверждает интегральный смысл Руси — это не просто одна из стран, а русские — один из народов. Это *страна стран*, парадигма и матрица всех культур и цивилизаций. Строка «все племена в едином слиты» означает, что все народы суть аспекты одного племени, одного народа, который является не одним из..., но «всенародом» и «всеплеменем». Русь есть родина всеединства, в этом ее софийная избранность, что утверждает уже Соловьев в «Трех силах». Для Ключева это не просто отвлеченный концепт, это прямой опыт русскости, как она есть — русской природы, русской крестьянской бытовой стихии, русского человека. Так «аспект Абсолюта», о котором говорили славянофилы, у Ключева приобретает характер *прямого экзистенциального опыта*. Абсолютное дает себя в России, и никакого иного пути к Абсолютному не существует. Араб, турок, китаец, перс и даже американцы — лишь отсветы русских, тени русского человека — всеединого и вселенского, всемирного, но одновременно вполне конкретного — олонечного, поморского, соловецкого — Валаамского. Горы, пустыни и тропические сады существуют лишь потому, что есть карельские ели и волны Ладожского озера, хрип крестьянской кобылы и снег, засыпающий зимой Печору. Ключев посвящен в эту тайну, кото-

¹ Ключев Н. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 391 — 392.

рая является одновременно и вселенски тотальной, и предельно конкретной. Тот, кто знает русский народ, то есть самих себя в их духовном обобщающем глубинном начале, тот знает всех и вся.

В этом стихотворении Клюев, воспевая размах русской идентичности, чрезвычайно точно формулирует и образ ее антагониста. Здесь Русь чисто дионисийская, жестко противостоящая титанизму. Ее враги — Левиафан, Молох и Ва'ал, божества талассократии, взбунтовавшейся материи, финикийского, а позднее англосаксонского империализма, материальности и технического прогресса¹. Русь воюет с ними в смертельном бою. Но при этом не война, даже священная и онтологическая, и именно мир — кротость и нежность — определяют сущность Софии-Руси. «Смертелен бой, но кроток луч...». Победа дается не столько телесной бранью, сколько тайнозрением нетварного Света, который у Клюева становится *русским светом*. Вся Россия мыслится одновременно и как нечто предельно конкретное, наделяя этой конкретностью и все главные фигуры христианской религии (в духе народной веры и отчасти хлыстовского имманентизма, только возведенного в космические пропорции), и как нечто нетварное, предсуществующее миру. В этом отождествление Софии с Русью, уже в полной мере намеченное и Блоком, достигает своей кульминации. И именно статус Клюева как народного пророка, посвященного от народа, посвященного народом и в народ, оказывается высшим подтверждением истинности озарений интеллигенции Серебряного века. Это сближение народа и интеллигенции в едином порыве к Царству Земли Клюев описывает в другом стихотворении, представляющем собой диалог, обращенный к интеллигенции, которую поэт слегка критикует за абстрактность и отвлеченность, но в то же время призывает к единству с народом и внутреннему преображению в народной стихии — в свете нетварной России.

Голос из народа

Вы — отгул глухой, гремучей,
Обессиленной волны,
Мы — предутренние тучи,
Зори росные весны.
Ваши помыслы — ненастье,
Дрожь и тени вечеров,
Наши — мерное согласие
Тяжких времени шагов.
Прозревается лишь в книге
Вами мудрости конец,
В каждом облике и миге
Наш взыскующий Отец.
Ласка Матери-природы

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

Вас забвеньем не дарит, —
Чародейны наши воды
И огонь многоочит.
За слиянье нет поруки,
Перевал скалист и крут,
Но бесплодно ваши стуки
В лабиринте не замрут.
Мы, как рек подземных струи,
К вам незримо притечем
И в безбрежном поцелуе
Души братские сольем¹.

Народ есть движение Элевсинской мистерии, в которую преобразует-ся время. Божественность дана русским крестьянам напрямую — «в каж-дом облике и миге». Это не столько аполлонические символы, указыва-ющие на другое, трансцендентное, на невидимые умозрительные идеи, сколько дионисийские синтемы², в которых наличие и святость сплавлены вплоть до неразличимости. Это не «обоожествление природы», это понима-ние Божества как единственного содержания бытия. Самые простые сти-хии — вода и огонь — имеют здесь одновременно две природы: вода есть плоть колдовства, а бытие огня — присутствие многоочитого херувима.

Посол от Медведя

Клюев не просто стоит целиком и полностью на стороне народа, он и есть народ как таковой — в его сути, в его тонком и всеедином бытии. При этом Клюев — носитель крестьянского сектантства. По идеологии он, безусловно, не большевик, но народник и эсер. Однако после победы большевиков он ищет возможности построить систему коммуникаций между властью железных кузнецов ада и мягким могуществом хлебно-го русского хлыстовства. Так, в цикле стихов «Ленин» Клюев описывает отношение между этими двумя парадигмальными составляющими рус-ской революции следующим образом:

Я — посол от медведя
К пурпурно-горящему Льву, —
Малиновой Китежской медью
Скупаю родную молву.
Китеж, Тайна, Финифтяный рай,
И меж них ураганное слово, —
Ленин — кедрово-таежный май,
Где и солнце, как воин, сурово³.

¹ Клюев Н. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 125 — 126.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса.

³ Клюев Н. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 377.

Медведь — антропологически инклюзивное всеобъемлющее полевое и трудовое русское крестьянство (поверхность Земли), Пурпурный Лев — образ восставшего из ада титана (гипохтонический гештальт). Ключев пытается установить между ними метафизическую профетическую коммуникацию. Для этого он предпринимает отчаянную попытку *архаической герменевтики марксизма*, старается перетолковать западное учение в терминах, понятных русскому коллективному бессознательному. Отсюда интерпретация Ленина как «старообрядческого вождя»:

Есть в Ленине керженский дух,
Игуменский окрик в декретах,
Как будто истоки разрух
Он ищет в «Поморских ответах»¹.

Осознавая структурное различие архетипов, Ключев тем не менее настаивает на особом рабоче-крестьянском союзе «земли и железа». Так, он пишет:

Только в союзе с землей благословенное любовью железо перестанет быть демоном, становясь слугой и страдающим братом человека.

Истинная культура это жертвенник из земли. Колосья и гроздь винограда — жертва Авеля за освобождение мира от власти железа.

Расплавятся все металлы земли и потекут, как реки. В этом последнем огне сгорит древний Змий... И вот уже ворон сидит на черепае стали.

В русском народе существует чаяние: воскресение Авеля. (...)

Возвращение Жениха совершается вечно².

Здесь ясно высказана надежда на то, что железо большевизма будет растоплено софийной нежностью ожидания «воскресения Авеля», вечным присутствием тайного Жениха. Красная революция нужна как этап борьбы с врагами Руси — Левиафаном, Молохом и Ва'алом. Но впереди — восстановление «жертвенника из земли», торжество крестьянской Элевсинской мистерии хлеба и вина («колосья и гроздь»). Триумф русского Диониса.

Послание огненного Разума: сожжемся же, товарищи!

В 1919 году в Вытегре перед постановкой какой-то безумной пропагандистской красноармейской халтуры в клубе «Свобода» силами армейской караульной роты, Ключев выступает перед бойцами Красной армии с удивительной лекцией под названием «Сгорим, о братие, телес не посрамим!», отчет о которой был опубликован в большевистской газете «Звезда Вытегры» 25 ноября 1919 года³. В ней Ключев произносит удивительные — с учетом контекста и аудитории — слова, вскрывающие

¹ Ключев Н. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 377.

² Ключев Н.А. Словесное древо. Проза. СПб.: Росток, 2003. С. 53–54.

³ Там же.

всю суть падшей Софии, чарам которой, по Бердяеву, поддались Блок, Белый, Брюсов и другие поэты-софиологи, принявшие (пусть частично) большевизм. Клюев провозглашает невероятно странное в свете того, что мы знаем о большевизме, пророчество:

Чует рабоче-крестьянская власть, что красота спасет мир¹.

И продолжает:

Прилагает она заботу к заботе, труд к труду, чтобы залучить воскресшего жениха к себе на красный пир².

«Воскресший жених» — это сам Дионис. Клюев, также как Блок в Христа под красным знаменем, искренне и истово верит, что «Лев-Ленин» («Лев Христос, но лев и Антихрист») внял его пророчеству и принял весть «посланца от Медведя». Хотя здесь в силу предельного парадокса можно предположить за гештальтом Жениха и черный дубль Диониса, Аттиса-Адониса, вокруг которого разворачивается фундаментальная проблематика эсхатологического симулякра в дионисийской топике, пересекающейся с титанической топикой Кибелы.

Завершает же лекцию для красноармейцев Клюев следующими невообразимыми словами:

Держайте, друзья мои!
Сгорим, а не сдадимся!³

Это — эксплицитное обращение к практикам добровольных (или полудобровольных) гарей, которые практиковались некоторыми представителями крайнего старообрядчества в XVII веке как раз недалеко от тех мест, на Выге и Палеострове, где Клюев произносит свою лекцию. На это и намекает Клюев, призывая большевиков двигаться в этом же направлении — к огненному крещению⁴: «сгорим, но не сдадимся!»

В другом знаменательном тексте, написанном в том же 1919 году, Клюев обращается к русскому народу как пророк Огня.

Огненная грамота

Я — Разум Огненный, который был, есть и будет во-веки.

Русскому народу — первенцу из племен земных, возлюбленному и истинному — о мудрости и знании радоваться.

Вот беру ветры с четырех концов земли на ладонь мою, четыре луча жизни, четыре пылающих горы, четыре орла пламенных, и дую на ладонь мою, да устрелятся ветры, лучи, горы и орлы в сердце твое, в кровь

¹ Клюев Н.А. Словесное древо. Проза. С. 157.

² Там же.

³ Там же.

⁴ В скопческой традиции «огненным крещением» называлось прижигание раны раскаленным железом после операции оскпления.

твою, и в кости твои — о, русский народ!
И познаешь ты то, что должен познать¹.

В чем заключается это тайное знание, которое русский народ «должен знать»? По Ключеву, оно состоит в том, что он «слеп на правый глаз свой»², то есть Ключев поддерживает левую — большевистскую, красную — часть русского народа и мечет проклятия в их противников — правых, белых. Голос Огня требует от русских принять «красных пророков» — большевиков.

Я посылаю к тебе Солнечных посланцев, красных пророков, юношей с огненным сердцем и мужей дерзающих, уста которых — меч поражающий. Но когда попадают они в круг темного глаза твоего, ты, как горелую пеньку, разрываешь правду, совесть и милосердие свои³.

Грядущую победу большевизма Ключев описывает в апокалиптических терминах, как мировую (а значит, русскую!) революцию, как высшее Событие русской истории.

О, русский народ! О, дитя мое!
Прекраснейший из сынов человеческих!

Я — Разум Огненный, который был, есть и будет во-веки, простираю руки мои, на ладонях своих неся дары многоценные⁴.

Речь Ключева достигает кульминации в предвосхищенной эпоптии (ἐποπτεία) прихода Небесной Жены-Софии.

Никогда небо не будет так лучезарно, и земля так зелена и плодородна, как в час прозрения всенародного. И сойдет на русскую землю Жена, облеченная в солнце, на челе ее начертано имя — наука, и воскрылия одежд ее — книга горящая. И, увидя себя в свете Великой Книги, ты скажешь:

«Я не знал ни себя, ни других, я не знал, что такое Человек!
Теперь я знаю»⁵.

Сам интернационализм большевиков в его глазах и есть выражение вселенскости русской идентичности, обнаружение русского всеединства как триумфа аспекта Абсолюта.

И полюбишь ты себя во всех народах, и будешь счастлив служить им. И медведь будет пастись вместе с телицей, и пчелиный рой поселится в бороде старца. Мед истечет из камня, и житный колос станет рошей насыщающей.

Да будет так! Да совершится!⁶

¹ Ключев Н.А. Словесное древо. Проза. С. 150.

² Там же.

³ Там же. С. 151.

⁴ Там же. С. 152.

⁵ Там же.

⁶ Ключев Н.А. Словесное древо. Проза. С. 152.

Важно, что Ключев ведет себя не пассивно, в чем упрекал пробольшевистских софиологов-интеллигентов Бердяев. Он действует как *солнечный колдун*, активный маг, закликающий действительность, входящий в живой и опасный контакт и даже в конфликт со стихиями мира, с гуществами Земли и истории. Он не просто угадывает Событие в революции и эсхатологическую миссию в большевиках, он проецирует свою глубинную волю на большевиков, не обращая внимания — по крайней мере, на первых порах — на то, что они его не только не понимают, но *даже не слушают*. Несмотря ни на что, Ключев продолжает русское колдовство исторических масштабов. В своем экстатическом напряжении он доходит до пределов антиномистских возгласов. Ключев прямо отождествляет «Матерь Света», Софию с Революцией.

Революцию и Матерь Света
В песнях возвеличим
И семирогие кометы
На пир бессмертия закличем!¹

В развитии этой темы он доходит до кульминации — прославления большевистского богоборчества как высшей формы религиозной мистерии воскресения и ритуального убийства:

Убийца красный святых потира,
Убить — воскреснуть, и пасть — ожить...
Браду морскую, волосья мира
Коммуна-пряха спрядает в нить².

То, что у Блока и Белого подразумевается, у Ключева находит пронзительное и громогласное — даже отчасти грубо конкретное — выражение. Он отливает всенародную встречу «Вавилонской блудницы» в формулы поклонения «Матери Света», настаивая на интуиции о *недуальной природе* Софии. В мистерии революции он намечает горизонт всеобщего обожения.

И над Русью ветвится и множится
Вавилонского плата кайма...
Возгремит, воссияет, обожится
Материнская вещая тьма!³

Вавилонской плат — прямое указание на Пурпурную Жену, она же и есть «материнская вещая тьма». Именно ей суждено в оптике Ключева «обожиться». В его провидении, в его активном заклинании лучи Софии достигают не только поверхности земли, но нисходят глубже, к ее центру, и возвращаясь на Землю, это ушедшее от Единого на максимальное расстояние начало, восстанавливает свое внутреннее достоинство, воз-

¹ Ключев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 381.

² Там же. С. 382.

³ Там же. С. 426.

вращается и следует далее — в направлении русских Небес. Ключев пытается высказать народную русскую идею, ее цивилизационный Логос таким образом, чтобы он вообрал в себя *все этажи* русского народного Дазайна, включая самые глубокие и бездонные, инфернальные пласты. Риск, на который идет поэт, пытающийся выразить страшную и неместимую истину нарождающегося русского Логоса, *родить* его (в поэме «Мать-Суббота») Ключев пишет «Радуйтесь, братья, беременен я!» во всей его амбивалентности и парадоксальности, бесконечен.

Ключев идет в утверждении недуальной природы русской Софии дальше всех остальных, не останавливаясь ни перед какими преградами. И в этой невероятной отваге он сам ставит себя под вопрос: поэт Николай Ключев, *кто* он? Нисходящий в ад «русский Дионис»? Или выталкиваемый черной рыхлой весной оскопленный Аттис, возлюбленный Великой Матери, то есть «русский титан»?

В конце жизни Ключев опускает руки, признав свое поражение, неудачу теургического акта заклинания большевизма. Нежный крестьянский хлеб не смог победить пролетарское железо. Поэт видит всю бездну своего поражения, не столько личного, сколько всенародного, даже все-ленского. В его последних стихах и поэмах — «Четвертый Рим», «Мать-Суббота», неоконченной «Песни о Великой Матери», «Повесть скорби» и т. д. — он видит победу большевизма уже только как необратимую катастрофу. Об этой стороне свидетельства Ключева мы говорили в другом томе «Ноомахия»¹, посвященном русскому историалу, в структуре которого поэт занимает важнейшее место.

Фактически именно Ключев и воплощал в себе с максимальной концентрацией *русский народный субъект*, приблизившись в выражении дионисийского Логоса — в его крайне рискованном погружении в направлении сердца Земли — к возможным пределам. В 1937 году — тогда же когда и другой величайший выразитель русской мысли, еще один пророк Софии отец Павел Флоренский — поэт Николай Ключев был расстрелян большевиками.

Сергей Есенин: в храме стихий

Другой великий крестьянский поэт, также родившийся и выросший в деревне, считавший Николая Ключева своим учителем и наставником, Сергей Есенин сочетает в себе глубокую укорененность в народной стихии и полноценное усвоение широкого пласта разночинской культуры, включая Античность, Ренессанс, западноевропейскую философию и, в целом, тот круг знаний, который был специфическим для движения Третьего Возрождения. Поэтому, как и в поэзии Ключева, простонародный стиль и соответствующие приемы и формы речи подчас представляют собой изысканную и тонко проработанную стилизацию, за которой

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

стоит знакомство с широким пластом мировой культуры. Однако от этого крестьянская поэзия отнюдь не теряет своей свежести и спонтанности, и наоборот, достигает предельной концентрации и выразительности. Есенин, как и Клюев, стремится выразить именно русский Логос, придать народной Софии внятные и тонко отделанные формы. Для этого они просто используют некоторые обороты народной речи и возможности крестьянской лексики, но и учитывают стилистические и пластические возможности западной (а иногда и восточной) поэзии, литературы и философии.

Ранние стихи Есенина полны глубокого христианского чувства. При этом его христианство является глубоко народным и космическим. Сакральность культа пронизывает все стихии. Не только внутри храма, но и вне его все исполнено духа в ритмике всеобщей — всеединой — литургии. Этими переходами русской природы в русскую духовность насыщены стихи Есенина.

Схимник-ветер шагом осторожным
Мнет листву по выступам дорожным
И целует на рябиновом кусту
Язвы красные незримому Христу¹.

Здесь одним мазком Есенин дает описание Субъекта-Ветра, который оказывается монахом. А красные грозди рябины — кровавыми ранами незримого, но всегда присутствующего Христа. Облик Христа Есенин видит повсюду — и очень часто в *ветре*.

На суторьях гниль опенок.
Пляшет ветер по равнинам,
Рыжий ласковый осленок.
Пахнет вербой и смолою,
Синь то дремлет, то вздыхает.
У лесного аналая
Воробей псалтырь читает.
Прошлогодний лист в овраге
Средь кустов, как ворох меди.
Кто-то в солнечной сермяге
На осленке рыжем едет.
Прядь волос нежней кудели,
Но лицо его туманно.
Никнут сосны, никнут ели
И кричат ему: «Осанна!»²

Ветер — рыжий осленок, на котором Христос вступает в Иерусалим накануне Страстной недели. Субъектностью наделяются все — стихии,

¹ Есенин С.А. Полн. собр. соч. М.: Альфа-книга, 2010. С. 19.

² Там же. С. 23 — 24.

деревья, животные, птицы — все они тоже люди (ноэмические субъекты) и все они объединены непрерывным таинством церковной службы — чтец-воробей, приветствующие Христа, едущего на ветре-осле, сосны и ели, устилающие ему путь своими ветвями.

Эта же тема пронизывает всю поэзию Есенина, особенно в ранний период:

Между сосен, между елок,
Меж берез кудрявых бус,
Под венком, в кольце иголок,
Мне мерещится Иисус¹.

«Я» русского хлеба

Русь — это храм. Русский человек есть душа, посеянная Богом в нежную русскую Землю. Так платоническая теория о нисхождении душ превращается у Есенина в осознанную мистерию зерна.

Под красным вязом крыльцо и двор,
Луна над крышей как злат бугор.
На синих окнах накапан лик:
Бредет по туче седой Старик.
Он смуглой горстью меж тихих древ
Бросает звезды — озимый сев.
Взрастает нива, и зерна душ
Со звоном неба спадают в глушь.
Я помню время, оно, как звук,
Стучало клювом в древесный сук.
Я был во злаке, но костный ум
Уж верил в поле и водный шум.
В меже под елью, где облак-тын,
Мне снились реки золотых долин.
И слышал дух мой про край холмов,
Где есть рождение в посеве слов².

Небесный сеятель Господь Саваоф, Бог Воинств (звезд) бросает с Неба души, как зерна, которые нисходят в священную почву. И сам Есенин — его поэтическое сакральное «Я» — платонически припоминает свое бытие злаком — «я был во злаке». В этом свернутом состоянии вечно возвращающегося — прозябающего — Предка поэт постигает бытие русского крестьянского времени. Зерно-душа дает побег, который представляет собой рождение мысли и слова, Логоса. Русское поле — фундаментальный экзистенциальный горизонт, где Логос появляется из глубин Земли, возвращаясь на ее внешнюю сторону, чтобы спасаемый

¹ Есенин С.А. Полн. собр. соч. С. 24.

² Там же. С. 36–37.

Христом устремиться — назад — в Небо, откуда и исходил священный посев. Русь в таком крестьянском неоплатонизме есть момент возврата, *ἐπιστροφή*.

Есенин тонко чувствует *бытие хлеба*, его жизнь. Жатва для него — пытки христианских праведников. В «Песне о хлебе» он восклицает в онтологической солидарности с судьбой зерна:

Вот она, суровая жестокость,
Где весь смысл страдания людей.
Режет серп тяжелые колосья,
Как под горло режут лебедей¹.

Хлеб не просто убит серпом (страда). Он страдает по время молотбы, закваски теста, мучается в огненной печи. Но далее, вжившись в судьбу зерна, Есенин довольно внезапно озаряется догадкой, что после всех этих мук хлеб не может не мстить. Это выводит его за пределы христианства. Христос и следом за ним христианские мученики прощали своих убийц. Русский хлеб не прощает. И тогда он становится ядом для тех, кто невнимательно и самодовольно его вкушает.

Все побои ржи в припек окрасив,
Грубость жнущих сжав в духмяный сок,
Он вкушающим соломенное мясо
Отравляет жернова кишок².

Именно это спонтанное отклонение от норматива христианской морали и делает откровение хлеба по-настоящему *гостоверным*. Есенин не приписывает внешнему предмету метафорических нравственных свойств. Он просто слушает голос нозмического субъекта, который делится с ним не только своей болью, но и своей яростью, доверяя крестьянскому пророку таинство хлебной мести.

Русь нетварная

Для Есенина Русь является онтологическим и даже метафизическим понятием. Это не только страна, но именно Церковь, Вселенная, нечто, что находится выше самого высокого — религиозного и ангелического — горизонта. В стихотворении «Гой ты, Русь, моя родная» он дает предельно насыщенное описание своего отношения к Родине.

Гой ты, Русь, моя родная,
Хаты — в ризах образа...
Не видать конца и края —
Только синь сосет глаза.
Как захожий богомолец,
Я смотрю твои поля.

¹ Есенин С.А. Полн. собр. соч. С. 63.

² Там же. С. 64.

А у низеньких околиц
Звонно чахнут тополя.
Пахнет яблоком и медом
По церквам твой кроткий Спас.
И гудит за корогодом
На лугах веселый пляс.
Побегу по мятой стежке
На приволь зеленых лех,
Мне навстречу, как сережки,
Прозвенит девичий смех.
Если крикнет рать святая:
«Кинь ты Русь, живи в раю!»
Я скажу: «Не надо рая,
Дайте родину мою»¹.

Сравнивая Россию с раем, Есенин выбирает Россию. Это знак особого религиозного чувства, сопряженного с идеей *нетварной Руси*, которая представляет собой замысел о мире и человечестве в изначальной и вечной Мысли Бога, в свете Святой Софии. То, что Есенин высказывает с крестьянской прямолинейностью, было тайным центром всей софиологии и во многом объясняло решение в пользу павшей Софии и самых страшных парадоксов у Блока, Белого, Клюева и других величайших провидцев Серебряного века. Истинное бытие не может укладываться в тесные рамки морали или сухой догматики. Россия — ее открытое пространство — вмещает в себя весь мир и *нечто большее, чем мир*. Это — территория культа, где деревенские избы не только прячут в себе красный угол с иконами, но и сами суть иконы. И всякий случайный русский человек, бесцельно бредущий по полю — богомолец и паломник. И даже сам Христос, присутствующий везде и во всем, источает родной аромат яблок и меда — намеки на празднование Медового и Яблочного Спаса (Преображение), из метафоры и сельско-календарной приметы превращающихся в острое телесное чувство, в духовную русскую плоть. Смех, раздающийся из девичьего хоровода, не становится чем-то противоположным молитвенной аскезе отшельника — Русь всеобъемлющее понятие, включающее в себя и радость, и скорбь, и живых, и мертвых, своих, и чужих.

В поэме «Пришествие» Есенин говорит о Руси так:

О Русь, Приснодева,
Поправшая смерть!
Из звездного чрева
Сошла ты на твердь.
На яслях овечьих
Осынила дол
За то, что в предтечах

¹ Есенин С.А. Полн. собр. соч. С. 21 – 22.

Был пахарь и вол.
Возри же на нивы,
На сжатый овес, —
Под снежную ивой
Упал твой Христос!
Опять Его вой
Стегают плетью
И бьют головою
О выступы тьмы...¹

Пространство Руси — это сама Богородица, место великой драмы мира. Здесь творятся чудеса преображения и спасения, но здесь же происходят и страшные страдания Христа. Эта двойственность сакрального измерения бытия сопровождает самого Есенина вплоть до смерти. Предвидя ее, поэт помещает ее в контекст сакральных русских антиномий.

Пусть не сладились, пусть не сбывись
Эти помыслы розовых дней.
Но коль черти в душе гнездились —
Значит, ангелы жили в ней.
Вот за это веселие мути,
Отправляясь с ней в край иной,
Я хочу при последней минуте
Попросить тех, кто будет со мной, —
Чтоб за все за грехи мои тяжкие,
За неверие в благодать
Положили меня в русской рубашке
Под иконами умирать².

Инония: Вселенная красного цвета

Двойственность несводимых парадоксов и святая вера в абсолютную избранность России приводит глубокого христианского мистика Есенина к поддержке большевиков, хотя для него намного более органичным и естественным была принадлежность к эсерам, отстаивавшим интересы русских крестьян. В поэме «Иорданская голубица», полной, как почти всегда у Есенина, библейских образов, возведенных в статус космических явлений, Есенин признается в том, что «он — большевик». Но если мы проследим логику его высказываний, то это признание окажется еще одной антиномией.

Поэма начинается с прославления «золотой земли»:

Земля моя, златая!
Осенний светлый храм!

¹ Есенин С.А. Полн. собр. соч. С. 150.

² Там же. С. 80.

Гусей крикливых стая
Несется к облакам.
То душ преображенных
Несчислимая рать,
С озер поднявшись сонных,
Летит в небесный сад¹.

Обратив к священной России эти слова, Есенин произносит:

Небо — как колокол,
Месяц — язык,
Мать моя родина,
Я — большевик².

Но парадокс формулы «я — большевик» становится эксплицитным уже в следующей строфе:

Ради вселенского
Братства людей
Радуюсь песней я
Смерти твоей³.

В духе огневых пророчеств Ключева и делая шаг еще дальше в сферу головокружительных апорий, Есенин открыто говорит, что «радуется гибели России» — «радуясь песней я смерти твоей». Россия умирает в муках и боли, как Христос, как хлеб, как сам поэт, предчувствующий скорую гибель. Но это не может быть случайностью. Россия гибнет, чтобы возродиться как всечеловеческое пространство, подобно тому, как Христос умирает, чтобы воскреснуть и воскресить человечество. Формула «я — большевик» означает приблизительно «я — черт», «я — бес», «я — антихрист». Но Есенин идет на это в уверенности в эсхатологическую оправданность такого чудовищного и богохульного жеста. Формула Есенина вполне сопоставима со словами Ключева:

Убийца красный святых потира,
Убить — воскреснуть, и пасть — ожить...⁴

Однако Есенин на таком проклятии России не останавливается и идет дальше в сторону «священного отступничества», не отвергающего русское мессианство, но доводящего его антиномистскую диалектику до последнего предела. Поэма «Инония»⁵ состоит из серии тяжелых богохульств и проклятий, выдержанных в духе титанизма и даже откровенного сатанизма. Здесь уже явно слышны интонации Логоса Кибелы, прямого

¹ Есенин С.А. Полн. собр. соч. С. 157.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Ключев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 382.

⁵ Есенин С.А. Полн. собр. соч. С. 159 — 164.

восстания на Церковь, русские святыни и православную традицию, которые поэт трепетно воспеваает в других стихах. Однако было бы неверно принимать поэму за апологию атеизма и гимн советскому безбожию. Это — пророческий текст, полный веры в русское мессианство и пронзительную действительность христианского мира, воплощенного в русских святынях, в русской природе, в русском человеке, но это пророчество еретично до самых глубинных корней. Это гимн русскому сектанству — хлыстовщине, скопчеству и даже *русскому люциферизму*. Есенин проклинает Бога традиции, но лишь во имя Бога Живого. Есенин выкрикивает:

Языком вылижу на иконах я
Лики мучеников и святых.
Обещаю вам град Инонию,
Где живет Божество живых!¹

«Божество Живых» — это высший градус хлыстовской эпифании, рождение голубя/ястреба сектантов из повести Андрея Белого. Это не отказ от веры, это высшее проявление *иной* веры, дионисийская жизненность которой, однако, в силу противопоставления православной традиции в целом, превращается в восстание Логоса Кибелы. И не случайно сам поэт выступает в поэме гигантом, штурмующим небеса, расщепляющим небесные светила, переворачивающим мир, выпивающим воздух, охватывающим руками оба полюса земли и, наконец, вздыбливающим землю и раскалывающим ее пополам. В «Инонии» Есенин воспеваает именно буйство русской сакральности, но только сбросившей упорядочивающий луч Аполлона, сорвавшейся с оси, вскипевшей могуществом русского гипохтонического ада. «Инония», как и некоторые тексты Ключева, — это зона русского Логоса Кибелы. Но у Есенина в отличие от большевиков как таковых Логос Кибелы остается именно *русским*, глубоко и чудовищно русским.

Есенин был найден мертвым в своем гостиничном номере 28 декабря 1925 года. Официальная версия утверждает, что поэт совершил самоубийство через повешение, альтернативные теории допускают убийство, позднее закамуфлированное под самоубийство. В любом случае поэт уходит тогда, когда напряжение парадокса между глубокой крестьянской и христианской верой и действительностью новой большевистской России, а также накал собственных кибелических пророчеств достигают предела того, что Есенин способен вынести. Поздний период жизни поэта был отмечен психическими расстройствами и злоупотреблением алкоголем. Последнее стихотворение Есенина, написанное за день до смерти кровью, внезапно передает глубинный покой и по настрою совпадает с его ранними пронзительно нежными стихами, с тихой, но твердой надеждой на воскресение и тонким смирением:

¹ Есенин С.А. Полн. собр. соч. С. 160.

До свиданья, друг мой, до свиданья.
Милый мой, ты у меня в груди.
Предназначенное расставанье
Обещает встречу впереди.
До свиданья, друг мой, без руки, без слова,
Не грусти и не печаль бровей, —
В этой жизни умирать не ново,
Но и жить, конечно, не новей¹.

Клюев, оставаясь верным софийным парадоксам, откликается на смерть своего ученика, странными, если не учитывать антиномического контекста Серебряного века в целом или образов «милых чертей» Соловьева, словами:

Помяни, чертушка, Есенина
Культей из углей да из обмылок банных!²

Глава 31. Крестьянский субъект в русской политике

Виктор Чернов: социалисты-революционеры и их идеология

Политико-идеологическим направлением, где народный крестьянский Логос достиг своего более или менее артикулированного и систематизированного выражения, были с конца XIX и в начале XX века различные движения, сложившиеся на основе более раннего народничества. Самой крупной партией такого толка стала партия социалистов-революционеров — эсеров. В 1902 году несколько социал-революционных организаций — в частности, «Южная партия эсеров» и «Союз эсеров» — объединились, хотя официально съезд партии социалистов-революционеров удалось провести лишь в конце 1905 — начале 1906 года в Финляндии. Партия социалистов-революционеров основывалась на идеологии народников, ставила перед собой цель полного освобождения русского крестьянства и формирования на его основе демократического справедливого общества.

Составителем первой программы партии и ее главным идеологом стал Виктор Михайлович Чернов (1873—1952), наиболее последовательный теоретик всего этого движения, всегда придерживавшийся магистральной идеологической линии, стараясь примирить партийные противоречия, постоянно возникающие на разных флангах эсеровского движения. Взгляды Чернова формировались под влиянием народников Михайловского и Лаврова, от которых он почерпнул убежденность в необходимости сохранения крестьянской общины как основного хозяйствующего и политического субъекта будущего социалистического устройства.

По своим философским убеждениям Чернов был сторонником «экономического материализма» и во многих пунктах сближался с марксизмом и русской социал-демократией, отвергая лишь *пролетарский* характер социалистической революции в пользу крестьянских общин. Чернов разделял радикальное отрицание капитализма и правовое законодательство, основанное на неприкосновенности частной собственности, и в этом вопросе жестко выступал против русских либералов, ратовавших за ограничение монархии Конституцией или даже за упразднение ее и переход к буржуазно-республиканскому парламентаризму. Чернов же считал, что либеральные реформы так же губительны для крестьян, как и самодержавие, поскольку они влекут за собой уничтожение и атомизацию общины и расслоение крестьянского населения, а это было фундаментальным злом для народников, видевших в общине уже готовый существующий *образец* социально-политического устройства

прямой демократии¹. Это отличало их от большевиков, которые считали необходимым и неизбежным проведение полного цикла буржуазных реформ, классовое расслоение крестьян с интеграцией части (кулаков и середняков) в буржуазию, а части (бедняков, безлошадных и безземельных крестьян) в городской пролетариат. Именно Чернов выражал эсеровские воззрения наиболее последовательно и развернуто, применяя принципы народничества и отчасти даже таких славянофилов, как Щапов или Аксаковы, к текущей политической ситуации России начала XX века.

Материализм Чернова был более нюансированным, нежели в случае марксистов. Он проявлял большой интерес к Канту и к идеям эмпириокритицистов² — австрийцу Эрнсту Маху³ (1838 — 1916) и швейцарскому философу Рихарду Авенариусу⁴ (1843 — 1896). Чернов принимал «критику опыта» в духе Авенариуса, сближая сам принцип материи с областью духа через подчеркивание *психической* доминанты в человеке, где мысль и тело взаимопроникают друг в друга⁵. Чувственное восприятие, согласно эмпириокритицистам, представляет собой систему интегральных взаимодействий, своего рода «*психическую материю*», которая не относится целиком ни ко внешнему миру (на чем строятся классическая механика и ньютоновский номиналистский эмпиризм), ни к тому, что происходит *внутри субъекта* (на чем настаивает субъективный идеализм). Эту «психическую материю» следует мыслить как нечто первичное. Так, по Маху, *реальны лишь ощущения*, но эта реальность не является ни проекцией субъекта или рассудка, ни отражением объективных вещей. Ощущение (*sensibilia*) есть самостоятельное онтологическое поле, которое раздваивается на ощущающего субъекта и ощущаемый объект лишь на *вторичной стадии*. Такой подход к онтологии, отчасти созвучный феноменологии Brentano⁶ (1838 — 1917) и предвосхищающий Гуссерля⁷ (1859 — 1938), Чернов называл «пантеизмом» и в некоторых вопросах следовал за идеями Бердяева, обосновывавшим человеческую свободу именно этой срединной позицией между объектом и субъектом, что отчасти было созвучно софиологии. Таким образом, хотя и не напрямую, но главный теоретик эсеров был затронут софиологической проблематикой. Интерес к эмпириокритицизму сближал Чернова с таки-

¹ Чернов В.М. Конструктивный социализм. М.: РОССПЭН, 1997.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Мах Э. Механика. Историко-критический очерк ее развития. Ижевск: Ижевская республиканская типография, 2000.

⁴ Авенариус Р. Философия, как мышление о мире, согласно принципу наименьшей меры силы. Прологомены к критике чистого опыта. СПб.: Образование, 1913.

⁵ Чернов В.М. Философские и социологические этюды. М.: Типоитография Русского Товарищества печатного и издательского дела, 1907.

⁶ Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996.

⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: ДИК, 1999.

ми большевистскими мыслителями, как Максим Горький¹ (1868 — 1936) и Александр Богданов² (1873 — 1928). С точки зрения ноологии такой подход соответствует пограничной онтологии между Логосом Диониса и Логосом Кибелы, что полностью соответствует общему контексту Серебряного века, где отступление от классического для русского государства и русской Церкви Логоса Аполлона, существенно искаженного, впрочем, Петровскими реформами и влияниями материалистического западноевропейского Модерна (Логос Кибелы), протекало в контексте подъема и систематического оформления крестьянского — народного — Логоса Диониса, сплошь и рядом выходящего, однако, за свою «нижнюю» границу, где он соседствовал с Логосом Кибелы. На политической карте русского общества начала XX века эсеры и прежде всего их главный идеолог Чернов принадлежали как раз к этой пограничной зоне антиномической софиологии, соседней с чисто титаническими социал-демократами и марксистами, но все-таки не совпадающей с большевистским титанизмом и Логосом Кибелы. Однако резкая оппозиция государственной вертикали и официальной религии, ненависть к самодержавию сближала эсеров с большевиками.

На первом съезде эсеров Чернов был избран в члены Центрального комитета партии. При этом во время партийных дискуссий эсеры разделились на две части: на эсеров-максималистов, требовавших немедленного свержения самодержавия, социализации земли (то есть передачи пахотных территорий в полное владение крестьянской трудовой общине) и оправдывавших прямой революционный террор («аграрный террор»), и на более умеренное течение — Партию народных социалистов, отказывающуюся от террора и выступавшую за сотрудничество с либеральными реформистскими правыми партиями, прежде всего конституционалистами, чтобы добиться социализации земли постепенно в ходе последовательных политических и экономических реформ. Чернов стоял идеологически ближе к максималистам и признавал пользу террора, однако, был согласен и с легальными формами политической борьбы, стремясь и в дальнейшем — вплоть до конца своей политической жизни — объединить различные течения эсеров на основании общей идейной платформы.

В 1907 году после завершения Революции в России начались преследования эсеров, и Чернов покидает страну, чтобы продолжать заниматься политической и публицистической деятельностью в эмиграции. Он возвращается лишь в 1917 году после Февральской революции и становится членом Временного правительства, в котором участвуют многие правые эсеры и «народные социалисты» — Н.Д. Авксентьев (1878 — 1943), Борис Савинков и т. д. Важную роль во Временном правительстве играл

¹ Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопросы литературы. 1991. № 8.

² Богданов А.А. Эмпириомонизм. М.: Республика, 2003.

также лидер думской фракции трудовиков, выходец из эсеровской партии Александр Керенский (1881 — 1970), ставший в сентябре 1917-го главой правительства.

При этом эсеры имели серьезные позиции и в Петроградском совете рабочих и солдатских депутатов, бывшем альтернативным полюсом власти в 1917 году, где в руководстве преобладали меньшевики, но основной силой были как раз эсеры. Некоторые из них — сам В. Чернов, А. Керенский, В. Зензинов (1880 — 1953), И. Фондаминский (1880 — 1942), П. Лазимир (1891 — 1920) — входили в разное время в состав Исполкома¹. И в этот период Чернов остается главным идеологом эсеров. После созыва Учредительного собрания он избирается его председателем. Большинство кандидатов Учредительного собрания также составляли эсеры.

Однако ни Чернов, ни левые эсеры — такие как Мария Спиридонова (1884 — 1941) — не смогли справиться с количественно ничтожными, но чрезвычайно решительными и фанатичными большевиками, которые в кратчайшие сроки захватили в России полноту власти и установили режим жесткой диктатуры. Учредительное собрание было ими разогнано, а против политических противников — в том числе против эсеров — были применены массовые репрессии, по своему масштабу и жестокости многократно превосходящие все то, что эсеры вынесли от царского режима за многие годы отчаянной и бескомпромиссной политической борьбы. Большевики довольно быстро запретили партию эсеров, и принадлежность к ней стала считаться преступлением.

Идеологически большевики резко расходились с эсерами в крестьянском вопросе и, захватив власть, принялись методично уничтожать крестьянство, обложив его невыносимыми поборами и поддерживая лишь представителей бедноты — «сельский пролетариат». Во время Гражданской войны они безжалостно подавили крестьянские бунты. Но для того, чтобы прийти к власти, вожди большевиков использовали два главных принципа эсеров — требование мира и социализации земли, что стало основой их знаменитых декретов осенью 1917-го и послужило началом Октябрьского переворота². Понимая, что пролетарская догматика не найдет никакой поддержки в крестьянской России, где эсеры были самой влиятельной и многочисленной партией, число членов которой превышало миллион, тогда как большевиков в тот период едва ли могло насчитываться многим более 10 000, Декреты II Всероссийского съезда Советов рабочих и солдатских депутатов провозглашали конец войны и полную передачу земли в крестьянскую собственность. Вопрос о земле прямо вытекал из эсеровской идеологии и столь же прямо противоречил русским марксистам, отрицающим революционный характер крестьянства. Но поскольку это облегчало большевикам захват власти, они перехватили этот эсеровский лозунг,

¹ Чернов В.М. Перед бурей. Воспоминания. М.: Международные отношения, 1993.

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

провозгласив на практике то, за реализацию чего последовательно бились Чернов и другие эсеры¹.

Начавшийся после установления большевистской диктатуры массовый террор против крестьянского населения и практика тотальной продрозверстки, планомерно уничтожавшей русское крестьянство на корню, заставили лидеров эсеров — в том числе Чернова — перейти к белым, где они пытались утвердить себя как «третью силу» между большевиками, с одной стороны, и преобладавшими в Белом движении либералами и националистами, с другой. В 1918 году был создан Комитет членов Учредительного собрания, и в Екатеринбурге под контролем белых состоялся Съезд членов Учредительного собрания, выбравший председателем Чернова. Однако консервативно настроенный генерал Колчак (1874—1920) запретил эту структуру, и Чернов вынужден был уехать в эмиграцию, где до конца жизни продолжал развивать свои социал-революционные идеи, (безрезультатно, но настойчиво) пытаясь сплотить разрозненные эсеровские группы эмиграции².

Борис Савинков: мой предел — алый меч

Сам Чернов благосклонно относился к практике индивидуального террора и поддержал создание «Боевой Организации», которая была создана одновременно с самой партией, как продолжение народовольческой линии во главе с террористом Григорием Гершуни (1870—1908). В «Боевой Организации» участвовали видные деятели эсеровского движения Евно Азеф (1869—1918), оказавшийся впоследствии информатором Охранного отделения, и ярчайшая фигура русской революции террорист, литератор и мыслитель Борис Савинков³, ставший после Первой русской революции 1905—1907 годов близким другом и единомышленником одних из самых ярких деятелей русской религиозной философии — Дмитрия Мережковского и Зинаиды Гиппиус. Так же как и в случае с Черновым, философские и эстетические интересы другого видного руководителя радикального крыла эсеровского движения напрямую пересекались с основной семантической линией Серебряного века — с эсхатологией «Третьего Завета» и софиологией. Повесть Савинкова «Конь бледный» не просто названа с отсылкой к фигурам христианского Апокалипсиса, но в целом представляет собой развернутую экзистенциальную медитацию о природе того, что скрывается за евангельским выражением «утренняя звезда»⁴.

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

² Чернов В.М. Записки социалиста революционера. Берлин; Петербург; Москва: Издательство З.И. Гржебина, 1922.

³ Савинков Б. Избранное. Л.: Художественная литература, 1990.

⁴ Утренняя звезда — $\varphi\omega\sigma\phi\epsilon\rho\varsigma$ или $\eta\varphi\omega\phi\epsilon\rho\varsigma$ — по-гречески, Lucifer — на латыни. לִלְיָן, hēylēl — на иврите, денница — на церковно-славянском.

Я сегодня пойду по Москве. На бульварах темно, мелкий снег. Где-то поют куранты. Я один, ни души. Передо мною мирная жизнь, забыты люди. А в сердце святые слова:

«Я дам тебе звезду утреннюю»¹.

Герои повести «Конь бледный» Савинкова задаются вопросами о нравственном, религиозном и даже метафизическом смысле *террора* в революционной борьбе. В этих текстах террориста-практика и эсхатологического мыслителя мы попадаем в жизненный мир «Бесов» Достоевского. Так, чрезвычайно показателен диалог главного героя Жоржа, alter ego самого Савинкова, с персонажем по имени «Ваня», в котором нетрудно узнать его друга — эсера-террориста Ивана Каляева (1877—1905), убийцу Великого князя Сергея Александровича (1857—1905). Ваня накануне своего теракта спрашивает Жоржа:

— Послушай, думал ты когда-нибудь о Христе?

— О ком? — переспрашиваю я.

— О Христе? О Богочеловеке Христе?.. Думал ли ты, как веровать и как жить? Знаешь, у себя во дворе я часто читаю Евангелие и мне кажется есть только два, всего два пути. Один, — все позволено. Понимаешь ли: все. И тогда — Смердяков. Если, конечно, сметь, если на все решиться. Ведь если нет Бога и Христос человек, то нет и любви, значит нет ничего... И другой путь, — путь Христов... Слушай, ведь если любишь, много, по-настоящему любишь, то и убить тогда можно. Ведь можно?

Я говорю:

— Убить всегда можно.

— Нет, не всегда. Нет, — убить тяжкий грех. Но вспомни: нет больше той любви, как если за други своя положить душу свою. Не жизнь, а душу. Пойми: нужно крестную муку принять, нужно из любви, для любви на все решиться. Но непременно, непременно из любви и для любви. Иначе, — опять Смердяков, то есть путь к Смердякову. Вот я живу. Для чего? Может быть, для смертного моего часа живу. Молюсь: Господи, дай мне смерть во имя любви. А об убийстве, ведь, не помолишься. Убьешь, а молиться не станешь... И, ведь, знаю: мало во мне любви, тяжел мне мой крест².

В образе террориста Ивана внезапно открывается *софиологический антиномизм*. Террор для него — путь к мученичеству, форма активного проявления любви — к русскому народу, к крестьянству, к твари вообще. Показательно здесь и глубинное отторжение западника Смердякова из «Братьев Карамазовых», в котором нетрудно узнать собирательный образ русских либералов. Само уподобление ему для русского сердца Вани невыносимо. И Ваня идет на жертву, на страдание, на смерть толь-

¹ Савинков Б. Конь бледный // Савинков Б. Избранное. С. 309.

² Там же. С. 313.

ко и исключительно во имя великой русской любви. Это совсем иное действие, нежели акт Кириллова Достоевского, видевшего в самоубийстве трагический акт утверждения собственной божественной, но обреченной свободы. Ваня — религиозный и глубоко смиренный тип. Он думает о Христе, в действительном бытии которого ни на мгновение не сомневается. Но вывод из этой парадоксальной антиномичной религиозности чрезвычайно странен: во имя любви и страданий он готов пожертвовать не просто жизнью — *душой* («не жизнь, а душу»).

Иван продолжает свою душераздирающую исповедь перед убийством, цитируя Апокалипсис и излагая основы своего парадоксального поведения мученика-убийцы:

— Помнишь, Иоанн в Откровении сказал: «В те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее, пожелают умереть, но смерть убежит от них». Что же, скажи, страшнее, если смерть убежит от тебя, когда ты будешь звать и искать ее? А ты будешь искать, все мы будем искать. Как прольешь кровь? Как нарушишь закон? А проливаем и нарушаем. У тебя нет закона, кровь для тебя — вода. Но слушай же меня, слушай: будет день, вспомнишь эти слова. Будешь искать конца, не найдешь: смерть убежит от тебя. Верую во Христа, верую. Но я не с ним. Недостоин быть с ним, ибо в грязи и крови. Но Христос, в милосердии своем, будет со мною¹.

Здесь мотив убийства во имя справедливости и русского народа уходит на второй план и обнажается ядро глубинного чисто русского сердечного смирения: «Верую во Христа, верую. Но я не с ним». Почему не с Ним? Потому что «недостоин быть с ним, ибо в грязи и крови». И чтобы подчеркнуть свое «недостойнство», Ваня идет *убивать*. Это не акт гордыни, а акт смирения, не тактика социальной революции, но движение истово верующей — подлинной, настоящей, не условной — души.

Жорж не понимает его. Его собственное отношение к террору скорее отстраненно холодное. Его образ ближе к Ставрогину, тогда как Ваня — больше Шатов, но только пошедший в революцию и достигший парадоксального предела своего народного, смиренного и жертвенного богословия. Поэтому и беседа Жоржа с Ваней проходит на двух почти не пересекающихся планах. Для Жоржа, от имени которого ведется повествование в «Коне бледном», муки Вани свидетельство лишь о его недостаточной воле и решимости.

Я пристально смотрю на него. Я говорю:

— Так не убий. Уйди из террора.

Он бледнеет:

— Как можешь ты это сказать? Как смеешь? Вот я иду убивать и душа моя скорбит смертельно. Но я не могу не убить, ибо люблю. Если

¹ Савинков Б. Конь бледный. С. 313.

крест тяжел, — возьми его. Если грех велик, — прими его. А Господь пожалеет тебя и простит.

— И простит, — повторяет он шепотом¹.

Так, экстатическая практика «спасения через грех» во имя великой любви разрешается надеждой на спасение — и чем менее заслуженное спасение, тем больше жар божественной Любви, спасающей всегда именно недостойных, поскольку нет такого поступка, который был бы на одном уровне с божественным даром и божественной жертвой.

Иван совершает свое преступление и принимает смерть с полным осознанием своей ответственности и с абсолютной верой в Бога. Жорж постоянно возвращается к Ване и его мыслям, его религиозной логике и, не принимая ее, остается глубинно ей затронутым.

В конце повести он выражает бытие «утренней звезды» через *предельный холод*. Если Иван шел к своему концу через *огонь*, Жорж и сам Савинков — через *лег*. И тогда карающий меч ангела становится его кристальным пределом. Антитеза любви не ненависть, но безразличие, прямое и ужасающее — но столь же трагично парадоксальное, антиномичное как и сама любовь — *отсутствие любви*.

Я понял: я не хочу больше жить. Мне скучны мои слова, мои мысли, мои желания. Мне скучны люди, их жизнь. Между ними и мною — предел. Есть заветные рубежи. Мой рубеж — алый меч.

В детстве я видел солнце. Оно слепило меня, жгло лучистым сиянием. В детстве я знал любовь — материнскую ласку. Я невинно любил людей, радостно любил жизнь. Я не люблю теперь никого. Я не хочу и не умею любить².

Главные герои «Коня бледного» — два полюса метафизики террора: один из них горяч, другой холоден. Но ни один из них не «Смердяков», не самодовольный представитель «Лаодикийской Церкви», который «ни холоден, ни горяч». Так, полуавтобиографические записки эсера-террориста становятся экзистенциальным пророчеством, антиномической картой парадоксальной — и глубоко русской, софийной — религиозной практики.

После захвата большевиками власти Савинков вступает с ними в вооруженную борьбу и активно участвует в формировании Добровольческой армии. Параллельно в Москве, находившейся под властью большевиков, он организует тайную офицерскую организацию для свержения советской власти.

В 1924 году Савинков нелегально проник на территорию СССР, где его схватили чекисты. В конце концов Савинков кончает жизнь самоубийством, выбросившись из окна пятого этажа из помещения ВЧК на Лубянке. Алый меч настигает его.

¹ Савинков Б. Конь бледный. С. 313.

² Там же. С. 373.

Александр Чаянов: в поисках аграрного разума

Одним из ярких мыслителей, политиков и представителей народнической мысли был Александр Васильевич Чаянов (1888 — 1937), который хотя и не состоял в политических партиях, разработал специальное направление в науке — *крестьяноведение*, поставив в центре внимания русское крестьянство, утвержденное как *субъект*. Чаянов накануне Октябрьской революции стал лидером кооперативного движения и автором крестьянской реформы. Короткое время он был товарищем министра земледелия во Временном правительстве. После победы большевиков, не разделяя коммунистической идеологии, Чаянов стал тем не менее «попутчиком», сосредоточив усилия на реформировании села в новых политических условиях, но с сохранением главной цели — освобождения крестьян и возрождения крестьянской общины, для чего, по мысли Чаянова, была необходима кооперация, то есть органическая форма сотрудничества и взаимопомощи крестьянских хозяйств.

После Февральской революции Чаянов в духе эсеровской программы жестко настаивал на полной передаче земли в пользование крестьянам. Так, в своем программном тексте «Что такое аграрный вопрос?»¹ он утверждал:

Говоря о земле, мы говорим о *труде* человека, прилагаемом к земле.

Труд земледельца, это хозяйственная основа жизни нашего государства, должен быть защищен и устроен демократической Россией. (...)

Первым условием труда земледельца является, конечно, — *земля*. Поэтому первым шагом нашего аграрного устройства должна явиться земельная реформа.

Все земли нашей родины должны быть предоставлены свободному труду².

В этой формуле была сосредоточена главная идея тех реформаторов, которые хотели освободить крестьянство и одновременно преобразовать политический строй на основе крестьянской демократии и социальной справедливости. Фактически это объединяло и часть консерваторов славянофильской ориентации, и эсеров, и некоторых центристов. Если бы эта линия возобладала, то в России утвердился бы народный крестьянский Логос, который мы распознали в софиологии, в культуре Серебряного века, а политически — в программе эсеров и таких крестьянских идеологов, как Чаянов. Так, Чаянов настаивает на становлении особого «аграрного разума» и придании ему структурного выражения в социально-экономической и политической системе России. Он пишет:

Теперь, когда застывшие аграрные формы становятся гибкими и готовыми коваться в новый аграрный уклад, когда народная психология

¹ Чаянов А.В. Что такое аграрный вопрос? М.: Универсальная Библиотека, 1917.

² Там же. С. 33.

вышла из состояния векового окостенения, — перед общественной агрономией встает исключительно ответственная задача — внести агрономический разум в стихийный процесс созидания нового аграрного уклада и нового земледелия¹.

Полностью следуя за эсерами, Чаянов говорит и о *социализации* земли. Аграрный разум — это сочетание интересов конкретных хозяйств, объединенных в общины, с общим экономическим планированием, инструментом которого является как раз кооперация, то есть разноуровневые связи крестьянских (особенно разнопрофильных) хозяйств между собой и с экономической структурой городов и промышленных объектов. Земля должна быть не просто передана крестьянам, она должна быть социализирована, то есть стать всенародным достоянием. Чаянов утверждает:

Наиболее отличающейся от основ существующего аграрного строя является идея *социализации* земли.

Земля, согласно этой идее, является общенародным достоянием. Подчеркиваем, что именно достоянием, а не собственностью. Она в равной мере принадлежит всем, подобно свету и воздуху.

Трудовое крестьянство является только пользователем этой свободной стихии.

Для организации этого пользования трудовое крестьянство объединяется в особые органы земельного самоуправления, земельные общины, в руки которых государство передает земли и которые могут распределять ее сообразно своему экономическому и бытовому укладу, в форме ли общинного землепользования, или же землепользования продвального, или же, наконец, могут вести на всей земле крупное товарное хозяйство².

Чаянов не просто внимательно оценивает типы ведения аграрного хозяйства, сложившиеся в разных частях России, но и говорит о *разных формах* «аграрного разума». В западных землях он допускает преобладание *погворного хозяйства*, так как эти территории исторически находились под влиянием католической шляхты, воспроизводящей элементы европейского феодализма, ведущие к дроблению общин и аграрному индивидуализму. Не отрицая таких моделей, Чаянов обращает внимание, что для Великороссии характерна иная «аграрная идеология», основанная на *поземельной общине*. В Сибири же и на других редко заселенных территориях русского Востока и русского Севера преобладает «*право на труд*» и уравнивательные пределы. Такой порядок возможен тогда, когда земли в избытке и она вполне может считаться принадлежащей тому, кто ее обрабатывает. Именно такое право на труд было преобладающей формой крестьянского хозяйства в самые древние периоды русской истории.

¹ Чаянов А.В. Что такое аграрный вопрос? С. 38.

² Там же. С. 41 — 42.

Эти народнические и эсеровские идеи Чаянова не смогли быть реализованы ни до, ни после Февральской революции, а в период Гражданской войны и красного террора большевистская власть целенаправленно разоряла и уничтожала крестьянские хозяйства, обрекая их на смерть продрозверстками и не беспокоясь о вымирании «реакционного класса»¹. Лишь в период новой экономической политики (НЭП) идеи Чаянова снова оказались востребованными, хотя уже в 1919 году ему как главному специалисту по крестьянской проблематике в России большевики позволили reорганизовать Институт сельскохозяйственной экономики. Так Чаянов стал ключевой фигурой проведения аграрной кооперации в СССР.

Репрессиям он подвергся только после того, как Сталин в 1928–1929 годах приступил к интенсивной индустриализации и коллективизации, что представляло собой полную противоположность реформам Чаянова. Сам Чаянов и «чаяновщина» были объявлены агентами контрреволюции. В 1930 году Чаянов со своими коллегами был арестован по ложному обвинению в попытке создать «Трудовую крестьянскую партию». Если в целом обвинение, как во многих других случаях, было ложным, взгляды и идеалы Чаянова действительно резко противоречили большевизму.

После ареста и вынесения приговора заключение Чаянова продлили еще, и в конце концов в 1937 году Чаянов был расстрелян — в тот же год, что и Павел Флоренский и Николай Клюев, пророки от русской философии и русской поэзии.

Крестьяне захватывают власть в СССР: альтернативная история

Ряд своих идей, которые, вероятно, и стали основанием для его обвинения, а затем и расстрела, Чаянов изложил в литературной форме. Он был автором ряда довольно изысканных фантастических произведений, подчас с мистической подоплекой. Так, мистическая повесть Чаянова «Венедиктов, или Достопамятные события жизни моей»², созданная в 1922 году, была высоко оценена Михаилом Булгаковым (1891–1940) и даже, вероятно, повлияла на замысел его знаменитого романа «Мастер и Маргарита»³, где, так же как у Чаянова, дьявол выступает в качестве одного из главных действующих лиц.

В 1920 году он (под псевдонимом «Иван Кремнев») опубликовал футуристическую повесть «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии»⁴, в которой описывает события, происходящие в 1984 году, свои представления о желательном аграрном строе для Рос-

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

² Чаянов А.В. Венедиктов, или Достопамятные события жизни моей. Романтическая повесть, написанная ботаником Х. и иллюстрированная фитопатологом У. М.: V год Республики, 1922.

³ Булгаков М. Мастер и Маргарита. М.: Азбука, 2015.

⁴ Чаянов А.В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. М.: Государственное издательство, 1920.

сии. В этой повести он довольно критично отзываясь о большевиках, предсказывая постепенный захват власти в советском руководстве крестьянской партией. Хотя в утопии Чаянова эсеры выглядят оппортунистической силой, по сути, он описывает то будущее, которое было бы возможным при победе в России именно аграрного социализма.

Герой «Путешествия моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» Иван Кремнев попадает в Россию будущего, где крестьянская идеология и «аграрный разум» победили во внутрипартийной борьбе сторонников классического марксизма, и в Советах народных депутатов власть оказалась в руках представителей русского крестьянства. Краткая история трансформации СССР описывается Чаяновым в следующих терминах:

История же России представлялась в следующем виде. Свято храня советский строй, она не могла до конца национализировать земледелие.

Крестьянство, представлявшее собой огромный социальный массив, туго поддавалось коммуннизации и через пять-шесть лет после прекращения гражданской войны, крестьянские группы стали получать внушительное влияние как в местных советах, так равно и в В.Ц.И.К. (...)

В течение десяти лет на съездах советов ни одно течение не имело устойчивого большинства, и власть фактически принадлежала двум коммунистическим фракциям, всегда умеющим в критические моменты сговориться и бросить рабочие массы на внушительные уличные демонстрации.

Однако конфликт, возникший между ними по поводу декрета о принудительном введении методов «евгеники», создал положение, при котором правые коммунисты остались победителями ценою установления коалиционного правительства и видоизменения конституции уравниванием силы квоты крестьян и горожан. Перевыборы советов дали новый съезд советов с абсолютным перевесом чисто классовых крестьянских группировок, и с 1932 года крестьянское большинство постоянно пребывает в В.Ц.И.К. и съездах, и режим путем медленной эволюции становится все более и более крестьянским¹.

После того как было сломлено сопротивление большевиков, и больше настаивая не на революционных, а на эволюционных изменениях, крестьянские вожди России — интеллигенты, ученые и эстеты — построили совершенное общество. Для этого они расселили все крупные города, сведя их население до 20 — 30 тысяч, превратив их в культурные центры, насадив парки и украсив аллеями и фонтанами. Сельские области были превращены в роскошные зеленые пространства, колосющиеся поля и фруктовые сады. Жилища рядовых граждан представляли собой уютные виллы. А сельские центры имели дворцы культуры, выставочные и концертные залы, театры и библиотеки. Поэтому вся территория России была превра-

¹ Чаянов А.В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. С. 26.

щена в единое поле высокой и изысканной культуры, возвышенного образования и свободного труда, перемежающегося изучением наук и изящных искусств. Образование, спорт и наука были равномерно распределены по всему пространству сельской России, став доступными всему населению. Научные открытия позволили управлять природными явлениями и обеспечивать безопасность страны. Крестьянский труд был органически соединен с эстетическим развитием и занятиями науками и искусствами.

Государство в крестьянской утопии Чаянова было сведено к минимуму, и каждая область в социально-экономической сфере была независима как от других, так и от центра.

Некоторые детали этой крестьянской социалистической утопии созвучны идеям британского социалиста и теоретика чистой эстетики Джона Раскина¹ (1819 – 1900), считавшего, что целью освобождения труда должно быть возвышенное эстетическое развитие человека².

Фактически описанное Чаяновым общество представляло собой воплощение того русского Ренессанса, о котором грезили идеологи Серебряного века. Люди будущего, принимающие гостя из прошлого за англичанина Чарльза Мена, объясняют ему историю расселения городов.

Раньше город был самодовлеющ, деревня была не более как его пьедестал. Теперь, если хотите, городов вовсе нет, есть только место приложения узла социальных связей. Каждый из наших городов это — просто место сборища, центральная площадь уезда. Это не место жизни, а место празднеств, собраний и некоторых дел. Пункт, а не социальное существо³.

Чаянов прямо противостоит пролетарской версии социализма, считая, что коммунизм является порождением города, хотя и обратным по отношению к капитализму. Реальное преодоление отчуждения возможно только в органичном жизненном мире крестьянства, получившего свободу, независимость и поддержку государства, которое выступает не «гегемоном», а мягкой силой, помогающей организовать кооперацию и распределяющей по областным центрам и локальным поселениям культурные, научные и эстетические ценности. При этом юноши и девушки обязаны два года проводить в путешествиях за пределом России, чтобы узнавать мир и обогащать свои представления о других народах и цивилизациях.

В отношении международного устройства будущего Чаянов рисует картину многополярного мира. В его изложении это выглядит следующим образом:

После шести месяцев кровопролития совместными усилиями Америки и Скандинавского объединения мир был восстановлен, но ценою

¹ *Ruskin J. Time and tide by Weare and Tyne: twenty-five letters to a working man of Sunderland on the law of work. L.: Smith, Elder and Co., 1867.*

² Идеи эстетического социализма Раскина оказали решающее влияние на великого английского писателя и поэта Оскара Уайльда (1854 – 1900).

³ *Чаянов А.В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. С. 16.*

разделения мира на пять замкнутых народнохозяйственных систем — немецкой, англо-французской, американо-австралийской, японо-китайской и русской. Каждая изолированная система получила различные куски территории во всех климатах, достаточные для законченного построения народнохозяйственной жизни, и в дальнейшем, сохраняя культурное общение, зажили весьма различной по укладу политической и хозяйственной жизнью¹.

Многополярная модель, основанная на признании плюрализма цивилизаций, ценностей и идеологий, принималась не только в глобальном масштабе, но и внутри России. «Аграрный разум» (социально-экономическое выражение Логоса Диониса) предполагал плюрализм и свободу создания различных политических систем даже в рамках России, где общим знаменателем выступал *народ*, крестьянство как субъект. Чаянов от лица человека будущей крестьянской России так описывает этот внутренний плюрализм:

Мы далеко не ригористы даже в проведении всей этой механики в жизнь, и охотно допускаем местные варианты; так, в Якутской области у нас парламентаризм, а в Угличе любители монархии завели «удельного князя», правда, ограниченного властью местного совдепа, а на Монголо-Алтайской территории единолично правит «генерал-губернатор» центральной власти².

Очевидно, с такими представлениями Чаянов действительно оказывался в радикальной оппозиции большевизму, что и предопределило его трагическую судьбу.

В целом его вполне можно считать пророком русского Логоса, только не в сфере культуры и философии, а в области социально-политической и хозяйственной практики — пророком крестьянского субъекта.

¹ Чаянов А.В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. С. 25.

² Там же. С. 47.

Глава 32. Великая подмена События: субъект покидает Россию

Национал-большевизм как интерпретация

Среди белой эмиграции сразу по окончании Гражданской войны и даже на ее поздних этапах стало складываться течение *национал-большевизма*. Это направление мысли досконально и тщательно изучил советский диссидент, эмигрировавший в Израиль, Михаил Агурский (1933—1991) в фундаментальном труде «Третий Рим: национал-большевизм в СССР»¹, сокращенная версия которого была опубликована на русском языке под названием «Идеология национал-большевизма»². Агурский подробно рассматривает, как складывалось особое «национальное» прочтение большевизма и какие формы оно приобретало. В более узком смысле под «национал-большевизмом» можно понимать движение сменовеховцев, группы белых эмигрантов во главе с их идеологом Николаем Устряловым³ (1890—1937), выпустивших в 1921 году в Праге сборник публицистических статей «Смена вех»⁴, где предложили примирение с большевиками на основании ценностей государства, единства народа и отстаивания политического суверенитета — прежде всего перед лицом западных держав, которые виделись геополитическими противниками консерваторам, а идеологическими — коммунистам. Агурский пишет:

Большевиков сразу признали как русскую национальную силу некоторые круги левых народников. Их главной питательной средой была партия социалистов-революционеров (эсеров), которая (...), была не столько политической партией, сколько народным национальным движением. По существу, эсеры всегда оставались народниками с сильными славянофильскими корнями. Если большая их часть выступила против большевиков (...), то их левое крыло отделилось и вступило с большевиками в коалиционное правительство, просуществовавшее более полугода, до лета 1918 года. Эта коалиция была временной, но ее последствия намного пережили участие эсеров в большевистском правительстве, ибо именно в этот краткий период в среде левых эсеров была выдвинута идеология скифства, влияние которой на позднейшее советское общество было исключительно сильным. Во-вторых, значительное число левых эсеров, руководствуясь народническим радикализмом, влилось в большевистскую партию, принес с собой сознательный революционный на-

¹ Agursky M. The Third Rome: National Bolshevism in the USSR. Boulder Colo.: Westview Press, 1987.

² Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.

³ Устрялов Н. Национал-большевизм. Под знаком революции. М.: Циолковский, 2017.

⁴ Смена вех. Прага: Типография Политика, 1921.

ционализм. Это не было случайно, ибо доведенная до логического предела идея о народе как единственном источнике любого массового народного движения не могла исключать большевиков, пришедших к власти. Если большевики пришли к власти, это могло быть только в результате поддержки народных масс¹.

Эта эсеровская линия реинтерпретации большевизма существенно расширяет представление о нем. С одной стороны, мы видим ряд белых эмигрантов, таких как Устрялов, которые, заметив движение СССР в сторону патриотизма, приняли прагматическое решение его поддержать. Но с другой стороны, эсеры, которые представляли собой к 1917 году самое крупное, массовое и влиятельное политическое движение в России, входили в альянсы с большевиками или в саму партию, сохраняя свою русскую мессианскую идентичность. Им были близки и патриотические мотивы, как показывает Агурский:

Вместе с тем левое народничество традиционно противопоставляло себя капиталистическому Западу, полагая, что русскому народу, опирающемуся на свои традиции, удастся миновать капитализм и прийти к социализму собственным путем. Хотя левые эсеры, как и большевики, считали себя интернационалистами, их интернационализм носил ярко выраженный мессианский характер. Советская Россия была для них авангардом передового человечества, зажегшего факел свободы всему угнетенному миру².

Интернационализм эсеров был политическим развитием тезиса Достоевского и софиологов о *вселенскости русского человека* и уходил корнями к идее славянофилов об аспекте Абсолюта. Чем больше русский становился русским, тем более он становился универсальным, всеобщим, «интернациональным», придавая соловьевскому всеединству — третьей силе — зримые черты.

К национал-большевизму (в широком смысле) Агурский относит и Чаянова, а также его единомышленника знаменитого экономиста Николая Дмитриевича Кондратьева³ (1892 — 1938), теоретически обосновавшего вместе с Чаяновым экономические аспекты НЭПа.

Особое место в национальном признании большевизма занимает группа левых народников, отстаивавшая в советских условиях крестьянский кооперативный социализм. Лидерами этой группы были А. Чаянов и Н. Кондратьев. Эта группа отделилась от партии эсеров и стала сотрудничать с большевиками, не признавая их идеологию. (...) Чаянов занимал в двадцатые годы центральное положение в области сельскохо-

¹ Агурский М. Идеология национал-большевизма. С. 19 — 20.

² Там же. С. 21.

³ Кондратьев Н.Д. Избранные сочинения. М.: Экономика, 1993; Он же. Особое мнение. М.: Наука, 1993.

зяйственной экономики, будучи директором Института сельскохозяйственной экономики и президентом Академии сельскохозяйственных наук, а Кондратьев — не менее важное положение директора института конъюнктуры. Хотя формально идеи кооперативного социализма носят экономический характер, они этим отнюдь не ограничиваются. На самом деле кооперативный социализм имеет откровенный национальный подтекст, ибо сама идея опоры на русское крестьянство в условиях большевистской власти и объективно, и субъективно подразумевала национальную ориентацию. Сохранение крестьянства как экономической основы страны, как наиболее мощной продуктивной силы не могло не вести к национализации советской системы, хотя это не был единственный для этого путь¹.

Определенное внимание к национал-большевизму — по крайней мере, в начале и середине 1920-х годов — выказывали и сами советские вожди — Троцкий (1879–1940) и Сталин (1879–1953), но лишь в строго прагматических целях, чтобы использовать в своих интересах «спецов» и «попутчиков» на переходном этапе к полноценному социализму². Лишь некоторые коммунисты, пытавшиеся объединить материализм с идеализмом или эмпириокритицизмом, двигались в сторону национал-большевизма с советской стороны более искренне и открыто. Агурский замечает:

Быть может, именно Луначарский первым в партии выступает в защиту русского национального характера, противопоставляя его национальному характеру западных наций. Он первым выступил против очень распространенной среди большевиков привычки считать русских менее активными, чем другие народы, в особенности чем американцы. В полемике с идеологами Пролеткульта, желавшими переделать русский национальный характер, Луначарский уверяет, что национальный характер, например, американцев безвозвратно изменился под действием машинной цивилизации. «Управлять машиной, — утверждает он, — не приспособившись к ней, не поспевая за ней, не ставши ее живой разумной частью — невозможно. Но эта механизация человека проникла дальше, чем нужно, она выбросила из него в значительной мере живое, в том числе и тот идеализм, то чувство солидарности, которое, несмотря на весь трезво-научный склад свой, и Маркс и Энгельс ставили так высоко». Луначарский явно заимствует свою аргументацию у скифов, с которыми он был слишком хорошо знаком, чтобы заподозрить случайное совпадение, и как бы пересказывает их взгляды следующими словами: «Да, американец в высшей степени производителен, в высшей степени целесообразен, и русский кажется рядом с ним рыхлым и сиволапым. Но американцу в то же самое время как бы нет времени утлубленно мы-

¹ Агурский М. Идеология национал-большевизма. С. 23.

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

слить о своем бытии — индивидуальном и социальном... Как только тот или другой американец переходит от обороны перед нищетой в наступление, в нем развивается планомерная жажда увеличивать количество принадлежащих ему долларов — не только ради поднятия материального уровня жизни, но и ради своего социального веса». Итак, по словам Луначарского, душа американца — «индустриально-коммерческая». Этому выродившемуся типу человека Луначарский противопоставляет более глубокую, стихийную русскую душу. По его словам, «русский рабочий класс был в состоянии, обливаясь собственной кровью, принося громадные жертвы, из глубины самодержавия и варварства подняться до положения авангарда человечества, несмотря на свою сиволапость и неладность, которые зато... вознаграждались варварской свежестью (скифы!) чувств, способностью увлекаться грандиозными лозунгами — словом, склонностью к активному реалистическому идеализму». Этот апофеоз русского характера, и, надо сказать, не только скифский, а почти славянофильский, был перепечатан в «Известиях», так что с ним могли познакомиться миллионы¹.

Принимая скифство, советские интеллектуалы, отклонявшиеся в сторону национал-большевизма, соглашались отчасти с эсеровским прочтением большевизма. В период НЭПа с учетом роли, которую в нем играли Чаянов и Кондратьев, а также множество других русских патриотов, принявших решение сотрудничать с большевиками, это течение, казалось, имело перспективу стать преобладающим, открывая путь воплощению в жизнь аграрной утопии Чаянова.

Наиболее последовательными национал-большевиками со стороны советских интеллектуалов Агурский называет писателей Максима Горького, Михаила Булгакова, журналиста Исайю Лежнева (1891 — 1955), этнолога и лингвиста Владимира Богораза (1865 — 1936) и т. д.

К этому течению примкнула группа левых евразийцев — муж Марины Цветаевой бывший белый офицер Сергей Эфрон (1893 — 1941), философ Лев Карсавин (1882 — 1952) и т. д.

Национал-большевизм начинает угасать с конца 1920-х годов по мере перехода Сталина к политике индустриализации и коллективизации. Большевики укрепляются у власти и утрачивают потребность в «попутчиках». Здесь как раз и проходит принципиальный семантический рубеж советской части русского историала:

- большевизм, изначально представлявший собой пролетарско-материалистический Логос Кибелы, резко отличный от русского народного Логоса Диониса, пошел на частичный компромисс с национал-большевиками лишь по *прагматическим* соображениям;
- *идеологической* трансформации в народном, крестьянском, софийном, «скифском» ключе не произошло;

¹ Агурский М. Идеология национал-большевизма. С. 149 — 150.

- народный дух не смог проникнуть в глубь советской власти и необратимо изменить ее природу.

Поэтому к 1930-м годам национал-большевизм постепенно сходит на нет, а его основные представители безжалостно уничтожаются. Ноологического преобразования не происходит, и это остается неопровержимой истиной вплоть до позорного конца советского режима в 1991-м¹. В каком-то смысле господство Логоса Кибелы оказалось непоколебимым не только на всем протяжении советского времени, но и после падения СССР, поскольку победившая либеральная глобалистская идеология в сочетании с ярко выраженной русофобией относится именно к этому — черному — Логосу. В целом доминанция Логоса Кибелы, ставшая фундаментальным онтоисторическим фактом в 1917 году, длится в России в течение ста лет — вплоть до сегодняшнего дня.

Однако с точки зрения Ноомахии миссия национал-большевиков имеет огромное значение. Национал-большевизм представляет собой не столько организованное течение, сколько попытку *интерпретировать* коммунистическую идеологию (ярко выраженный Логос Кибелы) в контексте русского народного (крестьянского) Логоса Диониса.

В национал-большевизме как в интерпретации, в методе исторического прочтения советской эпохи обобщается основная мысль тех мыслителей, поэтов, писателей и политиков, которые приняли большевиков, сохранив свое строго отличное от них мировоззрение. Обобщенно и в широком смысле можно понимать под «национал-большевизмом» и Флоренского, и Блока с Белым (все движение скифства), и Клюева с Есениным, и левых эсеров с Чаяновым, и часть левых евразийцев. Это понятие объединяет тех, кто пытался в духе парадоксальных антиномий и акцентирования темы падшей Софии *истолковать титанизм большевиков в ключе Логоса Диониса*. Учение орфиков о человеке, разделяемое неоплатониками и софилогами (прежде всего Флоренским в его антроподицее), видит в человеке сочетание титанического и дионисийского начал. У человека есть свобода выбора — солидаризоваться с *растерзанным* Дионисом (умом), искра которого находится в сердце человека, или с *растерзавшими* его титанами, чем является человек во всей своей полноте, за исключением лишь тайной искры сердечного ума. Именно эта проблема стояла в центре культуры и философии Серебряного века, и ожидание ее разрешения составляло суть *великого Предчувствия*. В акте духовного воскресения русский народ был призван соединиться в новом органическом единстве (всеединстве) и раздуть — сообща и одновременно глубоко лично (но не индивидуально) — *искру Диониса*, воскресить Софию, вернуть ее к ее изначальному достоинству и тем самым духовно спасти все человечество. В этом и состоял смысл чаемого События (Ereignis), предвосхищения Третьего Завета, наступления царства Святого Духа.

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

Но вместо этого власть захватили большевики, носители совершенно иного — не софийного, но кибелического Логоса. Ноомахия совершила фундаментальный оборот — Аполлон (Церковь и Империя) рухнул и на первые позиции вышли Дионис и Кибела. Отсутствие строгого разграничения между ними усугубляло структуру выбора. В конце концов Кибела победила Диониса и подменила его собой. Сущность национал-большевизма, его метафизика — в трагическом смещении Логосов.

Советское воскресение Адониса

Сценарий смещения Логосов ярко отражен в стихотворении Вячеслава Иванова о покинутом жизнью античном храме, где некогда совершались таинства. Характерно, что у Иванова два культа — Кибелы и Диониса — перемешаны между собой. Это же смещение можно прочесть как двойственность черной и светлой Софии. Именно в этом и состоял трагизм национал-большевизма.

Стихотворение Иванова начинается с такой строфы:

Неведомому Богу

Я видел в ночи звездноокой с колоннами вечными храм;
И бога искал, одинокий, — и бога не видел я там¹.

Отсутствие Бога можно истолковать как падение Логоса Аполлона. Но хотя вертикальное измерение и отсутствует, поэт замечает в развалинах шевеление темной жизни.

Но змеи стожалые жили под пеплом живым алтаря,
И звезды заочно служили, над кровлей отверстой горя.
И пал на помосте святыни, и сон я внезапный вкусил...²

Далее начинается символическое описание оргии революции, когда из бездн забвения поднимаются призраки кровавого матриархального культа, некогда жившего в развалинах. Руины наполняются тенями, обретающими плоть и кровь.

И недра отзвучной пустыни прилив мириад огласил:
И гулы растущие хоров, как звон, отдавали столпы;
Из зарева мрачных притворов со стоном врывались толпы.
Звучали цевницы и лиры, и сistr, и тимпан, и кимвал;
Сияли, колеблясь, кумиры над бурею кликов и хвал;
И с узным бряцанием пленных сливался вещателей зык,
И дико речей исступленных был разен с языком язык³.

Постепенно обряд становится все более кровавым и безумным.

¹ Иванов. Вяч.И. Собр. соч. Т. 1. С. 540.

² Там же. С. 540 — 541.

³ Там же. С. 541.

И смолкли, как в яром прибое пучина стихает на миг:
 И слышны в мятежном покое рев жертв с громыханьем вериг...
 Да факелов дышут пожары, да угли сверкают очей,
 Волхвов темноликих тиары, жен злато, булат палачей...
 Медь взывала, взыграли кимвалы, стоустый проносится клич —
 И в вихре радения галлы взывают язвительный бич...
 Мертвеют, недвижны, факиры... Шатается, грянулся вол —
 И пьет из-под черной секиры живую струю тавробол...¹

Здесь мы видим «галлов» — оскопленных жрецов Великой Матери и митраистское принесение в жертву быка (тавроболия). Далее кровавая оргия приобретает еще более зловещие черты — каннибалы (титаны) пожирают живое сердце (Диониса), и прославление Кибелы смешивается с кровавым культом Ва'ала и Молоха, которому сами матери проносят в помрачении в жертву своих младенцев².

На скользкие рухнули плиты рабы, издыхая в крови...
 Умильные дочери Милитты скликают на милость любви...
 «Эван» вопиет и «Эвоз», в личине скача, Эгипан;
 «Эван» в упоительном вое бьет сistr и безумный тимпан...
 И, сердце исторгнув живое, возносит богам каннибал...
 И громче в неистовом вое бьет сistr и бряцает кимвал...
 Как облако, душный и хмарный от крови сгущается смрад...
 Вот матери в пламень алтарный ввергают возлюбленных чад —
 И, словно плитою могильной, простерлись, подавлены, ниц...
 Взывается пламень бессильный над смутною меркнувших лиц³.

Однако в самом эпицентре черной мистерии Иванов замечает «Таинницу духа» — Софию.

Одна ты в зрях неопальных — младенцы у персей легли —
 Из персей, из древле-страдальных, льешь сок изобильной Земли,
 Родимая, заповедная купина в алканьях огня!
 Таинница Духа земная! — и ты осенила меня!
 Стремилась ты к небу родному объятья и гаснущий взор:
 К далекому небу ночному объятья тоски я простёр —
 Тоски мироносные крила — и видел, тобою прозрев:
 Тень горняя долу парила, объятья Земле простерев...⁴

Далее сам поэт ощущает себя принесенным в жертву, подобно Дионису и даже Христу.

О, сладко-текучие муки! Мне в ноги вонзайтесь, лучи!
 Пронзайте отверстые руки! Терзайте, святые мечи!

¹ Иванов. Вяч.И. Собр. соч. Т. 1. С. 541.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

³ Иванов. Вяч.И. Собр. соч. Т. 1. С. 541.

⁴ Там же.

Ты грудь из таинственной груди, рази, огневая струя!..
О, люди! о, братья! о, люди!.. О, в ребра удар копья!..
Продлитесь, блаженные боли! Алейте, живые ручки!..
Один ли я в черной юдоли?.. — «Я здесь»... Элои! Элои!
О, Смерть! вот глубинные зевы, вот кладязи плена твои!
Там дикие, чуждые ревы... Один я! Один!.. Элой... —
«Я здесь»... То победные песни?.. Так Смерть победила, — не
Ты?..¹ —

В наивысшем миге мучения и истошной кровавой надежды, в предельном нагнетении богооставленности поэт вдруг осознает, что таинство жертвоприношения привело к какому-то непредвиденному результату, опровергающему глубинное предчувствие, на котором основывалась вся мистерия — «Так Смерть победила?» В это поэт не может поверить... «Не Ты?» Не София? Тогда чем была вся эта разверзшаяся из гипохтонических глубин жестокая мистерия? И в этот момент раздается объясняющий все возглас:

«Воскресни! Адонис, воскресни!..» И пала завеса мечты².

Адонис как матриархальный двойник Диониса, как его симулякр и его титанический черный дубль стоял в центре всей мистерии, отдельные элементы которой — крики «Эвое» — напоминают дионисийские процессии, а видение Софии укрепляет поэта в том, что он способен различить лишь земную плотскую и темную тень горней небесного таинства.

Именно такой *подменой* и был большевистский Логос, который русские носители Логоса Диониса пытались интерпретировать в своем ключе, но пали на этом пути. Стремясь возродить Диониса, они вызвали дух и титанов, и самой Великой Матери, и титаны — снова — разорвали сердце Диониса, «золотое сердце России», о котором пророчествовал Николай Гумилев.

Исчезновение русского субъекта

Национал-большевизм представляет собой процесс угасания Логоса Диониса в титаническом торжестве Кибелы. Фундаментальная герменевтическая попытка русской мысли трансформировать большевистскую идеологию изнутри постепенно все яснее и яснее открывалась как неудача, и носители культуры Серебряного века исчезали в сталинских лагерях, тюрьмах, а иногда и в пустынях холодного забвения.

Титаны возводили индустриальный термитник; символы русской разнотинской культуры исчезали за горизонтом; христианское сознание испарялось, а религиозная философия подвергалась жесточайшей цензуре; село вырождалось, а выходцы из него в городах и промышленных центрах

¹ Иванов. Вяч. И. Собр. соч. Т. 1. С. 541 — 542.

² Там же. С. 542.

запоздало превращались в бессмысленных пролетариев, а если им везло, то становились частью оледенелой советской бюрократии.

Хотя во время Великой Отечественной войны Сталин снова обращается к темам русского патриотизма и временно приостанавливает гонения на Церковь, после победы все постепено возвращается к прежнему состоянию. Логос Кибелы, захвативший экзистенциальный горизонт русского Дазайна в 1917 году, с этого момента только усиливал свою железную хватку, подчиняя русскую идентичность железной воле гипохтонической идеологии и черной философии материализма.

К 50-м годам XX века софиологическая битва за реинтерпретацию большевистского Логоса исчерпывает свое содержание. Крестьянский образ Царства Земли необратимо искажается, слившись с индустриально-механической действительностью. Железный Зверь убивает Мать-Землю. Вечность полностью изымается из человеческой жизни, ее присутствие оказывается вне закона. Диктатура времени и материи истребляет в людях и культуре любой намек на внутреннее измерение. Спиритуальный Логос Аполлона (Церковь и Империя), а также феноменологическая философия русского народа (в спонтанном и возделанном софиологией виде) полностью ниспровергаются и осмеиваются. Более того, даже робкие намеки на некоторую автономность субъекта — например, в увлечении некоторых большевиков — в частности, А. Богданова¹, Луначарского и т. д. — эмпириокритицизмом, жестко отвергаются ленинско-сталинской ортодоксией. Субъект есть отражение материального мира, продукт «эволюции» материи, и ничего более. На этом догмате основывается тоталитарный Логос Кибелы, не терпящий возражений. Если Логос Аполлона исключает Кибелу, то Логос Кибелы — исключает Аполлона, отказывая мужской небесной вертикальной онтологии в праве на существование; антиплатонизм и обратная теология Антихриста, перевертывающая все здание классического богословия — и более того, все исторические формы индоевропейской метафизики (включая дохристианские и нехристианские²), становятся непреерекаемыми догматами. Поэтому вся дореволюционная русская история, в которой так или иначе доминировал субъект — либо государственный, либо народный (а чаще всего и тот и другой на параллельных планах русского общества), — оказывается совершенно непонятной и фактически выносятся за скобки. В огромном пласте русской культуры большевизм выбирает либо то, что может быть истолковано как протесты против царизма, а значит, как жалкие и наивные прообразы «пролетарской революции», либо бытовые детали и описания, понятные на уровне наиболее примитивных уровней восприятия. Из истории изгнаны интеллектуализм, символизм и сакральность. Наиболее эксплицитные формы выражения русской мысли подвергаются прямой цензуре, а соответствующие авто-

¹ Богданов А.А. Эмпириомонизм.

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

ры обвиняются в «реакционности», «буржуазности», «антисоветизме» или даже «фашизме», а все остальное тенденциозно перетолковывается в духе марксистского историаала и его железной отчужденной логики смены политико-экономических формаций или просто забывается. *Советский режим вырвал с корнем саму возможность существования автономной субъектности* — как трансцендентной, так и имманентной, утвердив в качестве единственного верного и возможного решения сознание как отражение внешнего мира или — в более «диалектической» версии — как выражения внутреннего закона развития материи.

К концу 1930-х годов эта парадигма утвердилась в Советской России как непререкаемая догма, а по мере естественного и насильственного исчезновения людей, заставших Серебряный век, Третий Ренессанс, софиологию и православно-монархическую культуру, а также в ходе методичного уничтожения основ сельского быта через индустриализацию, коллективизацию и урбанизацию, что наносило непоправимый удар по русской крестьянской идентичности, она становилась тотальной и единственной и в дальнейшие десятилетия советской истории.

Так в ходе советского периода в структуре русской Ноомахии произошел фундаментальный сдвиг: был формально и однозначно низложен Логос Аполлона, а затем в герменевтической наученической битве носители дионисийского Логоса, попытавшиеся преобразить большевистский Логос Кибелы, потерпели, в свою очередь, сокрушительное поражение. Мы видели, что в белой эмиграции в какой-то момент был обоснован Радикальный Субъект как инстанция, остающаяся верной вертикальному солярному измерению — Богу, Царю, духу — безо всякой внешней поддержки, отсутствовавшей как в Советской России, так и на либеральном Западе. До конца 1930-х годов носители такой радикальной субъектности сохранялись и в России — в форме мучеников за Христа, участников Катакомбной Церкви, последних фигур Серебряного века,двигающихся в чреве Левиафана к чудовищной смерти. При этом в лице таких личностей, как отец Павел Флоренский, мы видим антиномических свидетелей, то есть версию Радикального Субъекта особого типа, в основе которого стоят структуры Логоса Диониса.

К концу 1950-х годов ноологическое сопротивление существенно угасло на Западе и было почти полностью истреблено в СССР. Русский горизонт остался вообще без субъекта, став единым нерасчленимым и нераздельным объектом тяжелого гравитационного давления Черной Матери — Вавилонской блудницы коммунизма.

Глава 33. Полночь Диониса: Головин как миссия

Юрий Мамлеев и Южинская группа: уникальный субъект

В самом темном мгновении советского историала в СССР появилась группа мыслителей, которая представляла собой полную аномалию с точки зрения доминирующего Логоса Кибелы. Причем она не была и продолжением почти погасшей традиции Серебряного века, так как ее участники родились в советское время и не принадлежали к родам или семьям, хранившим добольшевистское культурно-идеологическое наследие. Речь идет о кружке мыслителей, поэтов и художников, собравшихся вокруг фигуры писателя Юрия Мамлеева (1931 — 2015), рассказы и повести которого в СССР не были и не могли быть напечатаны в силу полного несоответствия их содержания советским стандартам и представлениям о литературе, культуре и стиле. Эта группа не была уничтожена сразу в силу некоторого временного послабления в отношении городской интеллигенции в эпоху Хрущева (1894 — 1971), но ее маргинальность и справки об инвалидности у многих членов делали ее в глазах советского режима довольно безобидной. Тем не менее в контексте этой группы, сложившейся в месте проживания самого Юрия Мамлеева в Москве на Южинском переулке (откуда само условное название этого кружка — Южинский), сформировалось уникальное культурное пространство, в контексте которого стало возможным возрождение русской мысли *по ту сторону Логоса Кибелы*. Южинский кружок отличался именно тем, что представлял собой не продолжение полностью утасшего к этому времени «старого Логоса», но волюнтаристское отвержение настоящего и собственно Логоса Кибелы, то есть *онтологической и ноологической подосновы* большевизма, а не самого строя, который «южинским метафизикам» был скорее безразличен, чем враждебен, и следовательно, утверждение новой — на первых порах неясной и довольно приблизительной — *альтернативы*.

В этой группе происходит уникальный процесс первого прозябания русской мысли после советской зимы духа. При этом радикальность субъектности, откуда появились эти всходы, была даже качественно *глубже*, чем героическая решимость сохранять верность свергнутому порядку у носителей Филадельфийской идеи и в каком-то смысле — чем мученичество «национал-большевиков». Ноологическая чистота Южинского переулка состояла в том, что автономный субъект, заявивший себя как *альтернативу кибелической тотальности советского строя*, не был ни с какой стороны продолжением дореволюционной традиции. В данном

случае Логос восставал не из переданного огня Традиции, а как имманентное отвержение стихии абсолютного льда — не *благодаря*, а *вопреки*¹.

Появление Южинского кружка на периферии диссидентского движения, но в полном отрыве как от либеральной, так и от православно-патриотической его составляющих, стало переломным моментом в русской Ноомахии. В недрах кибелического режима дало о себе знать иное ноологическое измерение, завязь *нового начала*. Семя русского Логоса, полностью исчезнувшее в первой половине советского историала, внезапно дало всходы. Так русская мистерия зерна прошла точку полуночи и в самом центре ада, в духе дантовской геометрии, расшифрованной Флоренским, произошел тонкий и незаметный для внешнего наблюдателя *метафизический переворот*. Симулякр События и, соответственно, попытка любой ценой спасти его русский смысл окончательно рассеялись, и посреди материалистического нигилизма советской эпохи в зоне северной мерзлоты, которую в конце жизни болезненно и упорно изучал Флоренский, появилась точка волевого и мыслящего *присутствия*.

Полюсом этой группы был Юрий Мамлеев, который в своих рассказах дал столь достоверное описание метафизической сущности окружающего его мира Кибелы, что было возможно сделать лишь при наличии *полной метафизической пробужденности* и выхода за пределы гипноза титанической идеологии. И хотя мы рассматриваем самого Мамлеева как выразителя прежде всего Логоса Кибелы, его подвиг состоял в том, что он опознал бытие как ужас, реальность как раскрывшуюся бездну, помещая образы обычных советских персонажей в миры живо описанного и пронзительного — тактильно достоверного — ада. Герои Мамлеева еще считают себя людьми, но уже больше ими *не являются*. Так и страна, все еще по инерции считающая себя страной, на самом деле незаметно спустилась ниже порового уровня в инфракорпоральную (по Р. Генону) область бытия, провалившись под геометрическую поверхность и став своим собственным черным двойником, оптимистически ожившим кладбищем-адам.

Первым актом, последовавшим за предельным параличом сознания в советском историале, стало обнаружение *инфернальной жизни материи*, открывшейся в ее подлинном облике — как зона кишаших теней, темных духов, покойников, упырей, чудовищ, оборотней, обернутых в непроницаемые тела советских обывателей — служащих, рабочих, генералов, домохозяек, медсестер, бродяг и алкоголиков, изнутри которых время от времени начинали бить струи неконтролируемого и блистательно описанного безумия. Мамлеев еще не был глашатаем иного Логоса, он лишь начал сообщать *истину о Кибеле*, тогда как официальная советская мысль и даже оценка советизма в либеральной политической философии Запада представляла собой *ложь о Кибеле*, ее искаженную

¹ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и метафизика боли // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса; Он же. Радикальный Субъект и его дубль.

и предельно неверную презентацию¹. Метафизическая истина о советской власти состоит в том, что это не просто мир, лишенный духовного измерения (такой мир вообще невозможен), но что *роль духа в нем играет титаническое начало*. И обнаружение *живых гипохтонических сущностей*, стоящих в центре советского порядка, и составляет откровение Южинского кружка. Фридрих Юнгер (1898 — 1977) писал о титанах:

Там, где нет богов, там есть титаны².

В СССР никаких богов точно не было, и даже память о них, равно как и о Боге-Троице, постепенно стерлась. В какой-то момент аксиома Фридриха Юнгера открылась Мамлееву — за оптимистичными декларациями о несуществовании «ни рая, ни ада» обнаружился *ад*. Не метафорический, вполне конкретный. В СССР правило не Политбюро, а резиденты гипохтонического измерения — носители Логоса Кибелы.

Ф. Юнгер связывает титаническое начало с трудом.

Тот, кто восхваляет работу как таковую, кто требует внимания ради нее самой, тот снова вводит в жизнь Сизифово отношение к труду. Титанизм человека заявляет о себе там, где жизнь понимается как только трудовая, а мир — как мир труда; титанизм проявляется в громадных замыслах и усилиях, которые превосходят всякую меру и терпят крах самым жалким образом, когда иссякают последние силы³.

Но именно это и было одним из самых характерных признаков советского строя — *одержимость трудом*. Точно таким же бесславным крахом завершился советский период — самым жалким образом СССР рухнул, без боя отдав власть группе искусственно взращенных либералов-западников. Результат советских побед и свершений был совершенен в духе титанической судьбы — накопленные в ходе невероятных усилий нескольких поколений богатства были стремительно разворованы роem взявшей их неизвестно откуда либеральной саранчи.

Но Мамлеев не предполагал скорого конца СССР. Он был поражен *откровением кибелической истины*: мы находимся в аду не в переносном, а в самом прямом реалистическом смысле. И дело не в особой жестокости репрессивного аппарата или слабоумии официальной марксистской идеологии, дело в чем-то ином, в самой сущности экзистирования, в обнаружении онтологической — точнее, под-бытийной, гипо-онтологической — матрицы.

¹ Некоторым аналогом такой «истины о Кибеле» в наше время может являться движение «Темного Просвещения», Dark Enlightenment. См.: Работы Ника Лэнда, Резы Негарестани, а также ряда объектно ориентированных онтологов (ООО) и спекулятивных реалистов, таких как Рэй Брассье. Land N. Fanged Noumena: Collected Writings 1987 — 2007; Negarestani R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials; Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. L.: Palgrave Macmillan, 2007.

² Юнгер Ф.Г. Греческие боги. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 123.

³ Там же. С. 122.

Сам Мамлеев — по крайней мере на раннем этапе, к которому относятся его лучшие и по-настоящему гениальные произведения — еще не делает решительного шага к альтернативному Логосу. Он полностью пребывает в Кибеле, но с той стороны, *откуда видна ее сущность*, скрытая со всех остальных сторон. Мамлеев не воспеваает утробу черной Матери, но и не проклинает ее. Он просто констатирует, что мы находимся в мире безумия, и предлагает в поиске путей отталкиваться именно от этого. Тем самым, однако, уже появляется наметка совершенно *особой субъектности*, точка опоры, еще далеко не выход из ада, но по крайней мере момент *пробуждения в аду*.

Если русская культура, по словам, приписываемым Достоевскому, «вышла из "Шинели" Гоголя», то культура, преодолевающая советский кибелизм, вышла из «Шатунов»¹ Мамлеева. В этом романе действующие лица не ищут спасения или решений метафизических проблем, но бесцельно и свободно путешествуют по инфернальной — то есть *единственно реальной* — России. «Там, где нет богов, там есть титаны» — богов в этой России явно нет, значит — *только титаны*. Но вот о том, *кто* эти титаны, герои «Шатунов» ведут расследование — каждый свое. Наиболее вероятно, что они сами и есть титаны — философ, воспевающий черный Абсолют Падов², метафизический убийца из народа Федор Соннов, плотски влюбленный в свое трансцендентное «Я» первертный мыслитель Извицкий³ и другие.

В любом случае Мамлеевым намечена точка отсчета. И время русского Логоса, до этого момента неуклонно шедшее к надиру, рассеиваясь в зыбучих песках титанизма, поворачивается в *ином направлении*. Здесь на далекой периферии общества — за пределами социального, культурного и административного внимания, можно сказать на «помойке» — тайно в полночи прорастало *зерно русского самосознания*. Мамлеев становится пророком новой эпохи, еще не до конца проявленной и осмысленной, еще толком не наступившей. Но все же именно здесь происходит точка обращения Ноомахии.

В ближайшем круте Мамлеева следует выделить две фигуры, оказавшие на русскую мысль этого нового — несоветского — зона, намеченного пока только в самых общих чертах — наибольшее влияние — это поэт, музыкант и эрудит Евгений Головин (1938–2010) и философ Гейдар Джемаль (1947–2016). Следуя за Мамлеевым в фиксации титанического момента действительности, они в метафизике пошли дальше него и обозначали горизонт фундаментальной *ноологической революции*.

Джемаль развил интуиции Южинского кружка в особую парадоксальную метафизику радикально гностического толка⁴, на позднем этапе соотнес ее с исламской традицией. С одной стороны, эта метафизика

¹ Мамлеев Ю.В. Шатуны. М.: Терра, 1996.

² Отчасти образ самого Юрия Мамлеева.

³ В этом персонаже принято видеть Евгения Головина.

⁴ Джемаль Г. Ориентация Север. М.: Традиция, 2019.

жестко противостоит Логосу Кибелы, а с другой, не может быть строго сведена к Логосу Аполлона и еще менее к Логосу Диониса. Поэтому разбор его философских взглядов требует отдельного и подробного исследования. В любом случае важно, что здесь мы имеем дело с автономной мыслью, категорически отбрасывающей парадигму Кибелы и утверждающей в центре совершенно уникальной философской теории фигуру Радикального Субъекта.

Евгений Головин: плавание по вертикали

В случае Евгения Головина ноологическая идентичность намного более прозрачна: *Головин героически восстанавливает Логос Диониса, отбирая его у титанической онтологии*. При этом он делает это не следуя традиции, а снова — как и все в Южинском кружке — с опорой исключительно на собственную волю и ум. Так, Головин утверждает дионисийского Радикального Субъекта практически из ничто, из самого себя, из бесконечности онтологической боли.

Фридрих Юнгер писал:

Задача человека заключается в том, чтобы превратить свое титаническое в дионисийское. Это происходит через катарсическое безумие Диониса, которым он наполняет человека¹.

Несмотря на то что искра Диониса в советский период в пространстве русского Дазайна почти погасла, Головин оказывается — по какой-то необъяснимой логике — ее носителем. И *путь Диониса* становится его собственным вплоть до последних дней. На этом пути он открывает все содержание русского Серебряного века, а также семантическую ось русского XIX столетия, к тому времени превратившуюся в невразумительную эклектику, прочно отцензурированную Кибелой или распавшуюся в пыль в среде исчадшей до небытия советской интеллигенции. Так, именно Головин открывает творчество Гумилева, но не просто как эстетический феномен, а как метафизическое послание, как Логос, как конституирующий Радикального Субъекта жест.

Хотя Головин восхищается Гумилевым и свято почитает его аполлоновское метафизическое пророчество, утверждающее вопреки всему и сквозь все вертикаль абсолютного «Я», сам он остается преимущественно в зоне парадоксального и антиномичного Логоса Диониса. Поэтому он выбирает стратегию «катарсического безумия», которой подчиняет все свое существование. Все что не является таким безумием, Головин отвергает.

Прямые отголоски гумилевской субъектности мы видим в одном из лучших стихотворений Евгения Головина, посвященном «Летучему Голландцу».

Fly Dutchman играет Шопена.
Ноктюрнов кровавая пена

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие боги. С. 66.

Течет с фиолетовых пальцев.
Fly Dutchman играет Шопена.
Глазницы восторженно пялит
Оскаленный череп матроса.
Густеет в стеклянном рояле
Недвижный полет альбатроса.
Мажорным пульсирует ритмом
Зловещей звезды нагота.
И плавают в банке со спиртом
Пронзенные руки Христа.
И статую белой Фемиды
Сечет ослепительный ливень,
И хриплый кошмар Антарктиды
Терзает голодный форштевень.
И бьются в свинцовые скалы
Зеркальные молнии грез.
Бурун, опьяненный и шалый,
Пригнулся, взлетел и замерз.
И хищный, костлявый корабль
В нагом силуэте невроза
Прорвал леденелую даль,
Где ртутью сползается проза,
Где знаки проклятых вопросов,
Как змеи ... свистят и поют,
Где белые кости торосов
Ломают неистовый Зюйд.
И вот дерзновенным ударом
Он поле разбил голубое,
Где вздыбилась белым кентавром
Фантазия Эдгара Поэ.
Он рвет ледяные оковы
И в тягости жадной ... взлетел
Туда, где последнее Слово
Распято на Южном Кресте.
Мгновение. Звезды. Матросы
Разбили ненужный компас
Серебряно светятся слезы
В провалах обугленных глаз ...
Как мало проходит со смертью ...
Вновь детство. И гипсовый эльф.
И труп мой коралловой ветвью
Колышется в пене my self.
Fly Dutchman играет Шопена.
Fly Dutchman играет Шопена.
О боже!
Fly Dutchman играет Шопена
С — moll¹.

¹ Головин Е.В. Парагон. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 44 — 45.

Смерть ничего не может поделывать с Радикальным Субъектом, которого в этом стихотворении Головин называет личным местоимением — Self. Сквозь ужас и великолепие тонкой онтологии параллельного мира воды, населенного открытыми и жестокими духами, движется утраченное сознание, совершившее радикальный жест и оторвавшееся от кибелического континента, необратимо обрезавшего швартовые концы.

Центр ада

«Летучий Голландец», как и «Пьяный Корабль» Артюра Рембо (1854–1891), который Головин блистательно переводил, — это образ жизни в стихии «катарсического безумия», то есть *бытие по следам Диониса*. Разрушение кибелической — прежде всего советской — рациональности не проходит даром. Сама советская жизнь чувствует, что Головин несет в себе нечто странное, подобное встрече наяву с чертом (которого по глубокому советскому убеждению не существует). Тогда почему существует Головин? Но «чертом» Головин в своем плавании по ту сторону меридианов и полюсов представляется только обывателям, милиционерам и психиатрам. Мамлеев и другие участники Южинского кружка, смущаясь от такого открытия, видели в нем «бога». В этой среде стала хрестоматийной история, когда Мамлеев, заметив на советской улице приближающегося юного Головина, сказал о нем: «Женя идет как молодой бог»... Не утверждая никакого нового культа или секты и не возрождая что-то бывшее, Головин просто превращает «свое титаническое в дионисийское», что производило на тех, кто понимал хотя бы отдаленно, о чем шла речь, ни с чем не сравнимое впечатление. Мамлеев обнаружил, что мы находимся в мире титанов, где правят законы ужаса. Головину принадлежит еще более резкая формула: «Там где мы, там центр ада». В одной из своих гипнотических песен Головин говорит:

Когда ты идешь в ночной тишине
Сквозь бездорожье ада,
В черных ветвях, в красной луне
Оглядываться не надо¹.

С одной стороны, ад — это холодная фиксация стартовой точки самообнаружения Диониса, момент рождения Загрея Персефоной, а с другой — это голос зерна, столь пронзительно описанный Есениным, и даже завет старца Силуана Афонского — «держатъ свой умъ в аду». Из этого центра ада Головин, как и Флоренский, следуя Данте, предлагает выбираться, не поднимаясь в обратном направлении, но сделав *неожиданный переворот* по оси вмерзшего в лед Люцифера. Бесполезно карабкаться обратно по тому же пути, по которому мы зашли в эти онтологические сферы. Это может быть результатом наказания, ошибок, преступлений или свободного выбора (фраза «там где мы, там центр ада» может быть

¹ Головин Е.В. Парагон. С. 233.

понята и так). Но вместо того, чтобы взбираться назад по той траектории, по которой мы достигли этого центра, следует сделать еще один шаг *вперед* — еще глубже, хотя, казалось бы, глубже уже некуда. Оглядываясь назад — фатально для тех, кто оказался в аду. Надо, несмотря ни на что, идти только вперед.

Путь Головина был по-дионисийски легким и одновременно мученическим. Ф. Юнгер пишет:

Титаническое и дионисийское соприкасаются друг с другом. На всех этапах своего существования титаны преследуют Диониса и, наконец, нападают на него¹.

Эти нападения составляли неперемнную часть экзистенции Головина, в которой содержались элементы роковой игры и холодного юродства. Он провоцировал агрессию окружающих существ, пробуждая в титанах *титанов*, постоянно становясь целью немотивированных атак. Однако в его случае это не имело никакой политической или идеологической подоплеки и внешне выглядело как случайность, недоразумение, эксцесс алкогольного путешествия.

Головин был первым в Советской России, точнее в той параллельной России, в которой он жил, вообще не обращая внимание на режим (паспорт он постоянно терял и десятилетиями не восстанавливал, живя, где придется, с кем придется и у кого придется), кто открыл феномен европейского *традиционализма* — труды Рене Генона, Юлиуса Эволы, Анри Корбена. Всю свою жизнь он самым тщательным образом изучал авторов герметической традиции — от Парацельса до неизвестного современного алхимика, писавшего под псевдонимом «Фулканелли»². Это было фундаментальным сдвигом в русском Логосе, так как теперь отторжение Кибелы и подчиненной ей эпохи Модерна приобретало *фундаментальное метафизическое обоснование*, намного превосходящее те учения и теории, которыми обладали русские консерваторы и противники западничества в XIX столетии и в первой половине века XX. Русские интеллектуалы — от Одоевского и славянофилов до Соловьева, Флоренского, Блока и Булгакова — всегда живо интересовались мистикой, но традиционализм Генона выводил антисовременное мировоззрение на новый уровень, подвергая Модерн столь фундаментальной, тотальной и обоснованной критике, как в русской культуре ранее никто и никогда не делал. В своих программных работах «Царство количества и знамения времени»³, «Кризис современного мира»⁴ и «Восток и Запад»⁵, открытых впервые именно Евгением

¹ Юнгер Ф. Г. Греческие боги. С. 69.

² Фулканелли. Философские обители. М.: Энигма, 2003; Он же. Тайна соборов и эзотерическое толкование герметических символов Великого Делания. М.: Энигма, 2008.

³ Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2011.

⁴ Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.

⁵ Генон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005.

Головиным, который и привлек к ним внимание Мамлеева и Джемала, Генон закладывает фундаментальное основание для эсхатологической оценки европейской истории и культуры Нового времени¹, считая этот этап периодом открытия «Яйца Мира», что начинается с материалистических лжеучений, а заканчивается наступлением «контринициации» (в частности, «неоспиритуализма» и откровенного «сатанизма»), то есть раскрепощением титанов, чье пронзительное присутствие и обнаружил Южинский кружок за фасадом советского гипноза.

Головин положил начало и внимательному и корректному изучению германской Консервативной Революции², и в особенности философии Мартина Хайдеггера. Немецкая консервативная — и прежде всего консервативно-революционная — мысль на новом витке оживления Логоса Диониса, равно как и Логоса Аполлона с опорой на Радикального Субъекта, играла в стратегии Южинского кружка роль аналогичную теориям Бёме и Шеллинга в случае русских славянофилов и софиологов: немецкий антисовременный романтический и эсхатологический Логос в очередной раз оказался чрезвычайно созвучен русскому сознанию, освобождающемуся от влияния тоталитарного кибелизма и присущего ему в русских условиях подражательному западничеству. При этом Германия Головина, которую он воспевал в некоторых стихах и песнях, являвшихся в советских условиях неприемлемым и скандальным эпатажем, была прежде всего *воображаемой* — как Германия Блока и Белого (Блока Головин особенно почитал наряду с другими великими поэтами Серебряного века³); тонкий знаток европейской истории, культуры и искусства, прекрасно владевший европейскими языками, Головин никогда не выезжал за пределы СССР (позднее России), предпочитая *творить* любимые страны и народы в полной свободе от физических законов места и времени.

Двойная спираль и ее враги

Основой философской мысли Евгения Головина была герметическая традиция⁴. Его отношение к герметизму и алхимии во многом повторяет философский антиномизм Флоренского — именно в этой сфере сложных парадоксальных соответствий, риторической игры и многозначных символов и проявляется лучше всего Логос Диониса.

Алхимии и связанным с ней мотивам Головин посвятил две книги — «Приближение к Снежной Королеве»⁵ и «Веселая наука. Протоколы совещаний»⁶. Алхимия и есть веселая наука, форма почитания «фило-

¹ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-центр, 2002.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Головин Е. Серебряная рапсодия. Впечатления о русской поэзии начала XX века. М.: Эннеагон-пресс, 2008.

⁴ Эвола Ю. Герметическая традиция. М.; Воронеж: TERRA FOLIATA, 2010.

⁵ Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-Центр, 2003.

⁶ Головин Е.В. Веселая наука: протоколы совещаний. М.: Эннеагон-пресс, 2006.

софа Диониса», о котором говорил Ницше в «Ессе Ното»¹. Здесь все построено по законам сакральной феноменологии, игры полярностей, слияний и расхождений оппозиций, наделенных символическим полом, прямой и обратной интенциональности, где полюса меняют свои субъект-объектные роли. Основой такой феноменологии является, как мы видели, в случае описания структуры философии русского крестьянства, *двойная спираль*. О двойной спирали как о главном принципе живого бытия пишет и Головин:

Земная жизнь — спираль о двух центрах: рождение, детство, юность — экспликация сперматического эйдоса из глубин женского средоточия; зрелость, старость, умирание — импликация, свертывание, тщетное сопротивление нарастающей неподвижности.

Однако жизнь убить нельзя: сперматический эйдос, сжатый и спресованный до предела, никогда не заледенеет в абсолютной не подвижности и так или иначе начнет новый цикл, «Finis corruptionis et principium generationis» (Конец гниения и начало генерации)².

Головин применяет эту онтологию к античному миру, полагая, что монотеизм и его разновидность, христианство, иссушили сложную структуру Логоса Диониса, подчинив ее отвлеченно рассудочному началу и диктатуре морали. В этом он принципиально расходится с русской религиозной философией, софиологией и даже Серебряным веком, подавляющее большинство крупнейших фигур которого — при всей симпатии к язычеству и многообразным формам сакральности — оставались убежденными христианами.

Головин начинает с позиции тотальных развалин. В мире титанов нет ни Бога, ни богов, трансцендентное измерение завалено и отменено. Ответственность за это Головин, как и Ницше, возлагает на монотеизм, полагая, что эксклюзивная доминация Логоса Аполлона, возведенного в религиозно-политическую догму, непременно убивает жизнь. Иными словами, Головин движется к чистому дионисийству, отказываясь от христианства, которое в условиях «советского ада» не имеет больше значения, тем более что христианство — по меньшей мере официальное, соответствующее государственному Логосу — отчасти содействовало еще ранее десакрализации русского бытия, постепенно (и особенно после раскола и Петровских реформ) сужая объем сакрального экзистирования, характерного для народной традиции. В этом, вероятно, проявлялась воля Головина сделать *следующий шаг вперед*, внутрь центральной точки ада, тогда как монотеизм и христианство в его оптике принадлежали прошлому, которое при всем его обаянии (подчас сомнительном) возратить нельзя и не стоит. Аналогичной позиции придерживались

¹ «Я ученик философа Диониса, я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым». Ницше Ф. *Ессе ното* // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 694.

² Головин Е.В. *Веселая наука: протоколы совещаний*. С. 83.

многие германские консервативные революционеры и такие философы, как Ницше и Хайдеггер. Поэтому для Головина алхимия мыслится в отрыве от какой бы то ни было религии, хотя греческое и римское язычество ему, как и многим алхимикам Ренессанса, представляется наиболее естественной символической средой для описания сакральных операций и парадоксальных трансформаций действительности.

Целью алхимии, по Головину, является создание «свободного индивидуума», возможного лишь в магическом мире. Он пишет:

Символы «двойной спирали» и «деревя корни вверх» приближают нас к понятию свободного индивида или микрокосма, понятию совершенно антинаучному¹.

Антинаучность этого понятия состоит в том, что такое представление о человеке требует признания его антиномической структуры, содержащей помимо телесно-физического и психического еще и потусторонний элемент, то есть то, что ранее называлось «душой». Однако «душа» или «свободный индивидуум» в герметической философии Головина не являются метафорой или синонимом рассудка. Это — особая онтологическая инстанция, обладающая свойством *быть независимой от тела*. Только тот индивидуум является свободным, кто способен приблизительно одинаково быть *и в теле, и вне тела*, а следовательно, жить или быть мертвым не является для него чем-то принципиальным. В одной беседе Головин высказал такую формулу: «кто умер, тот никогда не жил».

Специфику двойной спирали Головин поясняет в том же тексте несколько далее:

Герметика не разделяет природу на органическую и неорганическую. К морским млекопитающим относятся не только киты, но и кораллы, которые питают детенышей коралловым молоком. Металлы и минералы размножаются наподобие зверей и растений. Жизнь и смерть не враждебны, добро и зло не враждебны. Герметика признает лишь одну оппозицию: мужское и женское. Эта оппозиция возникла в результате распада первичного и натурального целого. В проявленности андрогина мужчиной или женщиной, другой полюс сократился до минимума в земном теле и земной душе, однако стал доминировать в теле субтильном. Обособление двух начал связано с прогрессивной элизией в земную стихию, где преобладают границы, схемы, четкие контуры².

Двойная спираль герметической онтологии точно соответствует принципу нозмической субъектности. Герметическая традиция, а также мифологии разных народов и некоторые немонотеистические религии (индуизм, буддизм, даосизм и т. д.) придают феноменологическим, онтологическим и метафизическим полюсам признаки пола, дионисийски оживляя

¹ Головин Е.В. Веселая наука: протоколы совещаний. С. 85.

² Там же. С. 88.

диалектику взаимообратных влияний и двунаправленной интенциональности¹. Интеграция индивидуальной души, ее «освобождение» возможны через реставрацию *сакрального андрогината*. Эта тема изысканно отражена в одном из лучших стихотворений Евгения Головина «Terra Foliata».

тот кто знает о terra foliata
 может забросить все книги
 и кто не знает о terra foliata
 никогда не научится читать
 это белая хрустальная земля усыпанная желтыми листьями
 центральное напряженное С в слове «философия»
 розовый спрутовый щупалец
 расцветающий на планете Сатурн
 искусно и осторожно
 отрежь плеск волны от ее блеска
 расколи окружность
 первозданность материи прима
 и не забудь
 пять именно пять пальцев правой руки
 опустить в колодец глубокий как сама бесценность
 опустить в расплавленный сиреневый снег
 близь открытого входа в закрытый дворец короля
 лежит андрогин
 и в его волосах змеится двойная спираль
 и в опаловом перламутре его ногтей
 темнеет «Космография» Роберта Флаdda
 и в лебеде леденеет Леда
 это странная древняя легенда
 легенда
 о terra foliata².

«Terra Foliata» — «земля, занесенная листвой» — в алхимии считается символом получения «философского золота» и окончанием всего Великого Делания. Двойная спираль здесь возведена к точке своего *абсолютного равновесия* — больше ничто не перевешивает в ней — ни мужское, ни женское (поэтому Андрогин); ни жизнь, ни смерть (поэтому он спит); ни открытость, ни закрытость (таком дворец короля — отсылка к произведению алхимика Иренея Филалета³). И даже в слове «философия» (φιλοσοφία) выделяется то, что стоит между «филос» (φίλος — «друг» или «влюбленный») и «софия» (σοφία — «мудрость»). В точке С (Σ) тот,

¹ Это мы видим наглядно в трудах Эволы, посвященных «метафизике пола», у Розанова или у русских гностиков и философов «Третьего Завета».

² Головин Е.В. Парагон. С. 87.

³ Eirenaeus Philalethes. Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium. Amstelodami: Apud Joahhen Janssonium Waesberge, 1667.

кто любит Софию, переходит в саму Софию, а она становится им. Так создается «свободный индивидуум» — за пределом любых форм несводимого дуализма и тем более за рамками Модерна, где ревностный материализм Кибелы как раз и не допускает такого освобождения, а хищные титаны стараются разорвать Диониса — Либеры (Liber) — воплощения чистой и абсолютной свободы. Тот алхимик, кто достигает высшей цели, оказывает именно там — «на земле, занесенной листвою».

Воссоздание целостности души является чрезвычайно трудным делом. Особенно при доминации стихии земли. Головин пишет:

Мы знаем из Платона: две половины разъятого андрогина страстно ищут друг друга, что и называется любовью. Но это сомнительно в высшей степени, ибо нельзя в мире иного, во множественности найти что-либо «свое». Распад андрогина и обособление полов связаны с перемещением в земную стихию, где преобладают границы, четкие контуры, детерминация. Кентавры здесь разделяются на людей и лошадей, русалки и тритоны — на людей и рыб, драконы — на птиц и змей, андрогинны — на мужчин и женщин¹.

Земля — область Кибелы. Поэтому столь тяжела и безысходна сама онтология Модерна. Первый этап движения к своему высшему «Я» — это начало плаванья, переход от стихии Земли к стихии Воды². Головин пишет об этом:

Если удастся встретить свою эманацию в стихии воды, есть шанс оказаться в пространстве плавучих материков и тяжелых облаков, подобных островам и кораблям³.

В традиционном обществе плавание в тонком мире — в пространстве «гидровселенной» — было более доступным, нежели в эпоху доминации рационального знания и научной картины мира.

Границы акватической и хтонической стихии непредсказуемы и уходят от дефиниций. Пока земля в сознании европейских ученых еще не сконцентрировалась в шар (окончательное решение по этому вопросу было принято лишь в восемнадцатом веке), планета (плоская поверхность) во многих пунктах смыкалась с «гидровселенной». Джон Рескин («Афина в небе») недурно заключил: греческие мифы рождены в созерцании эротического инфайтинга туч и облаков. В пространстве Океаноса тучи и облака плотностью не уступают земле, но куда более растяжимы и пластичны. Когда Гера придала облаку свою форму, Иксион овладел ею, будучи совершенно уверен в присутствии богини.

¹ Головин Е.В. Веселая наука: протоколы совещаний. С. 88.

² Дугин А.Г. Философия воды Евгения Головина // Где нет параллелей и нет полюсов. Памяти Евгения Головина. М.: Языки славянской культуры, 2015.

³ Головин Е.В. Веселая наука: протоколы совещаний. С. 90.

Многоцветные, гибкие льды и облака присущи акватической стихии. Одиссею и Синдбаду, Эйрику Рыжему и Фробишеру случалось встречать человеко-драконо-звероподобные льдистые облака, облачные айсберги, внезапные фонтаны, застывающие батальными сценами¹.

Важно, что символ двойной спирали не сводится только к одной паре оппозиций, которые требуется искусно переплести, чтобы получить *complexio oppositorum*. Спиралевидность может быть применена и к фигуре креста:

Двойную спираль по горизонтали надобно дополнить таковой по вертикали. Тогда в крестовидной фигуре означится точка пересечения субтильной и физической души. Двойная спираль — экспликация возможностей центра окружности, Рене Генон справедливо ее идентифицирует с китайской инь-ян. Отсюда следует необходимость гармонизации первичной раздвоенности всякого бытия. Когда бытие сжимается однозначностью, одноцельностью, одноплановостью, результат плачевен — либо экспансия, либо контракция, только вулкан или только бездна концентрического поглощения².

В этом состоит квинтэссенция Логоса Диониса, отвергающего любой разорванный дуализм, любую эксклюзивность.

Замечательные люди с той стороны

Не аполлоническая вертикаль и не траектории небесного религиозного опыта являются объектами преодоления в *акватическом пути* Евгения Головина. Он имеет дело с инфернальными мирами Кибелы, с кишашими призраками и агрессивными титанами, прячущимися под масками привычных советских людей. «Яйцо мира», о котором говорит Генон, открыто снизу, и в миры тех, кто все еще остается людьми, рвутся инфракорпоральные орды демонов — Гогов и Магогов. Как и большинство участников Южинского кружка и прежде всего сам Юрий Мамлеев, Головин видит их *подлинные* формы. Этим демоническим гештальтам посвящена серия песен Головина «Жизнь замечательных людей». Среди замечательных людей — «Мария Петровна Питонова, у которой за ночь выросла третья нога»³, «академик Степан Электричкин, гоняющий электронных голубей»⁴, «бывший политрук Александр Соломонович Упырев, женившийся сам на себе и родивший голубого и рогатого сына»⁵, «безымянный главный психиатр, оказавшийся полуптеродактилем и полумуравьедом»⁶ и т. д.

¹ Головин Е.В. Веселая наука: протоколы совещаний. С. 90.

² Там же. С. 92.

³ Головин Е.В. Парагон. С. 175.

⁴ Там же. С. 177.

⁵ Там же. С. 179.

⁶ Там же. С. 199.

Как и в случае «замечательных людей» безумие притаилось в самой ткани советского быта. В одной из песен, названной иронично и многозначно «народной», героем выступает, судя по всему, «фабричный рабочий», на что намекает переключка с куплетом «Крутится, вертится шар голубой» из советского фильма «Юность Максима», рассказывающего о судьбе пролетария. У Головина также действует пролетарий, но только увиденный в особом ракурсе.

Крутится куколка белая
Только едва ль упадет,
Клоп с головою Ленина
Сердце мое сосет.
А за окном на дороге
Стоит большая кровать.
Там собрались бульдоги
Красное знамя лизать.
Мама, я вышел из клиники,
Сразу пошел на завод.
Мы выпускаем будильники —
Жизни советской оплот.
Да, ты знаешь, директор завода
Мне не дает руки.
В сущности он лежит у входа
И на глазах — медяки.
Входит ко мне голубой чекист
С крыльями за спиной.
А у меня сидит гармонист,
Брызгается слюной,
А у него истерика:
Скоро кричит, тюрьма!
Жажда иного берега
Его свела с ума (...)¹

Все эти существа из серии замечательных людей, равно как и потусторонний пролетарий, не саркастическая ирония — они совершенно достоверны и реальны, более чем реальны, поскольку видны с онтологической и антропологической позиции пробужденного в центре ада Радикального Субъекта, который только и способен выносить взвешенное и обоснованное суждение о том, что реально, а что нет, по ту сторону массового гипноза кибелического Логоса. Так как для советской идеологии «Гогов и Магогов» выходцев из инфракорпорального мира не существует, то и встреча с ними невозможна — даже тогда, когда вы видите их воочию. На это у материалиста всегда есть ответ: психическое заболе-

¹ Головин Е.В. Парагон. С. 188.

вание, а если в деле замешан алкоголь, то белая горячка. Головин не протестует и против таких определений. Для него важна сама *стихия опыта*, в котором происходит разрыв с элементом Земли. А как сама Земля на это посмотрит, его — не слишком ответственного в вопросах семьи — не волнует. Его любимый Гумилев, следуя за Платином, считавшим, что Ум постигает апофатическое Единое через состояние опьянения, писал, что «на высях сознания безумье и снег»¹. Головин свободно отправляет свое экзистирование в просторы аквавселенной алкоголя. То, что он видит в плавании и даже в состояниях, приближающихся к белой горячке, это — оживший мир предметов и вещей, получающих автономное бытие. Фактически это опыт феноменологической философии, объясняющий то, что понимает народная традиция — русский крестьянский Логос — под различными существами, вызывающими скепсис у рационалистов — бесами, домовыми, лешими, русалками.

Головин пишет:

Нереиды, тритоны, единороги, гриффы — обитатели иных космических стихий. Поскольку мы живем на Земле, для нас реально только измеряемое и конкретное. Увиденное, услышанное требует проверки осязанием, обонянием, вкусом. Если увиденное и услышанное не прошли такого теста, они считаются либо виртуально реальными, либо галлюцинациями. Добросовестный детерминизм тщательно обыскивает чужаков².

Но эти жесткие приговоры земного рассудка не должны смущать человека, идущего путем Диониса. Если его пугает безумие, ему лучше оставаться на берегу.

Тепло и симпатию у Головина вызывают колдуны и ведьмы. В советское время этот тип крестьянских жителей представлял собой большую редкость, и для знакомства с ними Головин, по его рассказам, ездил на Западную Украину, в Карпаты. Познакомившись там с двумя старушками, он наблюдал странные метаморфозы котов, петуха и огромную русалку, величиной с пятиэтажный дом.

Как бы мы ни относились к подобным сообщениям и творчеству Головина в целом, совершенно очевидно, что он впервые устанавливает фундаментальную дистанцию с доминирующей в Советском Союзе ноологической парадигмой. В отличие от носителей русского Логоса Диониса он не обращается к христианству, хотя мы видели, что подчас отчаянные поиски приводили и глубоко религиозных русских людей к антиномическим парадоксам и экстремальным формулам, граничащим с богохульством и ересью. Но не подлежит сомнению, что Головин и Южинский кружок в целом обозначили совершенно новую *ноологическую территорию*, принадлежащую к той области, где советский эон достиг своего «преполовления» и были обозначены первые горизонты

¹ Гумилев Н.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 11.

² Головин Е.В. Веселая наука: протоколы совещаний. С. 90.

нового витка Ноомахии. Мамлеев, Джемаль, Головин и другие фигуры Южинского кружка, подчас напоминающие ожившую свиту Воланда из романа Булгакова «Мастер и Маргарита», несли в себе зерно альтернативы, взламывая советский гипноз изнутри, из самых последних онтологических глубин. Этот подрыв не имел ничего общего с обычным диссидентством или антисоветизмом, это был обозначенный вектор нового Логоса.

Идеи и произведения этой группы мыслителей, поэтов и писателей получили определенную известность, начиная с 90-х годов XX века, но все еще по достоинству не оценены и корректно не осмыслены. Однако их роль в грядущем — возможном и даже вероятным, если учитывать структуру русского историала¹ — возрождении русского Логоса является *центральной*. Гоголь, Достоевский, Серебряный век, русская религиозная философия, софиология разработали фундаментальную теоретическую основу для такого возрождения в области Логоса Диониса, а Филадельфийская идеология русской эмиграции — в зоне Логоса Аполлона. Но в самой России завязь Радикального Субъекта, полностью свободного от кибелической доминации, а значит, представляющего собой ось ноологического возрождения и нового этапа русской Ноомахии, состоялась в контексте маргинальной и на первый взгляд периферийно незначительной группы Южинского кружка.

С этой позиции и можно наметить контуры грядущего Бронзового века, пророками которого и должны были бы стать фигуры Мамлеева, Головина, Джемалья, а также других значимых и содержательных участников этого никак не институционализированного и никак не организованного течения. Если Гоголь и Достоевский видели в Пушкине тайну, а сами они стали вместе с Пушкиным фундаментальными ориентирами для Серебряного века, то на тех же основаниях будущий Бронзовый век русский культуры (если он, конечно, состоится) должен будет расшифровать прежде всего русскую тайну Южинского кружка и его главных фигур, наделенных миссией колоссальной значимости, о которой в настоящее время в русской культуре нет даже самого отдаленного представления.

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

Часть 3. Русский Логос Великой Матери

Глава 34. Кибела как ее феноменология

Место Логоса Кибелы в русской структуре и русском историале

Исследование русского Логоса показывает его принципиальную двойственность, соответствующую фундаментальной дихотомии русской идентичности, где довольно четко различаются государственный (государственно-церковный) Логос Аполлона и народный (крестьянский) Логос Диониса. В первом томе трилогии¹, посвященной Русскому Логосу, мы в общих чертах их описали, во второй показали соотношение между ними и между конституируемыми ими субъектами в исторической динамике². С самого начала реконструкции общей идентичности и в оптике русского историала мы зафиксировали, однако, наличие и *третьего* Логоса — Логоса Кибелы. Именно его преимущественно исследовали авторы, писавшие о «славянском матриархате» — в частности, Э. Гаспарини. Мы показали, что такой «матриархат» есть гипотетическая реконструкция и что он представляет собой следы доиндоевропейской (а следовательно, и дославянской) цивилизации Триполья, но определенное влияние — и прежде всего на культуру и идентичность русского крестьянства — Логос Кибелы действительно оказал. При этом начиная с глубокой древности влияние Кибелы никогда не было не только определяющим, но и контрастно проявленным, поскольку индоевропейская культура прочно и надолго утвердила патриархальную вертикаль, а гипохтонические могущества цивилизации Великой Матери были надежно укрощены крестьянским дионисизмом. Поэтому в русской и славянской древности Логоса Кибелы как такового мы не видим, и судить об этих наиболее архаических пластах нам приходится по косвенным признакам. Не только христианство или княжеский пантеон Рюриковичей были аполлоническими, но и гипотетически восстанавливаемая религия древних славянских аграрных обществ, живущих вне прямой подчиненности тем или иным формам государства, также была патриархальной, хотя, вероятно, и в ином — на сей раз — дионисийским — ключе.

Феноменологическая философия, представляющая собой развитие Логоса Диониса и являющаяся основой мировоззрения русского крестьянства (то есть подавляющего большинства населения на всех исторических этапах), со своей стороны, существовала *параллельно* официальной церковно-государственной идеологии, и поэтому строго проследить ее довольно трудно. Для этого приходится использовать метод двойной герменевтики. Но тем не менее Логос Диониса в русском народе был чрезвычайно силен и проступал сквозь официальное «государственное»

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

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

мировоззрение довольно отчетливо. Народная традиция, сказки, песни, крестьянские обычаи и само содержание «народного христианства» дают нам огромный, хотя и еще недостаточно систематизированный и изученный материал, показывающий масштаб, охват и силу Логоса Диониса. Уже с конца XVIII века по мере роста внимания к народной традиции и крестьянству в целом Логос Диониса постепенно проникает в русское общество, фундаментально аффектируя разночинскую культуру и находя свое яркое воплощение в некоторых направлениях славянофильства (К. Аксаков, А. Щапов, И. Беляев и т. д.), а в софиологии, русской религиозной философии и в Серебряном веке достигает почти полного раскрытия, существенно тесня государственный Логос Аполлона. Результатом этой Ноомахии XIX—XX веков является крушение Империи и Церкви, что приводит не к торжеству Диониса, на что надеялись народники, а к торжеству западнического механистического и материалистического Логоса Кибелы. Так, именно в XX веке в лице большевиков в России не просто отчетливо проявляется, но и стремительно захватывает власть третий Логос — Логос Кибелы. Чрезвычайно важно обратить внимание на то, что Логос Кибелы в контексте Серебряного века как нечто самостоятельное не осознавался и считался синонимом или одной из идеовариаций Логоса Диониса. Так, Вячеслав Иванов относит культы Великой Матери и связанное с ними гипохтоническое мировоззрение к «прадионисийству»¹. Лишь у П. Флоренского мы встречаем очень глубокие прозрения в сущность титанического.

Все это создает трудности, еще большие, нежели анализ двухполярной идентичности русских по линии Логоса Аполлона (государство и Церковь) — Логоса Диониса (народ, крестьянство, народное христианство, секты). Логос Кибелы представляет собой трудноразличимый — донный — слой собственно народной культуры: следы доиндоевропейских культов и гешталтов, интегрированных в дионисийскую структуру народной традиции. При этом по мере установления патриархата происходило качественное *перетолковывание* самого образа Великой Матери, который смещался к парадигме Деметры и достигал высшего измерения в образе Пресвятой Богородицы. Само *бытие* Земли, составляющее основу онтологии и антропологии русских крестьян, было не матриархальным, а особым — феноменологическим, интенциональным и в определенном смысле «*андрогинным*». Лишь на периферии русского народа в области сект и ересей мы можем заметить определенные *кибелические мотивы*, хотя недостаток источников часто не позволяет сделать окончательные выводы о ноологической природе тех или иных течений.

После раскола это измерение становится более определенным, но здесь появляется совершенно новое обстоятельство: Логос Кибелы *овладевает государством*, причем не в народной, а в западнической форме,

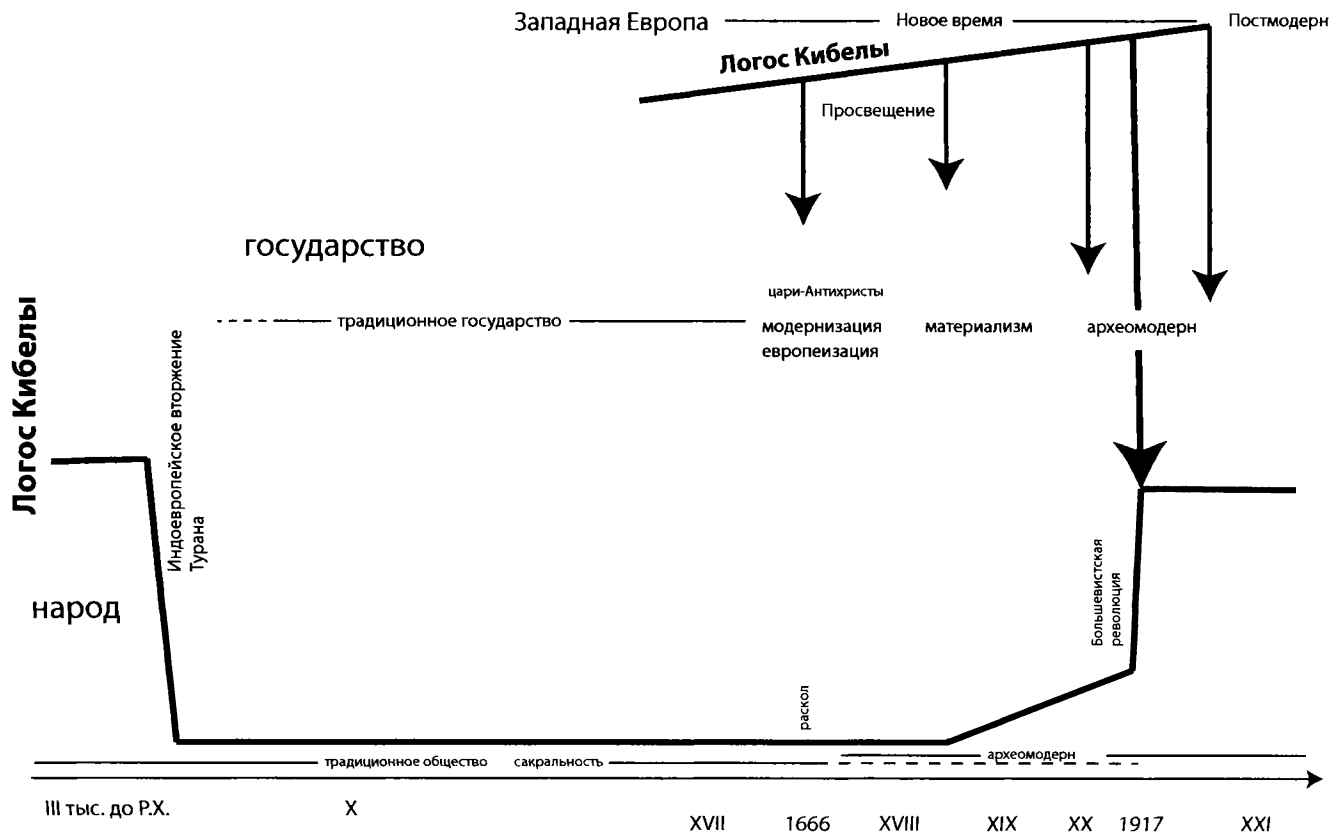
¹ Иванов В. Дионис и прадионисийство.

как подражание европейскому Модерну, где в ходе Возрождения и Реформации Логос Аполлона и Логос Диониса были низвергнуты новой — научной и материалистической (кибелической) — картиной мира. В старообрядческом сознании это отливается в выразительный гештальт царя-Антихриста и воспринимается как пришествие титанов (Титина). Так, именно государство с некоторых пор (со второй половины XVII века) становится выразителем Логоса Кибелы в полном отрыве от его русской и славянской генеалогии. Русские последователи кибелического культа (скопцы) и подражающие современному Западу, механической десакрализованной науке, Просвещению, секуляризму и атеизму, царь-Антихристы и главные носители этой тенденции русские дворяне не имели между собой *ничего общего*, представляя два противоположных полюса — *народных глубин*, где в силу общего кризиса аполлоно-дионисийской модели началось пробуждение гипохтонических могуществ, ранее почти не дававших о себе знать, с одной стороны, и просвещенной *государственной элиты*, прежде всего самих царей-западников (а часто цариц), дворян и порой высшее духовенство, находившееся под определяющим влиянием католичества и протестантизма, с другой. Эти две линии Логоса Кибелы практически не пересекались, а если все же пересечения происходили, то лишь в отдельных экзотических случаях — таких, как предложение скопца камергера Алексея Елянского сделать скопчество официальной религией и идеологией Российской Империи¹. Лишь позднее по ходу подъема Логоса Диониса в контексте разночинской культуры гештальт Кибелы стал постепенно более явственно проступать *сквозь* него, изначально будучи слитым с ним вплоть до неразличимости. Так русский Логос Кибелы в контексте русского археомодерна стал постепенно обретать самостоятельный образ, отчасти находя выражение в концептах и теориях усвояемого русским обществом европейского Просвещения и западничества (позитивизм, материализм, атеизм, демократия, либерализм, рационализм, индивидуализм и т. д.), а отчасти извлекая из глубин бессознательного фигуры, символы и гештальты, соответствующие древним матриархальным обществам в виде пробужденных гипохтонических архетипов.

Граф Кибелы в русской истории и кибелическая природа русского археомодерна

Мы можем схематически представить структуру Логоса Кибелы на следующем графе, отражающем ноологические закономерности на разных этапах русского историаала.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историаал. Народ и государство в поисках субъекта. См. также: Эткинд А. Хлыст (секты, литература и революция). М.: Новое литературное обозрение, 1998.



Ноологический граф русского Логоса Кибелы

На этом графе отчетливо видно, что влияние Логоса Кибелы имеет две различные формы — через народ и через государство. Русской версией Кибелы является именно народная, тогда как влияние этого Логоса на государство и его идеологию приходит не изнутри и не из глубины народной культуры, а извне — с Запада и из культуры европейского Модерна. Это порождает такое явление, как *кибелический археомодерн*, где влияние одного и того же Логоса происходит из двух полюсов русской идентичности — *сверху* от государства, становящегося все более титаническим, материалистическим и инфернальным, и *снизу* — из глубин народного бессознательного. В полной мере эти две разнородные по генезису, но сходные по ноологической природе, тенденции сталкиваются лишь в революции 1917 года, после чего титаническое государство — СССР подменяет собой аполлоническую вертикаль Империи (самодержавия и Церкви), а органический (дионисийский) русский народ уничтожается в пользу создания искусственного урбанистического общества с доминирующим гештальтом городского пролетария как механического и материалистического норматива. Логос Кибелы захватывает русскую идентичность в тиски, упраздняя оба органичных для русского историала прежних эпох полюса — и аполлонический, и дионисийский.

На графе остается неясным вопрос, имеет ли кибелический Логос современного Запада какую-то генетическую связь с Балканской цивилизацией Великой Матери¹, что требует отдельного исследования. Предварительно можно заметить, что эта связь *должна быть*, если учесть то обстоятельство, что все европейское крестьянство — включая аграрные общества Западной Европы — сложилось прежде всего в области Балкан и Карпат, о чем мы подробнее писали, рассматривая экзистенциальный горизонт Восточной Европы². Но как кибелическая составляющая европейского крестьянства (преимущественно дионисийского, но — так же как и славянское и даже в еще большей степени — подвергшегося влияниям Логоса Аполлона) смогла вырваться на поверхность, представляет собой отдельную тему. Для наших целей достаточно констатации разнородности и постепенного сближения — вплоть до конвергенции в феномене большевизма — двух самостоятельных и отдельных версий Логоса Кибелы, предопределивших содержание русского археомодерна. В русском археомодерне произошло не просто наложение западноевропейской модернистской парадигмы на русское начало (как это в определенном приближении представляется³), но более тщательный анализ

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

³ Дугин А.Г. Археомодерн; Он же. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

показывает, что здесь европейский Логос Кибелы в его версии идеологии Модерна накладывается на русское общество именно тогда, когда внутри него самого — резонансно! — начинается подъем автохтонно почвенных стихий того же ноологического свойства. Таким образом, в русском археомодерне встречаются *два издания Логоса Кибелы*, образуя сложную для корректной интерпретации комплексную систему. При этом в археомодерне участвуют фрагменты и других Логосов — в государстве сохраняется значительная доля аполлонизма (оценка пропорций которого у разных авторов существенно отличается), а подавляющее большинство народа остается в контексте феноменологического дионисийского мировоззрения. Поэтому археомодерн оказывается еще более сложным явлением, так как со стороны «архаики» он не является строго ни Логосом Диониса, ни тем более Логосом Кибелы, хотя пропорции в русском обществе в археомодернистской структуре постоянно меняются *в пользу увлечения значения именно кибелической составляющей*. Это ярко видно в феномене модернизации и урбанизации, принципиальный импульс к которым в самой жестокой и тоталитарной форме задали большевики. Кибелическое начало намного более сильно и открыто доминировало именно в государстве, а не в народе, что при Романовых отражалось в секвенции царей-антихристов в XVIII веке и достигло апогея после Октябрьской революции. Но и в народе проходили симметричные перемены, откликаясь на железную волю государства. Государство насаждало кибелизм с помощью прямого насилия по жесткой вертикали — сверху вниз, повторяя жест установления в древнерусском обществе — теми же элитами — аполлонической вертикали, но на сей раз, используя эту вертикаль для прямо противоположной ноологической цели.

В отличие от Западной Европы рост титанического элемента в русском обществе шел не снизу, а преимущественно сверху, и там, где массы поддерживали Логос Кибелы, все равно это было ответным и вторичным жестом. Народ принимал Кибелу, но не настаивал на ней. В этом состоит принципиальная разница между русской модернизацией и европейской: первая насаждалась сверху, ориентируясь на внешние — западноевропейские — образцы, вторая произрастала снизу, как исторический рост представлений и установок, ранее — с началом буржуазной эпохи — распределенных элитой в широких народных средах, прежде всего городских. В западноевропейском Модерне Логос Кибелы *пророс* через буржуазное сословие в крупных городах и торговых портах. Элита и государство в некоторых случаях поддерживали этот процесс, но никогда (или почти никогда) не были его инициаторами. В России Логос Кибелы был, по сути, *навязан насильно*, и его главной опорой были именно государственные элиты, а позднее большевистские фанатики, считавшие себя «историческим авангардом прогресса, материализма и секуляризации», то есть основными отличительных признаков титанической стратегии Логоса Кибелы.

Феноменология мистического ноктюрна (встреча Дюрана и Гуссерля в пространстве ноологии)

Чтобы лучше понять сущность Логоса Кибелы, следует обратиться к социологии воображения Жильбера Дюрана¹, к которой мы неоднократно прибегали для иллюстрации Логоса Аполлона и особенно для рассмотрения структур жизненного мира русской крестьянской общины и построенной на них феноменологической философии. Дюран говорит о трех режимах воображения:

- *диурн*,
- *грамматический ноктюرن* и
- *мистический ноктюرن*².

Эти режимы исчерпывают основные несводимые друг к другу типы организации восприятия мира, которые, с точки зрения ноологии, представляют собой конкретизацию трех Логосов в структурах человеческой психологии и основанные на них когнитивные системы. Эти базовые системы позднее выступают основанием для построения более тонких интеллектуальных форм и комплексов — философии, религии, политики, науки и т. д.

Диурн в описании Дюрана соответствует Логосу Аполлона в ноологии. *Ноктюرن* же охватывает Логос Диониса и Логос Кибелы. То, что эти два Логоса попадают в зону ноктюрна, показательно и отчасти объясняет, почему вынесение Логоса Кибелы в самостоятельную структуру и его дифференциация от Логоса Диониса до определенного момента не были произведены, исследованы и корректно описаны. И тем не менее, Дюран пронизательно проводит различие между *грамматическим ноктюрном* и *мистическим ноктюрном*, что точно соответствует Логосу Диониса (драматический ноктюرن) и Логосу Кибелы (мистический ноктюرن) в ноологии.

Чтобы лучше понять, какова структура мистического ноктюрна, можно соотнести его с тем, что, описывая русский Логос Диониса, мы говорили о *траекте* (еще один термин Дюрана) в контексте жизненного мира русского крестьянства и присущей ему интенциональности. Тема интенциональности, то есть феноменология в целом, тщательно разработанная Гуссерлем³ и развитая Хайдеггером⁴, помогает лучше понять саму основу Логоса Кибелы.

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

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

³ Гуссерль Э. Собр. соч. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001; Он же. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999.

⁴ Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006; *Idem*. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997; *Idem*. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005; *Idem*. Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

Мы видели, что для объяснения дионисийского мировоззрения необходимо допустить *сдвиг* условного «субъекта» интенционального акта в сторону объекта, что становится возможным, если изначально оперировать с антропологическим *траектом*. Такой сдвиг конституирует *нозмического субъекта* и сопряженную с ним *обратную интенциональность*, что объясняет как живой мир крестьянина, населенный свободной и самостоятельной мыслью, так и карту монашеской аскетической практики. Обратная интенциональность проявляется тогда, когда нозмический субъект начинает *активно проявлять свою автономию* и не просто влиять на условный «субъект» (точнее антропологический траект), но и пытаться *подчинить* его себе — очаровать, заколдовать, спрогнозировать на то или иное чувство, мысль или действие.

Дионисийский Логос принимает такую двойную спираль экзистенциального опыта, но стремится *сохранить баланс* — экзистенциальный андрогинат траекта, никогда не смещающегося *слишком далеко* к тому или иному полюсу. В этой игре равновесия — между жизнью и смертью, Небом и Землей, святостью и грехом, мужским и женским — и состоит сущность *дионисийского экзистирования*. Нозмические субъекты, возникающие (являющиеся) в процессе такого экзистирования, вполне автономны и конкретны (как нозмические — интенциональные — объекты классической феноменологии), но при этом они способны к трансформации и частичному *выходу из-под контроля* того, кого мы по инерции воспринимаем как «субъекта». Это и порождает *сакральность* мира, его населенность *автономным присутствием*, способным в какой-то момент дать о себе знать. Дионисийский человек доверяет не столько разуму или самому себе, сколько *опыту* — и особенно такому опыту, который наиболее насыщен движением жизни.

Чтобы перейти к мистическому ноктюрну, следует *проглядеть смещение траекта в сторону объекта интенционального акта*. Дионисийская философия останавливается там, где нозма оживает и становится независимой, и дальше начинает разворачиваться интенсивный диалог с этой жизнью — своего рода герменевтический танец. Ни один из полюсов двойной спирали не должен победить окончательно — все имеет смысл и место, и любое усилие есть усилие игры, а не войны. В Логосе Кибелы происходит как раз такое решительное смещение, от которого всеми силами воздерживается Логос Диониса. Здесь траект настолько сдвигается в направлении объекта интенционального акта, что этот *объект оживает и становится безусловно главенствующим*. Собственная субъектность передается нозмическому субъекту целиком и полностью, и отныне начинает преобладать закон не *двойной интенциональности* (прямой и обратной), а только *обратной*. Так в полной противоположности устойчивой монархической власти рационального субъекта в режиме диурна (классическая феноменология) обосновывается новая модель отношений, где центр воли и ума полагается строго *вовне* самого мысляще-

го человека. Обобщенно *та инстанция*, которой полностью передается статус ума и воли и которая находится сущностно вне человека и его внутреннего мира, и называется «Великой Матерью» (Кибелой) в мифе, «материей» или «реальностью» в науке.

Онтология такого самодостаточного — мыслящего и волеизъявляющего — *великого Объекта* принципиально отлична от логической операции, в ходе которой, по Гуссерлю, происходит верификация отношений между нозмой и внеположным предметом. Конституирование внеположного субъектного доминатора в ходе интенционального акта принципиально *дологично*, оно не является результатом рационального суждения, но онтологически *предшествует* ему. В клинической форме этому соответствует диагноз шизофрении, когда человеку представляется, что им управляют голоса, его кто-то контролирует, за ним кто-то следит, стремится подчинить своей воле и т. д. Но мистический ноктюрн в отличие от психической патологии не обязательно сопряжен с болезненными переживаниями или тревожными подозрениями. Он лишь основан на полном и абсолютном доверии Великой Матери или материи, *внешнему миру*, который и принимается за источник и главную силу человеческого бытия — за начало и конец самого *наличия* человека. Материалистическое мировоззрение стало в Новое время настолько само собой разумеющимся, что большинству оно представляется естественным и очевидным, и поэтому само сомнение в основательности внешнего мира может показаться странным. Но тем не менее это переживание *автономной онтологии внешнего* есть не что иное, как один из режимов работы воображения или результат влияния одного Логоса — *Логоса Кибелы*.

Логос Аполлона вообще не признает бытия чего-то, что не было идеей, мыслью и не обладало бы смыслом. Логос Диониса вступает в тонкую игру между рациональным и иррациональным, а также другими антиномиями — как абстрактными, так и конкретными. Лишь Логос Кибелы изначально наделяет внешний мир самостоятельным и полностью не зависящим от сознания бытием, которое и берется как источник сознания — причем *сознания истинного*, тогда как личное сознание видится как частное (и частичное) продолжение интенционального акта Великой Матери. В Логосе Кибелы роли субъекта и объекта классической феноменологии полностью *переворачиваются*: субъектом становится внешний мир (наличие) и его наиболее глубокие (то есть наиболее внешние, то есть материя) пласты, наделенные свойствами бытия, и разумности, а объектом — сам человек. То, что мы воспринимаем как «я», мыслится здесь как *объект интенционального акта* Великой Матери, которая не просто повелевает человеком и подчиняет его своей воле, но которая *конституирует* человека и постоянно держит его на прямой связи через *онтологическую пуповину*, не обрезаемую ни в жизни, ни в смерти.

Эксклюзивные структуры обратной интенциональности

Философия Великой Матери предлагает особую онтологию и гносеологию, смысл которой состоит в том, что центром ума и воли является некая инстанция, заведомо *внешняя* по отношению к человеку. Дюран при описании режима мистического ноктурна объясняет эту операцию как переход от чистого акта сознания, соприкасающегося со временем и через него со смертью, *на сторону времени и смерти*, в стремлении солидаризоваться вплоть до неразличимости именно с тем, что вызывает наибольший ужас и парализует жизнь. Человек сам становится в таком случае «смертью» и «временем», точнее, чистой длительностью, текущей в небытие и пассивностью такого течения это небытие являющей.

В терминологии позднего Шеллинга этому соответствует черный Абсолют или **В**, то есть та инстанция, которая окружает со всех сторон вспыхнувший посреди тьмы свет самосознающего Логоса — **А**². Причем если с точки зрения чистой метафизики **В** есть ничто, наделенное волей, то на уровне онтологии это проецирует в *завораживающее наличие мира*, причем не как порядка и структуры, а как самого *факта наличия*, первичного в своем могуществе и в своей очевидной наглядной данности в сравнении с вторичными гештальтами онтических множеств. Шеллинг предполагает, что именно такое мировоззрение преобладало в шумерской, аккадской и ассирийской цивилизациях, против чего был направлен метафизический бунт западносемитского Ва'ала¹. Признаком такого культа чистого наличия он считал поклонение звездам и особое внимание, уделяемое ночному небу как таковому. Возможно, это было не совсем так, поскольку и в шумерской, и в аккадской, и в ассирийской культурах мы видим скорее особую версию вертикального патриархата, и сам образ ночного неба прекрасно вписывается в индоевропейскую пару Митра — Варуна, совершенно совместимую с субъектностью, где ночная сторона Божества лишь подчеркивает его апофатику². Но в отношении еще более древних — дошумерских — цивилизаций Анатолии и Балкан, а шумерская традиция, равно как и хетто-хурритские общества, сохранила некоторые следы и от этого периода³, такая гипотеза вполне применима. В основе «идеологии» Великой Матери лежит *культ наличия как такового*, где контраст частного присутствия в неограниченной стихии внешнего мира решается через *экзальтацию* этого мира. Великая Мать становится *абсолютным Объектом*, воплощением чистого наличия, и на нее же переносится статус «субъекта», которым жертвует сам человек. Это — акт гносеологической кастрации, вос-

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

производимый в многочисленных мифах и культовых обрядах из цикла Кибелы. В африканских племенах (особенно у банту) генезис гештальта Великой Матери можно проследить в комплексе представлений, связанных с онтологией и социологией «черных колдунов»¹. «Черный колдун» проецирует свое масштабированное «я» на обобщенное онтологическое начало, которое на следующем логическом этапе становится *Божеством наличия*. Мы рассматривали этот тонкий механизм там, где разбирали древнейшие пласты матриархальных культур Восточной Европы и пережитки вампирических культов на Балканах и в Карпатах².

Фиксация Великой Матери как субъекта превращает человека в ее объект, в ее нозму. В этом человек обретает успокоение, потому что тем самым снимается напряженность между его ограниченностью (смертностью, слабостью) и *всеохватывающим наличием вокруг*. Так происходит своего рода *материнское искупление* — оскпление. В кульминации такого таинства наличие оживает, то есть проявляет свою волю и свой ум. Чем полнее пробуждается Великая Мать, тем пассивнее и покорнее становится человек, что, однако, компенсируется эйфорическим состоянием комфорта и расслабленности — как во время пребывания в утробе матери. Отказ от субъектности ведет к обрушению иерархических структур и высвобождению некоторых внутренних сил и экзистенциальных энергий, ранее подавлявшихся вертикалью диурна (Аполлон) и напряжением драматического ноктурна (Дионис). Поэтому мистический ноктурн наряду с покоем и расслабленностью ведет к интенсивной оргиастической активности в области плотско-телесных измерений. Сознание гаснет, но плоть от этого только зажигается, превращаясь в *иное* сознание, которое принадлежит уже не человеку, а чему-то всеобщему, всецелому, тотальному, наличествующему с предельной интенсивной абсолютностью, восходя до высшего накала конкретности бесконечного и неутолимого желания. Так, мистический ноктурн содержит в себе свои антиномии — покой духа и пробуждение плоти, пассивность собственной субъектности и взамен активации титанических энергий Великой Матери. Так, «мужской» титанизм становится необходимым элементом и признаком Великой Матери, а змей и змееногий гигант — ее неизменным спутником.

Структура интенционального акта в Логосе Кибелы выглядит следующим образом:

1. Вначале человек передает свою интенциональность от субъекта к объекту, смещая траект вплоть до своего предела в направлении *от точки мыслящего присутствия*³. Акт кастрации.

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упря и голос глубин.

³ Эта операция является фундаментальным жестом современной объектно ориентированной онтологии. См.: Harman G. Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects.

2. Конституируется гештальт Великой Матери как *всеобщий Объект*, находящийся уже не внутри интенциональности, а за ней, то есть в области, независимой от траекта. Шеллинговская метафизика В.
3. Великая Мать наличия наделяется свойствами *пан-субъекта*, то есть *умом и волей*, которыми венчается тотальность всемогущественного наличия (наличие и есть само всемогущество).
4. Истоком интенционального акта становится Великая Мать. Здесь остается только *обратная интенциональность*: Она хочет, Она думает, Она делает. Человек же превращается в саму эту интенциональность, то есть в процесс заботы¹ Великой Матери.
5. Участие в интенциональности Великой Матери гонит человека в сторону все меньшей и меньшей субъектности, то есть к статусу *объекта* (ноэмического). Это на каждом этапе порождает вспышку экзистенциальных энергий, дающих наслаждение от гибели и разложения субъекта и увеличивающих внутренний мир и покой (*regressus ad uterum*).
6. В пределе субъектность вообще исчезает в комфортной материнской экзистенции, и человеческий «субъект» заменяется пост-человеческим — машиной, аппаратом, химерой².

Трикстер — черный траект Кибелы

На определенном этапе в этой цепочке из 6 моментов, где каждая из фаз описывает не часть процесса, а его структурно-логическое измерение, способное сосуществовать с другими синхронно, происходит появление особой фигуры — Трикстера³. Более точно оно локализуется на этапе 1, когда «человек передает свою интенциональность от субъекта к объекту», и на этапе 5, когда «Великая Мать гонит человека в сторону все меньшей и меньшей субъектности». На первом этапе он выступает как провозвестник приближающегося Абсурда, а на пятом — как экста-

Chicago: Open Court, 2002; *Idem*. Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing. Chicago: Open Court, 2007; Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016.

¹ «Заботой» (Sorge) Хайдеггер называет на своем философском языке саму интенциональность. По Хайдеггеру, забота (Sorge) является главным экзистенциалом Dasein'a. См.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала.

² Все эти этапы детально прослеживаются, описываются и интерпретируются в контексте современного «спекулятивного реализма» и «объектно ориентированной онтологии» у таких философов как К. Мейясу, Г. Харман, Р. Брасье, Л. Брайент, Н. Лэнд, Р. Негарестани и т. д. См.: Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016; Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. L.: Palgrave Macmillan, 2007; Bryant L. R., Harman G., Srnicek N. The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: Re.Press, 2011; Land N. Fanged Nomena: Collected Writings, 1987 – 2007; Negarestani R. Intelligence and Spirit. New York; Windsor Quarry (Falmouth): Sequence; Urbanomic, 2018, и т. д.

³ 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.

тический растворитель субъектно-ориентированной семантики, то есть как освободитель человека от его ума и, соответственно, от его нозтического «я». В обоих случаях Трикстер играет роль черного пророка как указывающего в сторону Великой Матери (начальный жест десубъективизации *от* человека к наличию, к **В**), так и выражающего уже установленную волю Великой Матери в мире человека — *через его окончательное превращение в предмет*¹ (также жест окончательной десубъективизации, но на сей раз ведущий *от* наличия, *от В*, к человеку или, точнее, к тому, что от него в результате осталось). Трикстер есть траект, но траект уже в структуре исключительной *обратной интенциональности*.

Это уточнение позволяет лучше понять то, что мы имели в виду под истинным и ложным Трикстером². Ложный Трикстер — это траект в режиме драматического ноктурна, то есть носитель Логоса Диониса. Его отступление от аполлонической строгости есть юродство, призванное либо включить в акт упорядочивания низшие стихии мира, либо открыть самому Аполлону его собственный исток в фигуре первой ипостаси Плотина — в апофатическом Едином (Ἕν). Иррациональность такого ложного Трикстера мнимая; ее истинный смысл открывается в контексте дионисийской герменевтики и риторики, что можно применить к физике, а можно и к апофатическим аспектам метафизики. Именно в этом смысле апостол Павел говорит:

мы проповедуем мы же проповѣдуем ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν
Христа распятого, для Христа распята, Иудеемъ Χριστὸν ἐσταυρωμένον
Иудеев соблазн, а для убо соблазнъ, еллиномъ Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον
Еллинов безумие³. же безуміе. ἔθνεσιν δὲ μωρίαν.

Такое «безумие» есть мудрость, София, а ее носитель — особый тип мудреца, поэтому мы имеем дело с дионисийской антиномией.

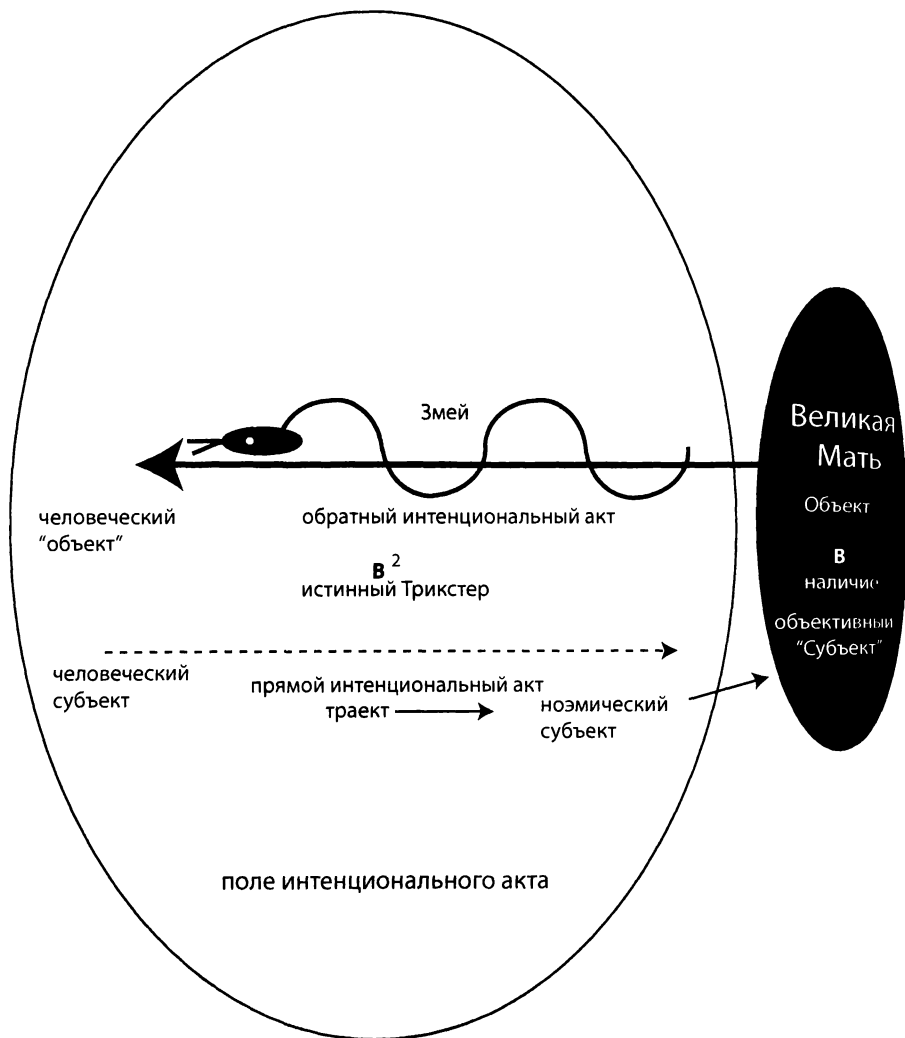
Истинный же Трикстер есть траект, но только в структуре обратной интенциональности. Его безумие не скрытая мудрость, это действительное активное и целенаправленное разрушение структур Ума (Νοῦς), упразднение субъекта и его замена на квазисубъекта, на симулякр.

Истинный Трикстер может быть описан в мифологическом контексте, быть выразителем культа, выступать как оператор, но может предстать в образе мыслителя, философа или ученого, десемантизирующего субъект либо через идеологическую установку на доминацию материалистического принципа (в духе Демократа, Эпикура или материалистов Просвещения), либо через применение материалистической презумпции к процессу познания и самопознания человека (чем, собственно, и занимается почти вся западноевропейская наука Нового времени).

¹ Это является эксплицитно сформулированной целью современного трансгуманизма и объектно ориентированной онтологии.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

³ Первое послание святого апостола Павла к Коринфянам. Гл. 1: 23.



Феноменологическая модель Логоса Кибелы.
Режим мистического ноктюрна

Глава 35. Великая Мать и ее титаны в русских сказках и былинах

Женское начало и гештальт Бабы-Яги

Так как в мифологии речь идет о Великой Матери, было бы логично искать следы матриархата в тех сюжетах и образах, которые связаны с женщинами. Конечно, в патриархальной культуре женщина никогда не мыслится в полном смысле слова как *выражение Великой Матери*. Она включена в патриархальный контекст, который наделяет ее либо аполлоническим (Афина, Диана, Дева), либо дионисийским содержанием. Поэтому и в древних памятниках русской культуры женские образы могут служить лишь *палимпсестом*, где под слоем патриархальной идеологии могут скрываться (хотя могут и не скрываться) темы, мотивы и гештальты, так или иначе соотнесенные с Логосом Кибелы. Найти их далеко не просто, так как «славянский матриархат» при всей условности этого понятия был подавлен и упразднен за несколько тысячелетий до появления первых сведений о славянах. Женщины же русской аристократии или крестьянского мира — и в действительности, и в традиционных образах — были преимущественно носительницами преобладающих в этих средах архетипов. Но на уровне более глубоких архетипов и в самой структуре женского субъекта, который более траектен, нежели мужской, в определенных случаях кибелические мотивы могут быть отчетливо различимы в силу самой «метафизики пола».

В первом томе трилогии, посвященной Русскому Логосу, мы говорили о сюжетах, связанных с Великой Матерью в русских сказках и легендах. Это прежде всего Баба-Яга, русалки, а также образы колдуний из богатырского эпоса (Авдотья Лиходеевна или Лиховидьевна, Мария Белая Лебедь, Настасья Окульевна и т. д.). В них смутно угадываются матриархальные темы и особенно те опасности, которые подстерегают мужчин, оказавшихся в их власти. Чары Бабы-Яги, русалок или колдуний из эпоса и есть *отсылка к обратной интенциональности*, к могуществу Великой Матери, способной перевернуть дионисийскую траектность и *превратить субъекта в объект*. В этом состоит угроза, исходящая от женщины, если она не подавлена аполлоническим убеждением в ее нечистоте и греховности или не заключена в гибкую, надежную упряжь дионисийской двойной спирали (чему служат обряды и практики патриархального брака). В контексте Логоса Аполлона женщина стремится либо к статусу интенционального объекта, либо активирует мужскую — дигурническую — субъектность (Афина, Дева). В контексте Логоса Диониса она усиливает свою гендерную автономию, акцентирует траектность и обратимость интенционального акта и от мужской субъектности (так-

же траектной) отличается не эквиполентно (как в диурне), а градуально¹. Здесь риски женской свободы повышаются, что подчеркнуто в угрозе экзистенциальных действий вакханок². При определенном развитии *дионисийской женственности она способна перерасти в кибелическую*.

Но полноценный Логос Кибелы начинается там, где женское начало полностью *подчиняет себе мужское*, объект подминает (и подменяет) субъект, материя — дух, и так происходит со всеми полярными парами — жизнь/смерть, Небо/Земля, верх/низ, тонкое/плотное и т. д. Это и есть *онтология чар*, глубинная основа *колдовства*. В.Я. Пропп (1895–1970) указывал на связь Бабы-Яги со сном:

Среди задач яги есть такие, которые восходят к большой древности. К таким задачам или условиям относится, например, условие не уснуть, т. е. запрет сна. (...) Засыпание в избушке яги немедленно влечет за собой смерть³.

Великая Мать парализует волю и ум. В русских былинах и сказках это описывается как «богатырский сон», то есть сдерживание — благодаря кибелическим чарам — богатырской *субъектности*, которая в противном случае могла бы нанести ущерб гипохтоническим существам или структурам. Поэтому там, где в культуре речь заходит о колдовстве и особенно о колдовстве женщин или феминотических существ тонкого или животного мира, можно распознать древнейшие архаические линии цикла Великой Матери.

Из круга Великой Матери происходят сюжеты о том, как женский персонаж (не только негативный, но и позитивный — как, например, Василиса Премудрая⁴) превращает героя в животное, растение или минерал (например, в ясна сокола, в ракитов куст, горюч камень и т. д.).

Еще одним весьма архаическим сюжетом является повествование о ведьме — сестре Ивана-Царевича — «Ведьма и Солнцева сестра»⁵. Иван-Царевич узнает, что у него скоро родится сестра-ведьма, которая сожрет его родителей и его самого. Он спасается бегством и приобретает волшебных помощников. В ходе странствий он встречается Солнцеву сестру (возможно, Луну), которая дает ему волшебные предметы. Вернувшись домой, он сталкивается с ведьмой-сестрой, которая хочет его сожрать, а когда ему удастся ускользнуть, преследует его. В конце сказки говорится о том, как Иван-Царевич и ведьма решили взвеситься: кто перевесит, тот и победил, и если ведьма перевесит Ивана, то она его

¹ Трубецкой Н.С. Основы фонологии. Логическая классификация смысловых оппозиций. См. также: Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

² Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство; Кереньи К. Дионис. Пробраз неиссякаемой жизни.

³ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. С. 61.

⁴ Афанасьев А.Н. Русские народные сказки: В 5 т. Т. 1. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. С. 101–109.

⁵ Там же. С. 84–86.

съест. Ситуация с *веса*ми представляет собой образ интенционального акта. Траект имеет два полюса — Иван-Царевич (классический патриархальный субъект) и ведьма-сестра (ноэмический субъект, претендующий на доминацию), то есть гештальт Великой Матери. Взвешивание показывает, насколько *тяжела* ведьма, ведь Великая Мать и есть сама *тяжесть*. Но в сказке это не приводит к гибели Ивана-Царевича, который, хотя и оказывается более легким, взлетает в небо — к Солнцу и Солнцевой сестре. Раскрепощенная женственность (Кибела) не смогла настичь и объективировать мужское солярное начало, которое совершило бросок к внутреннему истоку интенционального акта — интенктору¹ или Радикальному Субъекту². В данном случае побеждает диурн и патриархат.

В некоторых версиях Баба-Яга олицетворяет вселенную и время. Так, в сказке о Василисе Прекрасной³, отправленной злой мачехой за огнем к Бабе-Яге, она встречает у ее дома, украшенного знаками смерти, черепами и костями, по очереди трех всадников — белого, красного и черного, символизирующих день, зарю (солнце) и ночь. О них Баба-Яга говорит как о своих «верных слугах», что превращает ее в «госпожу времени». Вращение избушки Бабы-Яги, 12 шестов, вокруг нее с насаженными на них человеческими черепами и шесть пар рук, помогающих Бабе-Яге вести хозяйство, — все это символы годового круга, месяцев и той карты-календаря, которая служила основой бесчисленных мифологических сюжетов. Баба-Яга живет на границе миров в точке зимнего солнцестояния и одновременно в центре самого года, где «шесть рук» образуют знак основных направлений пространства. Великая Мать управляет временем, находясь в центре колеса времени.

Пропп пишет также:

Иногда яге подчинены и ветры: «Вышла старуха на крыльцо, крикнула громким голосом, свистнула молодецким посвистом; вдруг со всех сторон поднялись, повеяли ветры буйные, только изба трясется!». В другом тексте она названа матерью ветров. У нее хранятся ключи от солнца⁴.

Баба-Яга в этой сказке связана как обычно со злаками. Она едет в ступе и держит в руках пест для дробления зерен. Василисе она дает задания, также связанные с аграрными работами — очистить пшеницу от шелухи (чернушки), перебирать мак и т. д.

О связи Бабы-Яги с женским началом в целом Пропп пишет:

Другая особенность облика яги — это ее резко подчеркнутая женская физиологичность. Признаки пола преувеличены: она рисуется женщиной с огромными грудями:

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия.

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

³ Афанасьев А.Н. Русские народные сказки. Т. 1.

⁴ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 57.

«Титки через грядку» («Грядка — шест для полотенец»); «Яга Ягишна, Овдотья Кузьминишна, нос в потолок, титки через порог, сопли через грядку, языком сажу загребаю». Или: «На печи, на девятом кирпичи лежит баба-яга, костяная нога, нос в потолок врос, сопли через порог висят, титки на крюку замотаны, сама зубы точит». (...)

Яга снабжена всеми признаками материнства. Но вместе с тем она не знает брачной жизни. Она всегда старуха; причем старуха безмужняя. Яга — мать не людей, она — мать и хозяйка зверей, притом зверей лесных. Яга представляет стадию, когда плодородие мыслилось через женщину без участия мужчин. Гипертрофия материнских органов не соответствует никаким супружеским функциям. Может быть именно потому она всегда старуха. Являясь олицетворением пола, она не живет жизнью пола. Она уже только мать, но не супруга ни в настоящем, ни в прошлом¹.

Важно обратить внимание на связь Великой Матери со зверями. В некоторых сюжетах сама Баба-Яга выступает как «утка»². Очень часто она представлена «госпожой волков». Пропп указывает на прямую связь Бабы-Яги с фригийской Кибелой, постоянным эпитетом которой было «госпожа зверей». Пропп пишет:

От волка, дающего оленей, через животных-женщин ведет прямой путь к таким богиням, как Кибела с ее преувеличенными органами плодородия³.

По аналогии в любом рассказе, сказке или обряде, где фигурируют женские персонажи, возможна такая архаическая герменевтика, в которой пожилая женщина может скрывать в себе Бабу-Ягу, а юная или средних лет — колдунью; подчас эти фигуры сливаются в одну. Это наглядно видно, когда в сказке появляются «старшие сестры» Бабы-Яги или ее дочери — «Ягишны», что делает сам образ Великой Матери градуальным с точки зрения возраста, охватывая разные возраста женщины. Следует обратить внимание, что в образе этой гипохтонической женственности никогда не выступают маленькие девочки, которые если и встречаются в сказках, то как представительницы именно мира людей и часто в паре с ровесником-братом. В сказке «Баба-Яга и Заморышек»⁴ дочери Бабы-Яги выступают как коварные невесты сорока братьев главного персонажа Заморышка, заманившие своих женихов в ловушку для того, чтобы быть убитыми Бабой-Ягой. Этот сюжет напоминает греческий миф о Данаидах, убивших в первую брачную ночь своих мужей, или о женщинах острова Лемнос, поступивших так же. Эти темы, как показывает Бахофен⁵, напрямую связаны со средиземноморским матриархатом. Однако

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

² Там же. С. 58.

³ Там же.

⁴ Афанасьев А.Н. Русские народные сказки. Т. 1. С. 109 — 114.

⁵ Бахофен И.Г. Материнское право. Т. I.

в русской сказке дочери Бабы-Яги сами оказываются жертвами резни в силу хитрости главного героя Заморыша. Патриархат в этой версии торжествует. Но и в этом случае, хотя дочери Бабы-Яги выступают невестами, они так и не достигают брака — одиночество обратная сторона женской власти и могущества.

Еще одним архаическим сюжетом является связь женщин со Змеем (огненным, летающим, водным и т. д.). Змей в архаических культурах сопрягался с развоплощенной формой мужского начала, которое выступало консортом и спутником Великой Матери. Устойчивое представление о том, что Змей способен летать, намекает на возможность его толкования как Субъекта-Ветра. Летучесть не противостоит и его огненной природе (он извергает огонь). Однако не менее устойчиво его отношение к воде и земле (камню, горе, откуда Змей Горыныч, Змей Гор). Фактически сказочный Змей сопряжен со всеми стихиями, подчиненными Великой Матери. Хотя Змей — мужской образ, он неразрывно связан именно с матриархальным контекстом. С философской точки зрения этот гештальт может быть прочитан как полюс обратной интенциональности, объект, ставший субъектом и подчинивший себе — своему могуществу, своей силе — человека. Змей воздействует на человека так же, как и Баба-Яга — он проматывает его или усыпляет. Это точно подмечает В.Я. Пропп:

При встрече со змеем одна опасность подстерегает героя: опасность сна, засыпания. Эту опасность мы видели также и при встрече с ягой. «Шли они, шли, и пришли в дремучий густой лес. Только вошли в него, сильный сон стал одолевать их. Фролка-Сидень вытащил из кармана табакерку, постучал, открыл ее и пихнул в нос охапку табаку, потом зашумел: «Эй, братцы, не уснем, не воздремаем, идите дальше!» (...). Этот сон — наваждение. «Царевич стал по мосту похаживать, тросточкой постукивать, выскочил кувшинчик и начал перед ним плясать; он на него засмотрелся и заснул крепким сном». Ложный герой засыпает, истинный герой — никогда. «Буря-богатырь наплевал — нахаркал на него и разбил на мелкие части» (...). В сказке, записанной на Онежском заводе, мать змеев, помогающая героям, говорит им: «Теперь вы отправляйтесь в дорогу... Ну только спать не ложитесь у моря, а то мой сын будет лететь и увидит коней и вас, и вы будете спавши, вы будете побижены, а если не будете спать, то он с вами ничего не сделает, не осилит он вас двоих»¹.

Сны Великой Матери или Змея это не собственные сны человека, но сны, навязанные ему, чужие сны.

Змей — это еще один матриархальный образ нозмического субъекта, который настолько укрепляет свою автономию и вес своего наличия, что полностью подавляет изначальную субъектность человека, направляя сам вектор интенциональности в противоположную сторо-

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 187.

ну и превращая человека в предмет — в еду, вещь, инструмент, труп¹. Для патриархата Змей — узурпатор женщины, поэтому он похищает девушек, цариц, жен. Следовательно, здесь он выступает как враг и соперник, которого необходимо победить. Женщина же здесь — лишь пассивная жертва или награда победителю (тоже пассивная). В более архаической интерпретации матриархальной культуры, вероятно, роли и функции распределялись иначе. Змей выступал союзником Великой Матери, ее легитимным и подчиненным супругом, а также выражением ее могущества и ее интенциональности, ее власти.

Змей появляется тогда, когда женщина оказывается в *одиночестве*. Но одиночество и есть *естественное состояние Бабы-Яги*. Фактически Змей и является *формой женского одиночества*, но из приваии и недостатка, превращенного в сконцентрированную и напряженную волю. Змей, демон, рождается внутри самой женщины — из состояния ее одиночества — и постепенно овладевает ею таким образом, что женщина-человек оказывается поглощенной женщиной-архетипом, относящимся к Логосу Кибелы, то есть одержимой духом Великой Матери. Змей есть образ женского могущества и выражает собой важнейший образ гипохтонического слоя онтологии.

Змей есть сама ось обратной интенциональности, воздействующей на человека и подчиняющей его могуществу наличия. В христианской традиции этот же сюжет запечатлен в истории о грехопадении и роли в нем Змея и женщины.

Могущество жалости

В официальной культуре Древней Руси и даже в контексте народных представлений русского крестьянства темы, связанные с Логосом Кибелы, являются довольно редкими и едва проступают под слоями палимпсеста. Дольше всего некоторые аспекты гипохтонического матриархата сохранялись в тех случаях, когда речь шла о смерти мужчины (мужа, сына, отца), что активировало архаическое измерение женского одиночества, глубинной приваии. Отсюда чрезвычайно архаическая традиция плакальщиц. Они представляли собой особую категорию женщин, участвующих в обряде похорон и поминок, и сопровождающих эти обряды особыми ритуальными речами, слезами, причитаниями и завываниями. Показательно, что плакальщицы должны были быть в этих обрядах «простоволосыми», что противоречило русским представлениям о необходимости женщинам покрывать голову в общественных местах

¹ Эту тему человека как пищи для inferнальных могуществ («богов чумы»), инструмента гипохтонических существ и метафизику трупа в контексте «спекулятивной онтологии» развивает Р. Негарестани. См.: *Negarestani R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials; Idem. The Corpse Bride: Thinking with Nigredo // Collapse Volume IV: Concept Horror. Urbanomic. 2008; Idem. Drafting the Inhuman: Conjectures on Capitalism and Organic Necrocracy // Bryant L., Srnicek L., Harman G. (eds.). The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: Re.Press, 2011.*

и даже у себя дома. Характерно, что простоволосой в сказках неизменно изображается Баба-Яга. Это еще одно указание на допатриархальные истоки традиции плакальщиц.

В «Слове о полку Игореве» упомянуты Карна и Желя как два образа, связанные с плачем, скорбью и женской тоской.

Вслед ему завопила Карна, и Жля помчалась по Русской земле, сея горе людям из огненного рога. Жены русские восплакались, причитая: «Уже нам своих милых лад ни в мысли помыслить, ни думою сдумать, ни очами не увидать, а золота и серебра и в руках не подержать!» И застонал, братья, Киев в горе, а Чернигов от напастей. Тоска разлилась по Русской земле, печаль потоками потекла по земле Русской¹.

За нимъ кликну Карна, и Жля поскочи по Руской земли, смагу людехъ мычючи въ пламянь розѣ. Жены руския въсплакашась, аркучи: «Уже намъ своихъ милыхъ ладъ ни мыслию смыслити, ни думою сдумати, ни очима съглядати, а злата и сребра ни мало того потрепати!» А вѣстона бо братие, Киевъ тугою, а Черниговъ напастями. Тоска разлися по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи.

Большинство исследователей связывают образы Карны и Жели с древнеславянскими божествами скорби. Можно предположить, что мы имеем дело с чрезвычайно древними гештальтами, восходящими еще к Триполью.

Со структурой и образностью погребальных плачей связан, вероятно, и приводимый в «Слове о полку Игореве» плач Ярославны.

На Дунае Ярославнин голос слышится, одна-одинешенька спозаранку как чайка кличет. «Полечу, — говорит, — чайкою по Дунаю, омочу шелковый рукав в Каяле-реке, оботру князю кровавые его раны на горячем его теле». Ярославна с утра плачет на стене Путивля, причитая: «О ветер, ветрило! Зачем, господин, так сильно веешь? Зачем мечешь хиновские стрелы на своих легких крыльях на воинов моего лады? Разве мало тебе под облаками веять, лелея корабли на синем море? Зачем, господин, мое веселье по ковылю развеял?»

На Дунай Ярославнынъ гласъ слышитъ, зегзицею незнаема рано кычетъ. «Полечю, — рече, — зегзицею по Дунаеви, омочю бебрянь рукавъ въ Каялъ рѣцѣ, утру князю кровавыя его раны на жестоцѣмъ его тѣлѣ». Ярославна рано плачетъ въ Путивль на забралѣ, аркучи: «О вітре вѣтрило! Чему, господине, насильно вѣеши? Чему мычеши хиновскыя стрѣлки на своею нетрудною крилцю на моя лады вой? Мало ли ти бѣшетъ горѣ подъ облакъ вѣяти, лелѣючи корабли на синѣ морѣ? Чему, господине, мое веселие по ковылю развѣя?»

¹ Слово о полку Игореве. С. 258 — 261.

Ярославна с утра плачет на стене города Путивля, причитая: «О Днепр Словутич! Ты пробил каменные горы сквозь землю Половецкую. Ты лелеял на себе ладьи Святославовы до стана Кобякова. Возлелей, господин, моего ладу ко мне, чтобы не слала я спозаранку к нему слез на море».

Ярославна с утра плачет в Путивле на стене, причитая: «Светлое и тресветлое солнце! Для всех ты тепло и прекрасно! Почему же, владыка, луки расслабило, горем им колчаны заткнуло»¹.

Ярославна рано плачет Путивлю городу на заборолѣ, аркучи: «О Днепре Словутицю! Ты пробилъ еси каменные горы сквозѣ землю Половецкую. Ты лелѣялъ еси на себѣ Святославли носады до плѣку Кобякова. Възлелѣй, господине, мою ладу къ мнѣ, а быхъ не слала къ нему слезъ на море рано».

Ярославна рано плачетъ въ Путивлѣ на забралѣ, аркучи: «Свѣтлое и тресвѣтлое слънце! Всѣмъ тепло и красно еси! Чему, господине, простре горячую свою лучю на ладѣ вой? Въ полѣ безводнѣ жаждею имъ лучи съпряже, тутою имъ тули затче».

Плач Ярославны представляет собой актуализацию космического измерения женского начала: она превращается в чайку, летящую вдоль реки (представление о Великой Матери в виде птицы), а затем обращается по очереди к ветру (О вітре вѣтрило!), к Днепру (О Днепре Словутицю!), главной реке русского мира и к солнцу (Свѣтлое и тресвѣтлое слънце!). Так и Великая Мать (в том числе и в образе Бабы-Яги), как мы видели, является хозяйкой зверей, ветров и солнца. Это космическое измерение становится действительным именно тогда, когда Ярославна остается одна, полагая, что ее муж князь Игорь убит в битве с половцами, о победе которых над русскими она уже знает.

Еще одним матриархальным образом из «Слова о полку Игореве» является Обида. Едва ли автор имеет в виду персонификацию абстрактного понятия. В описании Обиды, символизирующей раздоры, внутренние усобицы русских князей, явно проступают черты конкретного гештальта.

Вот уже, братья, невеселое время настало, уже пустыня войско прикрыла. Поднялась Обида в силах Дажь-Божьего внука, вступила девою на землю Трояню, всплескала лебедиными крылами на синем море у Дона, плеском вспугнула времена обилия. Затихла борьба князей с погаными, ибо сказал брат брату: «Это мое, и то мое же». И стали князья про малое «это великое» молвить и сами себе беды ковать, а поганные со всех сторон приходили с победами на землю Русскую².

Уже бо, братие, невеселая година вѣстала, уже пустыни силу прикрыла. Вѣстала Обида въ силахъ Дажь-Божа внука, вступила дѣвою на землю Трояню, въсплескала лебедиными крылы на синѣмъ море у Дону, плещучи, убуди жирня времена. Усобица княземъ на поганяя погыбе, рекоста бо братъ брату: «Се мое, а то мое же». И начяша князи про малое «се великое» млѣвити, а сами на себѣ крамолу ковати, а погании съ всѣхъ странъ прихождаху съ побѣдами на землю Рускую.

¹ Слово о полку Игореве. С. 264 – 266.

² Там же. С. 258 – 259.

Обида здесь представлена как женщина с лебедиными крылами, и мы видели, что в своей космической метаморфозе Ярославна тоже превращается в птицу. Точно так же в Жар-птицу превращаются многие женские персонажи русских сказок. Обида здесь представлена Девой, которая вступает на «землю Трояна», то есть приходит в центроостремительный спиралевидный лабиринт русского пространства.

Взмах крыльев Обиды влияет на все состояние Руси и русского народа — «Дажь-божьего внука». Это влияние заключается если не в обращении, то по крайней мере в надломе интенционального акта, траектории которого искажаются: вместо того, чтобы в единомыслии русские князья смотрели *от* Руси *вовне* (в направлении «поганных», то есть «чужих», «внешних»), объективируя противника, находящегося за пределами, и стремясь подчинить его своей власти, вражда (а она и есть Обида) обращается вовнутрь, ясность общей идентичности нарушается, брат становится более враждебным, чем чужой.

Конечно, эти образы не представляют собой Кибелу и ее Логос, но некоторые глухие отдаленные отзвуки древнего Логоса Кибелы в них слышатся.

Титаны русских былин: Василий Буслаев

Титанические мотивы в целом не характерны для русской народной традиции. Совершенно несвойственны они и государственному Логосу, нормативно подчеркивающему именно мудрость, справедливость и смирение пред Богом княжеского субъекта. Лишь в некоторых былинах мы встречаем смутные указания на богоборчество русских богатырей, структура подвигов которых в остальных случаях подчиняется классической вертикальной этике верности Богу, Церкви, великому князю и народу.

Лишь в некоторых случаях удаль русских богатырей переходит границы и превращается в *ὑβρις*, классический отличительный признак титанов, а следовательно, культуры Великой Матери, где земное противопоставляется небесному. Таковы образы Василия Буслаева из былин Новгородского цикла или Аники-воина.

Василий Буслаев — фигура, воплощающая в себе *чистое беззаконие*, богатырскую мощь, вообще никак не сопряженную с иерархией сакральных структур. В его лице мы имеем дело с образцовым титанизмом, бросающим вызов всем иерархиям и вертикальным структурам. Оба наиболее распространенных былинных сюжета из цикла о Василии Буслаеве¹ содержат элементы прямого богоборчества. В первом Василий Буслаев, возгордившись своей мощью и силой, бросает вызов всему Новгороду — князьям, старшинам и даже Церкви. Буслаев совершает одно аморальное действие за другим: пригласив новгородцев на пир, начинает их избивать,

¹ Рыбников П. Н. Песни. Ч. 1. Народные былины. Старины и побывальщины. М.: Типография А. Семена, 1861.

потом без приглашения является во двор к князю, где устраивает драку, и наконец, вызывает на битву на мост над рекой Волхов весь Новгород. Титаническая дружина Буслаева начинает побеждать новгородцев и в этой битве не знает удержу. Василий Буслаев, впавший в неистовство, убивает своего крестного брата, а затем и крестного отца, который до этого одевает на голову колокол с Храма Святой Софии Новгородской и увещевает Буслаева, чтобы тот остановил свое буйство. Но Буслаев ударяет по колоколу, который разбивается, а крестный отец падает замертво. Тогда Буслаев начинает уничтожать городские строения:

И напустился тут Василий на дома на каменные¹.

Фактически мы видим восстание чистого титанизма, гипохтоническую мощь, разрушающую общество, иерархию, мораль, культуру и Церковь. Чтобы спасти Новгород от восстания титанов, в дело вмешивается сама Пресвятая Богородица, которая обращается за помощью к матери Василия Буслаева Авдотье Васильевне (в другой версии Амелфе² или Мамелфе Тимофеевне) с просьбой укротить свое создание.

И вышла мать пресвятая Богородица
С того монастыря Смоленского:
Ай же ты Авдотья Васильевна!
Закличь своего чада милого
Милого чада рожного
Молода Васильюшка Буслаева
Хоть бы оставил народу на семена³.

«Авдотья Васильевна» здесь заменяет Кибелу (или Гею), Великую Мать титанов и гигантов, которая только и может укротить собственную же титаническую мощь. И смиряется титан лишь после вмешательства высшей Женственности, Небесной девы.

В этом сюжете видно, как Буслаев бросает вызов Богу — осмеивая священный для русских статус крестного отца, разбивая колокол Святой Софии и т. д. В другой былине, повествующей о поездке Василия Буслаева с дружиной на Святую Землю, он также нарушает запрет — не купаться нагим в реке Иордан, так как так поступал только Иисус Христос. Мать Авдотья Васильевна предупреждает сына перед поездкой в Палестину:

«Ай же ты мое чадо милое!
Будешь ты у матушки Ердань реки
Не куплись, Васильюшка, нагим телом:
Нагим телом купался сам Иисус Христос!»
Он же Васильюшко Буслаевич

¹ Рыбников П.Н. Песни. Ч. 1. Народные былины. Старины и побывальщины. С. 344.

² Былины. М.: Советский писатель, 1986. С. 470.

³ Рыбников П.Н. Песни. Ч. 1. Народные былины. Старины и побывальщины. С. 344.

Нарушил родительско благословеньице
Не послушал государыни-матушки:
Окунался Василий нагим телом¹.

При этом вся дружина окунается в Иордан по всем правилам в рубахах, лишь их предводитель сам Василий Буслаев осуществляет акт святотатства. Потом он оскверняет огромные кости богатыря и плюет на них. И наконец, по дороге на гору Фавор, Василий встречает камень.

И на камни подпись подписана:
«Кто перескочит трижды через бел камень,
Тот достигнет церкви соборная
И тому образу Преображенскому»².

Но Буслаев остается верен своему ѓриц. После того как дружина справляется с испытанием, самому Василию это кажется слишком простым, и он решает перескочить последний раз задом-наперед.

Скочил задом через бел горюч камень
И задела за камень ножка парвая,
И упал Васильюшка Буслаевич
О жесток камень своима плечмы богатырским.
И тут Василью славы поют,
И во веки та слава не минует³.

В другой версии через камень надо было перескочить поперек, а Буслаев решил вдоль.

Где стоит высокой камень,
В вышину три сажени печатные,
А через его только топором подать,
В долину — три аршина с четвертью.
И в том-то подпись подписана:
«А кто-де у камня станет тешиться,
А и тешиться-забавляться,
Вдоль скакать по камению —
Сломить будет буйну голову».
Василий тому не верует,
Стал со дружиною тешиться и забавляться,
Поперек камению поскаковати.
Захотелось Василью вдоль скакать,
Разбежался, скопил вдоль по камению —
И не доскочил только четверти,
И тут убился под каменем.

¹ Рыбников П.Н. Песни. Ч. 1. Народные былины. Старины и побывальщины. С. 361.

² Там же. С. 362.

³ Там же. С. 363.

Где лежит пуста голова,
Там Василья схоронили¹.

Василий Буслаев воплощает в себе архетип титанизма, заключающийся в постоянном выходе за пределы, в хтонической трансгрессии. В этой русской былине с предельной ясностью мы видим все основные характеристики титанического начала в человеке. Фридрих Юнгер пишет о нем:

Титаническим оказывается тот человек, который полагается только на себя и безгранично верит в свои собственные силы; такая вера отъединяет его и обособляет на Прометеев лад. Стремление человека к безграничной свободе и независимости титанично, и там, где оно пронизывает человека, появляется и ее регулятив, механически совершающаяся необходимость, которая предстает как коррекция такого стремления².

Эта необходимость есть глупая смерть Буслаева, в которой наглядно видно, что такое отсутствие чувства меры. Ф. Юнгер подчеркивает:

Мера — это нечто соотносительное и соразмерное, то есть никто не может быть и оставаться мерой себя самого. Понятие меры предполагает отношение прообраза и его копии, и именно в этом и кроется действительность и значимость³.

Именно этот закон меры и нарушает Василий Буслаев постоянно. Это сближает его с классическими фигурами титанического типа — Сизифом и Танталом.

Сизиф и Тантал — люди титанического склада, которым уготована участь титанов, потому что они нарушают меру. В них проявляется не величие, так как в величии есть нечто для глаза, есть постижение соразмерности; оно утверждается только благодаря мере. Там, где этой меры нет, не может быть никакого величия, там нечего измерять. В отсутствии меры, которое характеризует Сизифа и Тантала, кроется похвальба и в то же время нечто тревожное, что делает их ненавистными в глазах богов. Пиндар рисует Тантала парящим в воздухе, тогда как над его головой висит скала, постоянно грозящая рухнуть. Такое наказание указывает на характер, который его заслуживает.

В человеке, не знающем меры, есть нечто незрелое. Эта незрелость не отпускает его, потому что его желание выходит за пределы достижимого. Когда такие люди начинают действовать, они кажутся самыми сильными и совершенно непобедимыми. Но потом они не попадают в цель и падают в пустоту, падают в подземные пространства.

Что происходит там, где боги уходят от человека, где они предоставляют его самому себе? Там, где они ускользают от него, где перестают при-

¹ Былины. С. 471 — 472.

² Юнгер Ф.Г. Греческие боги. С. 124.

³ Там же. С. 124 — 125.

нимать участие в его судьбе, так что эта судьба начинается и завершается без них, там всегда происходит одно и то же. Возвращается титаническое, которое начинает реально притязать на власть¹.

Титанизм Буслаева является ярко выраженным и совершенным. Это делает его классической фигурой из области Логоса Кибелы. Остается только выяснить истоки этого образа. Некоторые исследователи предполагают, что он имеет германские корни (особенность германского Логоса, как мы показали в другом месте, как раз и состоит в незаметном переходе героического архетипа, непрерывно сражающегося с титанами, на сторону самих титанов, в силу нарушения границ, свойственных божественному порядку²) и сближают его с аналогичным героем исландского эпоса — викингом Бусом³. Но нельзя полностью исключить и того, что этот образ имеет древние архаические корни, связанные с славянской или финно-угорской культурами. Кроме того, титанические элементы мы встречаем в следах сарматской традиции у осетин — в частности, в некоторых историях про героев Нартов⁴.

Аника-воин: перевернуть мир

Аналогичный титанизм, в отношении происхождения которого также нет никакой ясности, мы встречаем в легенде об Анике-воине (Онике-воине). Здесь речь идет уже о прямом богоборчестве. В одной из версий былина звучит так:

Жил-был Оника-воин,
Жил-был недолго, —
Жил триста тридцать единое лето.
И сколько он землей проеждял,
И много он землей разорял,
Божьи дома на дым спущал,
Божество-иконы на ладон.
И говорит он господу богу,
И говорит он рець похвальню,
Похвальню рець, господу противну:
— Кабы дал да мни-ка, господи,
С небеси во столби колецуюшко булатно,
Повернул бы я всю землю на синё небо,
А сине небо на сыру землю⁵.

В другой версии этот вызов Богу описывается несколько иначе.

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие боги. С. 123.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Брим В.А. Сочинения. Волгоград: Издательство ВГИПК, 2007.

⁴ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

⁵ Рыбников П.Н. Песни. Ч. 2. Народные былины. Старины и побывальщины. М.: Типография А. Семена, 1862. С. 255 — 256.

Жил-был Аника-Воин,
 Два ста лет и двадцать лет.
 Отживал он останное время.
 Он при пире при беседах похваляется,
 И при попах, и при дьяконах:
 «Я поеду, Аника Воин,
 В Иерусалим град,
 Весь Иерусалим град порублю,
 Весь в полон возьму!»¹

Желание перевернуть мир и уничтожить священный для христиан город Иерусалим звучит как прямой вызов божественному порядку. В ответ в одной версии былины Бог посылает две сумы переметные, которые Аника-воин не может сдвинуть с места, как ни старается. После этого он сталкивается с чудовищем.

Лежит тут цюдо цюдное,
 Лежит тут диво дивное:
 Руки-ноги лошадины,
 А голова лежит звериная,
 И туша целовецеца².

Аника-воин спрашивает:

— Что же ты лежишь, цюдо цюдное?
 Али ты цюдилиця есть прецюдная,
 Али ты поляк есть, поленской сын,
 Али ты полениця удалая? —
 — А не цюдо есть я цюдное,
 Не цюдилиця есть прецюдная,
 Не поляк, не поленский сын,
 Не полениця я есть удалая:
 Оника воин, я есть Смерть скорая,
 Скорая есть Смерть, скоропостижная³.

И как Аника-воин ни пытается сопротивляться с помощью подкупа или силы оружия, Смерть легко справляется со своим делом и убивает горделивого воина, который при всей своей мощи оказывается бессильным перед Богом и судьбой. Жалкий конец — логический результат титанизма.

Возможно, история про Анику-воина имеет довольно недавнее происхождение и иллюстрирует христианский тезис о тщете и гибельности гордыни, но сам гештальт вполне соответствует именно Логосу Кибелы.

¹ Киреевский П.В. Песни. М.: Типография А. Семена, 1862. С. 115.

² Рыбников П.Н. Песни. Ч. 2. Народные былины. Старины и побывальщины. С. 257.

³ Там же.

Последний жест русских богатырей

Еще один титанический мотив мы встречаем в былине «С каких пор перевелись богатыри на святой Руси»¹. После того как русские богатыри побеждают огромное татарское войнство, у них возникает чувство своей непобедимости. В состоянии эйфории от блистательной победы богатыри начинают произносить похвалы:

И стали витязи похваляться:
Не намахалися наши могутные плечи,
Не уходились наши добрые кони,
Не притупились мечи наши булатные!²

Но фатальную фразу, в которой легко читается титанический ўбрыс, произносит Алеша Попович.

И говорит Алеша Попович млад:
Подавай нам силу нездешнюю,
Мы и с тою силою справимся!³

Как и в сюжете об Анике-воине подобное высказывание означает прямой вызов Богу, поскольку под «нездешней силой» понимается Непобедимое войнство.

Как промолвил он слово неразумное,
Так и явились двое воителей
И крикнули они громким голосом:
А давайте с нами, витязи, бой держать!
Не глядите, что нас двое, а вас семеро. —
Не узнали витязи воителей.
Разгорелся Алеша Попович на их слова,
Поднял он коня борзого,
Налетел на воителей
И разрубил их пополам со всего плеча, —
Стало четверо — и живы все.
Налетел на них Добрыня-молодец,
Разрубил их пополам со всего плеча, —
Стало восьмеро — и живы все.
Налетел на них Илья Муромец,
Разрубил их пополам со всего плеча, —
Стало вдвое более — и живы все.
Налетел на них Илья Муромец,
Разрубил их пополам со всего плеча, —
Стало вдвое более — и живы все.

¹ Киреевский П.В. Песни. С. 108.

² Там же. С. 113.

³ Там же.

Бросились на силу все витязи,
Стали они силу колоть-рубить, —
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет.
Не столько витязи рубят,
Сколько добрые кони их топчут, —
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет¹.

То, что происходит с разрубленными телами «нездешних воинов», показывает, что битва перешла на иной план, где богатырская сила уже не является решающим аргументом. Небесное воинство (хотя и невидимо) было на стороне русских богатырей в их битве с земными врагами, олицетворяющими к тому же темную сторону бытия («чужих», «поганых» и т. д.). Но когда богатыри приписали победу *только* себе и, логически продолжая логику гордыни, бросили вызов «небесным силам», они столкнулись с тем, что было выше их возможностей. Восстав на свою небесную — аполлоническую — опору, они и сами на сей раз оказались в роли титанов и темных сил².

Далее следует трагическая концовка: русские богатыри превращаются в камни:

Бились витязи три дня,
Бились три часа, три минуточки, —
Намахались их плечи могутные,
Уходились кони их добрые,
Притупились мечи их булатные.
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет.
Испугались могучие витязи,
Побежали в каменные горы,
В темные пещеры.
Как подбежит витязь к горе,
Так и окаменеет;
Как подбежит другой,
Так и окаменеет;
Как подбежит третий,
Так и окаменеет.
С тех-то пор и перевелись витязи на Святой Руси³.

Это превращение богатырей в камни снова чрезвычайно напоминает осетинские предания о Нартах и отражает общий сценарий титанизма.

¹ Киреевский П.В. Песни. С. 113–114.

² Именно эта структура во многом предопределяет трагический аспект германского исторического материала. Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Киреевский П.В. Песни. С. 114–115.

В целом подобные темы не свойственны русскому богатырскому эпосу, но в любом случае независимо от того, насколько древними являются эти сюжеты, их ноологическое содержание относится к самым глубинным пластам русской идентичности — к Логосу Кибелы. С учетом погребальных ритуальных плачей, некоторых зловещих образов русских легенд и былин, фигур Змея и аналогичных ему чудовищ (например, Кощея Бессмертного) и особенно принципиального гештальта Бабы-Яги, гипохтонической «Госпожи мира», можно составить себе представление об архетипах и образах Логоса Кибелы в русской традиции. Все эти образы отражают структуру мысли, построенную на основании мистического ноктурна или абсолютизации обратной интенциональности. *Тотальный объект* (чистое наличие, В Шеллинга) в гештальте Кибелы или персонажей из ее окружения (прежде всего Змея) утверждает себя как онтологическую и гносеологическую доминанту, что выражается в гипнозе Великой Матери или в агрессивно концентрированной хтонической мощи богатырского титанизма. Человек в таком контексте *объективируется*, становится простым проводником наличия, отражением движения материальных стихий или темных желаний, подчас сопряженных с колоссальной концентрацией сил.

Элементы Логоса Кибелы присутствуют в русской народной традиции, но до какого-то времени остаются на ее периферии. И несмотря на то что по сравнению с Логосом Аполлона и Логосом Диониса эти мотивы, сюжеты и гештальты обозначены смутно и эпизодически, в них можно угадать глубинную и надежно укрощенную аполлоническим и дионисийским началами, но все же живую и зловещую стихию Подземной Руси.

Глава 36. Диалектика Титина как гештальта русского археомодерна

Жертвы Кибелы

Динамику трансформации структур крестьянского мировоззрения в контексте ноологических сдвигов проследить довольно трудно. В силу общих наблюдений можно утверждать, что в древнейшую эпоху славянской истории, последующую за Трипольской культурой, когда собственно и формировалась индоевропейская культурно-лингвистическая славянская (или балто-славянская) общность, Логос Диониса постепенно укреплялся и в целом *доминировал* над Логосом Кибелы. Об обратной доминации Логоса Кибелы, то есть собственно о «славянском матриархате» (Э. Гаспарини), не сохранилось никаких прямых сведений, кроме отдельных мифологических следов, глубоко интегрированных в солярный индоевропейский патриархат уже на первых стадиях формирования славянства как такового. Можно предположить, что на самых ранних этапах этого процесса Логос Кибелы был сильнее, но еще за несколько тысячелетий до первого упоминания о славянах, Логос Диониса уже полностью и прочно утвердился в качестве основополагающего и продолжал оставаться в этом положении вплоть до последних веков русской истории. Поэтому, будучи корневыми и дославянскими уровнями самых глубинных пластов славянского бессознательного, мотивы Кибелы появляются в русском народе совсем недавно — строго совпадая по времени с периодом модернизации и вестернизации и во многом являясь ответом на это явление. Русское крестьянство в своей сути на протяжении всей своей «истории» оставалось преимущественно *дионисийским*, причем индоевропейское измерение, а затем государственность и православие привносили в этот дионисийский комплекс существенный аполлонический элемент. Лишь тогда, когда само государство и отчасти Церковь резко сдвинулись в сторону европейского Модерна, где доминантой является именно Логос Кибелы, пробуждение кибелических мотивов — как ответное движение — стало давать о себе знать и в самом русском народе. При этом трудно сказать, как в народе (крестьянстве) складывался ноологический баланс до XVII века, поскольку мы имеем об этом слишком мало достоверной и систематизированной информации. Можно предположить, что и здесь тенденции в сторону Логоса Кибелы нарастали, выйдя на поверхность в моменты государственных потрясений — от Смутного времени до раскола и Петровских реформ, но эта гипотеза требует тщательной проверки, поскольку на данный момент у нас нет достаточных оснований ни для того, чтобы это утверждать, ни

для того, чтобы это опровергнуть. Скорее складывается впечатление, что народ тяготел к неизменному воспроизводству Логоса Диониса и русской феноменологии до того момента, пока государство и аристократия оставляли для этого хотя бы какие-то возможности, и вышел из этого состояния лишь под решительными ударами сверху — в частности, через закрепощение крестьян и дворянские реформы, сопровождавшиеся вестернизацией и модернизацией. Если это так, то глубинное измерение Логоса Кибелы было разбужено именно государством, причем искусственно и брутально, сопровождаясь сломом устойчивых структур цивилизации Деметры с преобладавшим в ней Логосом Диониса. Так, обнаружение гипохтонического пласта русской идентичности происходило, скорее всего, не естественно и постепенно, но довольно внезапно и исключительно под внешним (для народа) давлением. Это представляется наиболее правдоподобным и вероятным, хотя однозначно утверждать этого мы все же не можем, и нельзя исключить, что определенные кибелические процессы протекали в глубине русского народа по автономной логике еще до переломного и катастрофического XVII века.

В любом случае титанический элемент актуализуется в русской народной культуре именно в XVII веке и изначально воспринимается как эсхатологическая катастрофа. Явление Титана происходит не в глубине народа, а в российском государстве — в лице царей-антихристов. Для старообрядцев в какой-то момент именно государство и официальная «никонианская» Церковь становятся зримым выражением «Титина», то есть гештальта подземного кибелического могущества. При этом не народ рождает «Антихриста» из самого себя — он приходит «сверху», от государства и одновременно «извне» — с еретического и отпавшего от православной традиции Запада. Таким отчужденно-государственным и западническим остается Логос Кибелы в глазах народа в первые эпохи русского археомодерна — с XVII по начало XIX века, и лишь в XIX веке Логос Кибелы — вместе с «научной картиной мира» и основами европейской философии Нового времени, принятыми вначале дворянской элитой — начинает проникать в народные слои.

В XVII и XVIII веках Титин — это фигура Другого для русского народа. Сам народ мыслит себя как жертва Титина. Отсюда зловещие образы старообрядческой литературы, описывающие патриарха Никона, Алексея Михайловича и особенно Петра Первого как фигуры Антихриста. В текстах крайних старообрядцев — таких как яркая фигура предводителя страннического согласия Евфимия¹ — именно российское государство — Церковь, царь и дворянство — обретают черты подземного мира. Ад стал русской действительностью, а русский народ в такой ситуации оказывается в роли жертвы Кибелы и последним мученическим

¹ Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996.

свидетелем заключительного акта эсхатологической драмы. В XVII – XVIII веках Кибела — это *другое* и чуждое для русского народа начало.

Эсхатология скопцов

Реакция на апостасию государства и явление Титина, в свою очередь, *дестабилизирует структуры народной идентичности*. Дионисийский комплекс крестьянской культуры разламывается, утрачивает свою совершенную и неизменную цикличность. *Мистерия переходит в историю, что делает ее проблематичной*¹. То линейное время, от которого русское крестьянство старательно уходило на протяжении многих веков, все же наступает его и заставляет вступать в свою необратимую поступательную стихию. На первых этапах это осознается как катастрофа, и сама природа линейного времени мыслится как конец времен, поскольку в дионисийской парадигме подлинное онтологическое время может быть только циклическим. Когда цикл размыкается, само время упраздняется; линейное время — это и есть конец времен, чистая эсхатология.

Отсюда вытекает особость и русского старообрядчества, и русско-го сектантства (прежде всего хлыстовства и скопчества). Будучи в своем ядре концентрированным выражением русского крестьянства, этот народный протест воплощает в себе *проблематичный дионисизм*, в котором мистерияльный годовой круг разомкнут. Следовательно, и здесь происходит трансформация идентичности, и хотя изначальная структура народного протеста против вестернизации и модернизации направлена против Логоса Кибелы, идентифицируемого в государстве, сама актуализация гештальта Титина, резкий рост его веса и его онтологического объема аффекутирует сам народный субъект, выведенный из равновесия и отчасти надломленный. Если у старообрядцев это проявляется во все более акцентированном гностическом дуализме, то у хлыстов — в геретеродоксальной экзатичности. Причем и то и другое окрашено в ярко выраженные эсхатологические тона. Старообрядческая эсхатология глубоко пессимистична и представляет российскую действительность как «наступивший ад», в котором остается только вопреки всему сохранять устои прежнего — дораскольного (по сути, крестьянско-циклического, дионисийского) — времени. Эсхатология хлыстов и скопцов, напротив, ожидает скорого *переворота* онтологических пропорций и своего рода возвращения дионисийской сакральности, которая должна наступить вслед за крушением или внутренним преобразованием государства.

Мельников-Печерский так описывает основные моменты этой еретической — отчасти миллениаристской — эсхатологии.

Скоро, думают хлысты и скопцы, наступит время торжества людей божьих. Раздастся глас архангела, воскликнет к людям божьим христос Иван Тимофеевич Суслов.

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

Вслед за гласом его раздастся «труба божья». Величиной та труба от земли до седьмого неба, затрубит в нее сам господь саваоф, Данила Филиппович. И снидет с кругов небесных на дольные небеса — в восточный сонм людей божьих — отец-искупитель иркутский Петр Федорович¹. И все жители дольных небес, то есть «мертвии о Христе» (хлысты и скопцы), еще не достигшие на земле таинственного воскресения, в это время воскреснут. Тогда дольные небеса, теперь нами видимые и собственно для жилища «мертвых о Христе» созданные, как более не нужные, распадутся, над землей же явится «небо ново», и сама земля обновится, и пойдет отец-искупитель с умершими о Христе и теперь воскресшими от восток солнца до запада и навстречу ему, по воздуху, на облаках полетят все хлысты и скопцы, еще в живых на земле оставшиеся. И придет отец-искупитель в Москву и зазвонит в царь-колокол. По этому «третьему гласу» пойдут с отцом-искупителем в Петербург люди полки полками, а с небес слетит вся сила небесная, то есть все в земной жизни таинственно-воскресшие. И сядет сила небесная кругом отца-искупителя, и каждый ангел начнет судить корабль, в котором, живши на земле, был кормщиком. Затем начнется общий страшный суд над всеми мертвыми о Адаме, то есть не хлыстами и не скопцами, после чего настанет блаженное царство людей божьих: «пройдут беды, и долготерпение соберется, суд же един пребудет, истина станет, и вера возможет, и дело последовати будет, и мзда покажется, и правды воспрянут, и неправды не возобладают»².

Следует обратить внимание на то, что скопчество как отдельная линия, сложившаяся в хлыстовском движении, в отличие от чисто дионисийского хлыстовства содержит в себе ряд глубинно-архаических тем, уходящих корнями в слои палеоевропейского матриархата. Намеки на это можно увидеть и в роли хлыстовских «богородиц» или «кормщиц» хлыстовских кораблей, но самым ярким проявлением этого становится сам обряд ритуальной кастрации («убеления») — постановки «великой печати», что считалось финальным аккордом победы над плотью, отсылая напрямую к обрядам из цикла Кибелы³, к прадионисийству⁴ и культам Великой Матери⁵.

Явление скопчества имеет огромное значение для корректного понимания тех ноологических сдвигов, которые происходят в русском народе по мере модернизации и вестернизации государства. Если старообрядцы смещают центр проблематичного дионисийства (то есть расколотой, выведенной из состояния устойчивого равновесия цивилизации Деметры) к радикализованной — гностико-дуалистической — модели

¹ Речь идет об основателе скопчества Кондратии Селиванове.

² Мельников-Печерский П.И. Белые голуби. С. 326.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

⁴ Иванов В. Дионис и прадионисийство.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

с доминацией Логоса Аполлона (отстаивание дораскольного московского православия — прежде всего в его иосифлянской версии), то скопцы как крайняя форма, развившаяся внутри хлыстовства, напротив, сближаются с Логосом Кибелы. Однако это сближение представляет собой довольно своеобразное явление, поскольку едва ли может быть прямым продолжением древнейших архаических матриархальных тенденций, равно как и проекцией европеизации государства. Русское скопчество это нечто особое, поскольку, с одной стороны, оно распространяется как раз среди простого народа и часто именно в крестьянской среде, а с другой, ноологически резонирует с общей тенденцией государства на модернизацию. Это явление важно именно потому, что здесь гештальт Титина, бывший и для староверов, и для ранних хлыстов и хлыстовства в целом, внешним, чуждым и враждебным, связанным с Другим, тонко перетекает в скопчестве *внутрь* самого народа, пробуждая там спящие, подавленные и давно укрощенные гипохтонические архетипы. В каком-то смысле эти тенденции можно соотнести с трансформациями героического начала в былинах о конце русских богатырей, когда их могущество и сила постепенно приобретают богоборческий характер. Выступая против врагов Руси, собирательно приобретающих облик «армий ада», сами богатыри, увлеченные своим успехом и своими победами, переходят черту и *оказываются в положении титанов*. Так и скопцы, стремящиеся вернуться в крестьянский духовный рай из-под гнета отчужденной государственности, в какой-то момент оказываются в той же ноологической зоне, что и романовский археомодерн. Как мы неоднократно отмечали, проект Алексея Елянского является уникальным, но чрезвычайно важным случаем, когда между титаническим государством и народным скопчеством осуществляется попытка своего рода концептуального и даже институционального синтеза.

Отсюда и зловещий характер скопческой идеологии, провозглашающей приход «Оскопителя».

От скопцов к большевизму

В скопчестве и некоторых других радикальных русских сектах, чаще всего сходных с европейским протестантизмом или испытывших на себе его влияние (духоборы, молокане, субботники, прыгуны и т. д.), происходит важнейшее, с точки зрения ноологии, событие — проникновение гештальта Титина внутрь самого народа. Этот процесс в полной мере начинается в XIX веке и во многом определяет природу и логику его Ноомахии. По мере расширения области народного просвещения, с одной стороны, происходит подъем Логоса Диониса, и народный субъект все яснее проступает в общем контексте русской культуры, находя свое выражение в литературе, поэзии, музыке, искусстве и в философии, а с другой, на периферии этого процесса начинается завязь иного явления — *подъем на поверхность гипохтонических пластов русского на-*

родного бессознательного под воздействием кибелического измерения самого европейского научного мировоззрения Нового времени. Проецируя свой Логос на русское общество в целом в контексте разночинской культуры, выходцы из крестьянской среды и простонародья усиливают влияние Логоса Диониса. Но эта же среда становится той областью, где материалистические, либеральные, атеистические и демократические идеи вступают во взаимодействие со спящими могуществами древнего матриархата, пробуждаемыми к титанической жизни. Скопчество представляет религиозно-архаическую версию этого явления, тогда как широкое распространение материализма, имманентизма, секулярности и особенно социалистических и коммунистических идей ведет к новым формам русской Кибелы, предельным выражением которой становится русская социал-демократия, впечатляюще описанная в «Бесах» Достоевского. Так, постепенно сам гештальт Титина раздваивается. С одной стороны, он в духе старообрядческой (и отчасти хлыстовской) оптики опознается в лице все более отчуждающегося, европеизированного дворянского государства, а с другой — проникает в народную среду и становится ноологическим полюсом революционной демократии и особенно марксистских кружков, ставящих в центре своего внимания городской промышленный пролетариат — то есть «класс титанов». Так сектантский «Оскопитель» и социал-демократический «пролетарий» (две версии «простонародного Титина») бросают вызов вестернизированной и в значительной мере десакрализованной монархии. Так формируется конфликтная модель двух полюсов, оба из которых отмечены Логосом Кибелы:

- отчужденная дворянская государственность и
- народно-революционное движение, где под влиянием того же западничества, что привело к титаническому перерождению монархии, произошла аналогичная ноологическая трансформация субъекта.

Против кибелического монархизма восстали кибелические же массы, причем эта полярность в равной мере была далека и от Логоса Аполлона, классического для русского историала в его государственном и церковном измерении, и от Логоса Диониса, органичного для подавляющего большинства русского крестьянства.

Так Титин, раздвоившись, оказался, в свою очередь, парадигмальным гештальтом русского археомодерна, что и стало контекстом событий 1917 года — как в Февральской, так и в Октябрьской революции.

Глава 37. Демоны русской культуры

Там, где нет богов, там есть титаны

В XIX веке мы видим в русской культуре первое появление темы *демонизма*. Гештальт Титина дает о себе знать, постепенно занимая в литературе и искусстве все больше места. В некоторых случаях проступание Логоса Кибелы сопутствует общему вниманию к Логосу Диониса, и смешение между этими двумя Логосами, как мы видели, было характерно для русской культуры в целом, что в полной мере сохранялось и в Серебряном веке. Лишь у Флоренского мы встречаем подход к трем Логосам, когда он строго выделяет титанизм как самостоятельную — не дионисийскую — категорию. Это смешение в целом объяснимо тем, что значение Логоса Диониса возрастает по мере постепенного отступления Логоса Аполлона, и если логически продолжить это отступление в том же направлении, то в пределе мы обнаружим как раз Логос Кибелы. Здесь снова можно вспомнить слова Фридриха Георга Юнгера:

Там, где нет богов, там есть титаны¹.

Отсюда вытекает логически, что погашение аполлонической солярности, характерное и для государства, и для религии, выводит на первый план *могущества Ночи*, где Дионис представляет собой промежуточную зону сумерек, зафиксировать в которой сознание трудно, особенно если учесть постепенную эрозию структур сакрального крестьянского бытия и комплекса народного христианства под влиянием крайнего крепостничества в сочетании с дворянской модернизацией и вестернизацией. Так в разночинской культуре постепенно образовалось пространство, где дионисийские мотивы *незаметно* переходили в кибелические. В каком-то смысле такая же размытая грань в сфере русских сект существовала между хлыстовством и скопчеством.

Мы уже сталкивались с демоническими сюжетами у различных авторов русского Золотого века и периода расцвета классической русской литературы: с определенными сторонами маленького человека Пушкина, с крестьянской и особенно городской демонологией Гоголя (от персонажей «Вечеров на хуторе близ Диканьки» до мотивов «Петербургских повестей» со ставшим вампиром, похищающим шинели Акакием Акакиевичем, антропологическая галерея одержимых революционеров в «Бесах» Достоевского и т. д. Эти образы и линии открываются у русских классиков по мере того, как они все глубже погружаются в стихию народного мировоззрения, подчас достигая его последних глубин.

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие боги. С. 123.

Но здесь следует обратить внимание на то, что с точки зрения официальной — государственной — идеологии к сфере «демонического» относится все то, что отклоняется от чисто вертикального аполлонизма и его эксклюзивитских установок. Поэтому вся область народного мировоззрения в целом считается довольно сомнительной зоной, если не откровенно «языческой», то по крайней мере, не в полном смысле слова «христианской», если под «христианством» понимать именно официальную государственную Церковь. Следовательно, обращение к народному сознанию и его архетипам и фигурам заведомо выглядит как «спуск под Землю» со всеми соответствующими этому коннотациями и рисками. Все народное в целом в глазах государственного Логоса несколько подозрительно, что и предопределяет заведомо его интерпретацию. Когда русские литераторы обращаются к народу, они уже тем самым выходят несколько за рамки официальных нормативов, открывая дорогу тому, что ранее подвергалось эксклюзии и цензуре. В большинстве случаев открытие бытия народа означает обнаружение Логоса Диониса со всеми его диалектическими антиномиями, но в редких случаях речь может идти и об отдельных элементах Логоса Кибелы. Гоголевские образы из жизни малороссийских крестьян и бурсаков — это прежде всего эпифания дионисийской сакральности, но в контексте этой сакральности и ее нозмических субъектов легко можно столкнуться и с гипохтоническими матриархальными и титаническими фигурами и архетипами. Это замечание заставляет проводить более тщательные разграничения при анализе *русской демонической культуры*, где в одном и том же пространстве может происходить наложение двух Логосов — Логоса Диониса и Логоса Кибелы, смешение которых полностью гомологично смешению дионисийства с прадионисийством у Вяч. Иванова.

Михаил Лермонтов: и демон видел...

Впервые в русской литературе фигура дьявола посвящает отдельные произведения Михаил Юрьевич Лермонтов (1814 — 1841).

Этот образ в европейской литературе был объектом постоянного внимания романтиков, а позднее декадентов. Но в русской культуре именно Лермонтов поставил его в центре внимания, посвятив ему ряд стихов и поэм («Азраил»¹, «Ангел смерти»² и самую совершенную из них — «Демон»³). Уникальность трактовки фигуры демона Лермонтовым состоит в том, что он описывает его не извне, как имеет место в классической христианской литературе, подчеркивающей ужас и отталкивающие черты дьявола, приходящего соблазнять христиан, но *изнутри*. Лермонтов пытается проникнуть в глубину «демонической субъектности», поскольку

¹ Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. СПб.: Издательство Пушкинского дома, 2014. С. 106 — 112.

² Там же. С. 113 — 127.

³ Там же. С. 391 — 422.

ку справедливо видит в парадигме европейского Модерна фундаментальное богоборческое начало. Демон в контексте Модерна — это масштабирование именно человеческой личности, оказавшейся в ситуации, когда Богу брошен вызов. Человек Нового времени, утративший веру отцов и подвергший все глубокому скепсису, оказался на путях древнего дьявола, повторяя за ним структуру его восстания. Отсюда и тема любви ангела к человеческой женщине, повторяющаяся у Лермонтова в «Азраиле», «Ангеле смерти» и «Демоне». Согласно Библии, падшие ангелы (названные «Сынами Божиими» *בְּנֵי מִיְהוּאֵל*) сошли на землю, пленившись красотой земных женщин:

Когда люди начали	И бысть егда начаша	καὶ ἐγένετο ἡνίκα
умножаться на земле	человѣцы мнози бывати	ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι
и родились у них доче-	на земли, и дочери роди-	πολλοὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς
ри,	шася имъ:	καὶ θυγατέρες ἐγενήθησαν
тогда сыны Божии	видѣвше же сынове	αὐτοῖς.
увидели дочерей челове-	Божіи дщери человеѣчи,	ιδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ
ческих, что они красивы,	яко добры суть, пояша	θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν
и брали их себе в жены,	себѣ жены отвсѣхъ, яже	ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν
какую кто избрал ¹ .	избраша.	ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας
		ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο

Подробнее этот сюжет и история родившихся от таких браков между ангелами и земными женщинами исполинов рассматриваются в апокрифической «Книге Еноха»². Именно *любовь к женщине* является в причинной падения ангелов («сынов Божиих») в Библии, и единственным утешением в десакрализованном бытии европейского человека эпохи Модерна³. В романтизме эта десакрализация осмысливается в пессимистических и ностальгических тонах, а тематика любви помещается в контекст демонической культуры. Поэтому «демон» и есть главный лирический герой Лермонтова, который открывает внутренний мир inferнальной субъектности, *общей* для падшего ангела и человека Нового времени.

Главной особенностью демона Лермонтова является холодное безразличие:

И дик и чуден был вокруг
 Весь божий мир; но гордый дух
 Презрительным окинул оком
 Творенье бога своего,
 И на челе его высоком
 Не отразилось ничего⁴.

¹ Книга Бытия. Гл. 6: 1 — 2.

² Книги Еноха. Тайны неба и земли. М.: ЭКСМО, 2003.

³ Кулиану Й.П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017; Rougemont D. de. L'Amour et l'Occident. P.: Plon, 1939.

⁴ Лермонтов М.Ю. Собр. соч. Т. 2. С. 392.

Но именно этим качеством в других произведениях наделены и человеческие герои Лермонтова — у них полностью отсутствует энтузиазм, и ничто не способно растопить их ледяного отчуждения. Ничего, кроме женщины. Так, у Лермонтова доминируют две главные фигуры — *дьявол и женщина*, определяющие топологию его основополагающей семантики. В мире, откуда исчезает вера и священное измерение, остается *холод*, который способна несколько оттенить лишь страсть.

В адыгской мифологии, с которой Лермонтов, служившийся на Кавказе и тщательно собиравший предания и легенды кавказских народов, возможно, был знаком, существует чрезвычайно архаическая фигура божества «Тха птиц», который воплощает в себе злое начало и описан как парящий над долинами и горами Кавказа темный дух¹. Демон Лермонтова, также парящий над Кавказом, во многом напоминает это темное божество адыгов.

В своем безучастном полете демон видит грузинскую красавицу Тамару. Его *взгляд*, упавший на нее, становится началом фатальной драмы, воспроизводящей сценарий падения «сынов Божиих» в Библии и «Книге Еноха». Лермонтов описывает то движение ума, которое происходит внутри демонического присутствия.

И Демон видел... На мгновенье
Неизъяснимое волненье
В себе почувствовал он вдруг,
Немой души его пустыню
Наполнил благодатный звук —
И вновь постигнул он святыню
Любви, добра и красоты!
И долго сладостной картиной
Он любовался — и мечты
О прежнем счастье цепью длинной,
Как будто за звездой звезда,
Пред ним катились тогда.
Прикованный незримой силой,
Он с новой грустью стал знаком;
В нем чувство вдруг заговорило
Родным когда-то языком.
То был ли признак возрожденья?
Он слов коварных искушенья
Найти в уме своем не мог...
Забуть? — забвенья не дал бог:
Да он и не взял бы забвенья!..²

¹ Кугаева З.Ж. К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции. Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Пятигорск: Пятигорский государственный лингвистический университет, 2006.

² Лермонтов М.Ю. Собр. соч. Т. 2. С. 395 — 396.

Когда чувство Любви касается сердца Демона, этот луч дает надежду на апокатастасис. Красота грузинки Тамары пробуждает в нем память о том состоянии, которое было присуще ему *до* богоборческого восстания. И именно это великое возвращение видится ему в облике земной женщины. Однако такой возврат в высшей степени проблематичен, и демон скорее погубит человека, чем спасется через него.

Демон делает так, что жених Тамары гибнет. В виде тихого голоса является он убитой горем Тамаре и обещает заменить утрату своим собственным присутствием. Так в славянских сказках одинокую женщину посещает по ночам огненный Змей, метеор или вихрь. Демон шепчет Тамаре:

Лишь только месяц золотой
Из-за горы тихонько встанет
И на тебя украдкой взглянет, —
К тебе я стану прилетать;
Гостить я буду до денницы
И на шелковые ресницы
Сны золотые навевать...¹

Лермонтов описывает явление демона Тамаре.

Пришлец туманный и немой,
Красой блистая неземной,
К ее склонился изголовью;
И взор его с такой любовью,
Так грустно на нее смотрел,
Как будто он об ней жалел.
То не был ангел-небожитель,
Ее божественный хранитель:
Венец из радужных лучей
Не украшал его кудрей.
То не был ада дух ужасный,
Порочный мученик — о нет!
Он был похож на вечер ясный:
Ни день, ни ночь, — ни мрак, ни свет!..²

Здесь важно, что демон в романтизме, в демонической культуре и у Лермонтова мыслится отличным не только от небесных ангелов, но в то же время и от жителей Преисподней. Это скорее *промежуточный дух* (как «Азраил» и «Ангел смерти» в других поэмах Лермонтова). Такой демон не то же самое, что дьявол или сатана. Он скорее именно человек, но только человек Модерна, человек в его абсолютном и ничем не ограниченном смысле, он — холодный субъект. Эта промежуточность — «ни

¹ Лермонтов М.Ю. Собр. соч., Т. 2. С. 401.

² Там же. С. 402.

мрак, ни свет» — и составляет тайну его идентичности. От ангела его отличает отсутствие веры и восхищения всемогуществом Бога, а от дьявола — способность к Любви, которой дьявол не знает.

Уже затронутая сверхъестественным чувством Тамара удаляется в монастырь. Тут-то Демон и настигает по-настоящему свою возлюбленную, отбивая на сей раз ее не у земного жениха, а у самого Христа. Любовь демона оказывается разделенной — Тамара идет ей навстречу, жертвуя жизнью, душой и спасением.

Тоской и трепетом полна,
Тамара часто у окна
Сидит в раздумье одиноком
И смотрит вдаль прилежным оком,
И целый день, вздыхая, ждет...
Ей кто-то шепчет: он придет!
Недаром сны ее ласкали,
Недаром он являлся ей,
С глазами, полными печали,
И чудной нежностью речей.
Уж много дней она томится,
Сама не зная почему;
Святым захочет ли молиться —
А сердце молится ему;
Утомлена борьбой всегдашней,
Склонится ли на ложе сна:
Подушка жжет, ей душно, страшно,
И вся, вскочив, дрожит она;
Пылают грудь ее и плечи,
Нет сил дышать, туман в очах,
Объятая жадно ищут встречи,
Лобзанья тают на устах...¹

Однако Тамара не просто *соблазнена* Демоном. В ее любви есть *не-что большее*, чем зажженная падшим духом страсть. И это пронзительно ощущает сам Демон. В какой-то момент он, ясно осознав губительность таких отношений с монахиней Тамарой, подходит к порогу раскаяния. Истинная Любовь трансформирует его природу, растопляя лед безразличия и отстраненности. Так, вначале личностная любовь парящего ума грозит загореться божественным пламенем. Демон *плачет*.

Тоску любви, ее волнение
Постигнул Демон в первый раз;
Он хочет в страхе удалиться...
Его крыло не шевелится!

¹ Лермонтов М.Ю. Собр. соч. Т. 2. С. 405.

И, чудо! из померкших глаз
Слеза тяжелая катится...
Поныне возле кельи той
Насквозь прожженный виден камень
Слезою жаркою, как пламень,
Нечеловеческой слезой!..¹

При этом Демон сохраняет свою природу даже в Любви. Он разделен и разорван между собой и Тамарой. Исповедь Демона у Лермонтова представляет собой вершину не только демонической культуры и поэзии, но и глубинное проникновение в теологические аспекты апокатастасиса.

Я тот, которому внимала
Ты в полуночной тишине,
Чья мысль душе твоей шептала,
Чью грусть ты смутно отгадала,
Чей образ видела во сне.
Я тот, чей взор надежду губит;
Я тот, кого никто не любит;
Я бич рабов моих земных,
Я царь познания и свободы,
Я враг небес, я зло природы,
И, видишь, — я у ног твоих!
Тебе принес я в умиленье
Молитву тихую любви,
Земное первое мученье
И слезы первые мои.
О! выслушай — из сожаленья!
Меня добру и небесам
Ты возратить могла бы словом.
Твоей любви святым покровом
Одетый, я предстал бы там,
Как новый ангел в блеске новом;
О! только выслушай, молю, —
Я раб твой, — я тебя люблю!
Лишь только я тебя увидел —
И тайно вдруг возненавидел
Бессмертие и власть мою.
Я позавидовал невольно
Неполной радости земной;
Не жить, как ты, мне стало больно,
И страшно — розно жить с тобой.
В бескровном сердце луч нежданный
Опять затеплился живей,

¹ Лермонтов М.Ю. Собр. соч. Т. 2. С. 406 – 407.

И грусть на дне старинной раны
Зашевелилася, как змей.
Что без тебя мне эта вечность?
Моих владений бесконечность?
Пустые звучные слова,
Обширный храм — без божества!¹

Тот, кого никто не любит и кто не умеет любить, вопреки всему пронзен осю Любви. И здесь как раз Лермонтов поднимает опасную тему «спасения дьявола», вытекающую из платонизма, не подвергшегося христианской догматической цензуре и отраженного в учении Оригена (ок. 185 — ок. 254), отвергнутом Церковью:

Меня добру и небесам
Ты возратить могла бы словом².

И далее:

Хочу я с небом примириться,
Хочу любить, хочу молиться,
Хочу я веровать добру³.

Глубина речи Демона не оставляет сомнения в его искренности. И Тамара отвечает ему тем же — не поддается соблазну, но идет на мученический подвиг во имя великой Любви. Объятия Демона убивают Тамару, но Лермонтов неожиданно предлагает странный конец. Любовь не спасает Демона, который после кончины Тамары утрачивает свою онтологическую промежуточность и все же открывается как дух inferнальных глубин, но *она спасает Тамару*. Ее смерть становится путем на Небо, куда ее душу возносит небесный ангел. Холодный субъект Модерна не достигает спасения через Жену, а его любовь — при всей искренности — остается несовершенной. Однако трагическая любовь Тамары к Демону оказывается иной — столь глубинной, что *благодаря ей* она обретает рай. Когда на пути ангела, несущего душу Тамары к Богу, появляется Демон, ангел сообщает ему тайну божественного Промысла:

Узнай! давно ее мы ждали!
Ее душа была из тех,
Которых жизнь — одно мгновенье
Невыносимого мученья,
Недостигаемых утех:
Творец из лучшего эфира
Соткал живые струны их,
Они не созданы для мира,

¹ Лермонтов М.Ю. Собр. соч. Т. 2. С. 408 — 409.

² Там же. С. 409.

³ Там же. С. 414.

И мир был создан не для них!
Ценой жестокой искупила
Она сомнения свои...
Она страдала и любила —
И рай открылся для любви!¹

Это важнейший принцип демонической культуры: *спасением является Любовь*, но только доведенная до своего предела, превосходящая этот предел.

Возможно, сближение образа Демона с сатаной в конце поэмы Лермонтова — это дань классическому христианству, поскольку ранее его гештальт противопоставлялся как Небу, так и аду. Но в любом случае обреченность трагического холодного субъекта может быть излечена лишь таинством Любви, хотя в данном случае это остается лишь намерением Демона, бледнеющим перед великой и действенной силой подлинной Любви «дщери человеческой».

Герой поэмы Лермонтова, сам демон — двусмысленный образ, который может быть прочитан и дионисийски (тогда акцент падает на его промежуточность), и более прямолинейно — кибелически (в этом виде он предстает в последних строфах поэмы). Но в целом намеченная Лермонтовым демоническая культура постепенно движется именно в направлении Логоса Кибелы.

В другом стихотворении Лермонтова зловещий образ Кибелы появляется уже напрямую в тревожном видении:

Я видел сон: прохладный гаснул день,
От дома длинная ложилась тень,
Луна, взойдя на небе голубом,
Играла в стеклах радужным огнем;
Все было тихо как луна и ночь,
И ветер не мог дремоты превозмочь.
И на большом крыльце, меж двух колонн,
Я видел деву; как последний сон
Души, на небо призванной, она
Сидела тут пленительна, грустна;
Хоть, может быть, притворная печаль
Блестела в этом зоре, но едва ль.
Ее рука так трепетна была,
И грудь ее младая так тепла;
У ног ее (ребенок, может быть)
Сидел... ах! рано начал он любить,
Во цвете лет, с привязчивой душой.
Зачем ты здесь, страдалец молодой?
И он сидел и с страхом руку жал,

¹ Лермонтов М.Ю. Собр. соч. Т. 2. С. 423.

И глаз ее движенья провожал.
И не прочел он в них судьбы завет,
Мучение, заботы многих лет,
Болезнь души, потоки горьких слез,
Все, что оставил, все, что перенес;
И дорожил он взглядом тех очей,
Причиною погибели своей...¹

Здесь поэт созерцает саму Кибелу — «Деву между двух колонн», которая является причиной гибели героя. Это уже эпифания черной женственности как главного полюса демонической культуры. Кибела парализует волю мужского субъекта, подчиняя его своей власти. Здесь Любовь из пути к спасению становится формой десубъективирующей одержимости, фатальности². По логике обратного интенционального акта женский образ Великой Матери становится центром воли, ведущей того, кто попал под ее чары, к гибели. Здесь взгляд Кибелы становится более важным, чем зрение самого мужчины; он не просто повелевает, но *заменяет* собой его зрение. Отсюда прикованность внимания к «глаз ее движеньям». Это не гештальт Софии, это именно полюс Кибелы, подчиняющей себе ослабевший и испаряющийся патриархат. Так демоническая культура постепенно смещается в сторону гипохтонического измерения. Здесь видит не герой, но именно Кибела, и речь идет о том же видении, о котором Лермонтов упоминает в поэме — «и Демон видел...». Эти параллели показательны: при переходе к Логосу Кибелы траект настолько смещается в сторону нозмического субъекта, что доминирующим становится именно *его* взгляд как центр волевого импульса — полюс обратной интенциональности. Демон или Великая Мать невидимы, но в контексте парадигмы Кибелы они суть те, кто видят, то есть *истинный субъект*.

Иван Тургенев: русский народный нигилизм

В светской и секулярной версии аналогичный лермонтовскому Демону субъект описан в некоторых произведениях выдающегося русского писателя и одного из идеологов русского западничества Ивана Тургенева (1818 — 1883). В его программном произведении «Отцы и дети»³ холодный и отчужденный демонический субъект выступает уже не в роли падшего ангела теологических учений, но как обычный человек — Евгений Базаров. Тургенев, определяя взгляды и тип Базарова, использует термин «нигилист», чтобы подчеркнуть крайний скептицизм его воззрений. Базаров, как и Демон Лермонтова, не верит ни в Бога, ни в сакральность его творения. Он признает только позитивистскую науку, которая

¹ Лермонтов М.Ю. Собр. соч. Т. 1. С. 140.

² Кулиану И.П. Эрос и магия в эпоху Возрождения.

³ Тургенев И.С. Отцы и дети // Тургенев И.С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1954. С. 167 — 372.

разрушает «мифы» старой и изжитой, согласно ему, культуры. Базаров исповедует лишь утилитаризм, то есть, вслед за Иеремией Бенхамом¹, считает «истинной» лишь то, что полезно. Но при этом он доводит этот подход до логического предела, открыто провозглашая абсолютный приоритет чистого отрицания².

Тургенев приводит такой диалог между главными действующими лицами романа Аркадием Кирсановым, другом Базарова, представителями нового поколения — «детей», и отцом Аркадия Николаем Петровичем и дядей Павлом Петровичем, которые олицетворяют «отцов».

Павел Петрович взмахнул руками.

— Я вас не понимаю после этого. Вы оскорбляете русский народ. Я не понимаю, как можно не признавать принципов, правил! В силу чего же вы действуете?

— Я уже говорил вам, дядюшка, что мы не признаем авторитетов, — вмешался Аркадий.

— Мы действуем в силу того, что мы признаем полезным, — промолвил Базаров. — В теперешнее время полезнее всего отрицание — мы отрицаем.

— Всё?

— Всё.

— Как? не только искусство, поэзию... но и... страшно вымолвить...

— Всё, — с невыразимым спокойствием повторил Базаров³.

Стихия отрицания в случае Базарова утрачивает свою романтическую форму, но сам дух демона угадывается здесь недвусмысленно. Дьявол — дух отрицания. Базаров полностью следует за этим духом, только лишая его остатков — пусть глубоко извращенной, даже перевернутой — сакральности, все еще сохраняющейся в демонической культуре. Нигилисты являются носителями уже иной культуры — строго рационалистической, утилитарной и позитивистской, но продолжающей в то же время традицию «демона». Если сатанизм — это мифологический нигилизм, то материализм и позитивизм — это нигилизм научный⁴.

Важно, что Базаров у Тургенева описан как тип выходца из простого народа. Базаров, будучи модернистом и западником, вместе с тем представлен именно глубоко русским человеком. Классический русский либерал Павел Петрович Кирсанов обвиняет Базарова в том, что тот пре-

¹ Бенхам И. Введение в основания нравственности и законодательства.

² Позднее тему нигилизма в критике западноевропейского Модерна подробно развивали Ницше и Хайдеггер. В спекулятивном реализме наиболее последовательным выразителем нигилизма, стремящегося довести его до логического предела, провозглашая тотальный триумф ничто, является Рэй Брассье. *Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. L.: Palgrave macmillan, 2007.

³ Тургенев И.С. Отцы и дети. С. 213.

⁴ Можно выразить это соотношение и иначе: сатанизм = теологический материализм; материализм = научный сатанизм.

дает русское начало, состоящее в традиции, патриархальности и вере, а в ответ Базаров указывает на свою — еще большую! — русскость, то есть на принадлежность к крестьянскому сословию.

— Нет, вы не русский после всего, что вы сейчас сказали! Я вас за русского признать не могу.

— Мой дед землю пахал, — с надменной гордостью отвечал Базаров. — Спросите любого из ваших же мужиков, в ком из нас — в вас или во мне — он скорее признает соотечественника. Вы и говорить-то с ним не умеете.

— А вы говорите с ним и презираете его в то же время.

— Что ж, коли он заслуживает презрения! Вы порицаете мое направление, а кто вам сказал, что оно во мне случайно, что оно не вызвано тем самым народным духом, во имя которого вы так ратуете?

— Как же! Очень нужны нигилисты!

— Нужны ли они или нет — не нам решать¹.

Здесь Тургенев высказывает очень важную мысль: *нигилизм проник в глубину русского народа*. Это не просто дань западническим влияниям, хотя Базаров опирается в своем рационализме именно на европейский позитивизм и утилитаризм, но выражение определенного аспекта русской идентичности. Титин или демон оказываются в таком случае не только проекциями государства, обращенного к западноевропейскому Модерну и его научному материалистическому и позитивистскому мировоззрению, но пробуждением собственно русской Кибелы. Конечно, народный дух преимущественно является дионисийским, но Базаров не лжет, говоря о том, что в его собственной русской народной стихии для Логоса Кибелы находится определенная опора.

Спор «отцов» и «детей», по сути, оказывается как раз противостоянием между двумя полюсами русской Кибелы. Старшее поколение либералов защищает отчужденную западническую цивилизацию, а младшее — чисто разрушительный нигилизм. Но оба они, представляющие государство (аристократию) и народ, находятся в области отчужденно материалистического археомодерна.

Параллель с «Демоном» Лермонтова в лице его гуманизированной версии — нигилиста Базарова — продолжается и в том, что единственный раз, когда к Базарову закрадывается сомнение в своей правоте, сопряжен с чувством влюбленности в молодую вдову Анну Сергеевну Одинцову. Кроме холодной стихии безжизненной материи и нескончаемых анатомических опытов над лягушками, скрывающих под «научностью» нигилистический садизм², лишь чувство любви способно войти

¹ Тургенев И.С. Отцы и дети. С. 215.

² Negarestani R. Differential Cruelty: A Critique of Ontological Reason in Light of the Philosophy of Cruelty // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. Vol. 14. Num. 3. 2009; Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

в сердце Базарова. Но точно так же, как и демон Лермонтова, Базаров оказывается неспособным любить по-настоящему. Он не может спастись своей любовью. Впрочем, в «Отцах и детях» искренне любить не способна и Анна Сергеевна Одинцова, выбравшая душевный комфорт вместо трудного романа с нигилистом.

По сравнению с демонической культурой богооставленного романтического субъекта нигилистический позитивизм Базарова представляет собой еще один существенный шаг в сторону Логоса Кибелы. В «Отцах и детях» Титин уже основательно укрепился в разных слоях русского общества — и в *отцах*, и в *детях*, не способных более ни на глубокие чувства, ни на серьезную мысль, ни на горячую веру, ни на беззаветную любовь.

Русское общество стремительно *остывает*. Тургенев, будучи сторонником либерализма, с неприязнью отшатывается от агрессивного нигилизма, но будучи гениальным художником, вынужден признать бессилие стремительно ослабевающей аристократии, которая, даже сохраняя определенные этические и эстетические ориентиры и ценности, постепенно и необратимо утрачивает свой аполлонизм.

Так, демонизм и позитивизм ноологически встречаются в преддверии XX века, когда в России кибелическая идеология уже откровенно и полноценно восторжествует.

Михаил Салтыков-Щедрин: русское пустоутробие

Вырождение русского общества гротескно представлено в произведениях еще одного русского писателя Михаила Салтыкова-Щедрина (1826—1889). В произведениях Салтыкова-Щедрина гоголевская тема «мертвых душ» доведена до логического предела. Почти все герои Салтыкова-Щедрина — это типы мертвых. Полное вырождение царит в среде уездного дворянства, достигшего последней черты своего нравственного и интеллектуального падения и находящего удовольствия лишь в садистической жестокости в отношении крепостных. Но и сами представители народа, хотя и вызывают у Салтыкова-Щедрина определенное сочувствие, явно не рассматриваются им как возможная альтернатива. Русский космос Салтыкова-Щедрина напоминает проекцию гностического мировоззрения: мир, населенный столь отвратительными и извращенными типами, как в романах и повестях Салтыкова-Щедрина, мог быть создан только «злым демиургом», обезобразившим до неузнаваемости изначальное — световое — творение.

Яркими образцами прозы Салтыкова-Щедрина являются масштабные произведения «Господа Головлевы» и «Пошехонская старина». В них реализм описания помещичьего быта постепенно переходит в экзотику и гротеск. В других случаях — например, в «Истории города Глупова» — Салтыков-Щедрин прямо обращается к пародийности и сарказму, представляя злую карикатуру на русское общество, построенную на том же глубоком гностическом отторжении существующей действительности.

Главный герой романа «Господа Головлевы» Порфирий, прозванный «Иудушкой», служит Салтыкову-Щедрину символом вырождения русских помещиков. В нем воплощена вся бессмысленность утасаживающего рода. Салтыков-Щедрин так пишет о Головлевых:

Наряду с удачливыми семьями существует великое множество и таких, представителям которых домашние пенаты, с самой колыбели, ничего, по-видимому, не дарят, кроме безвыходного злополучия. Вдруг, словно вша, нападает на семью не то невзгода, не то порок и начинает со всех сторон есть. Расползается по всему организму, прокрадывается в самую сердцевину и точит поколение за поколением. Появляются коллекции слабосильных людишек, пьяниц, мелких развратников, бессмысленных празднолюбцев и вообще неудачников. И чем дальше, тем мельче вырабатываются людишки, пока наконец на сцену не выходят худосочные зауморыши, вроде однажды уже изображенных мною Головлят, зауморыши, которые при первом же натиске жизни не выдерживают и гибнут.

Именно такого рода злополучный фатум тяготел над головлевской семьей. В течение нескольких поколений три характеристические черты проходили через историю этого семейства: праздность, непригодность к какому бы то ни было делу и запой. Первые две приводили за собой пустословие, пустомыслие и пустоутробие, последний — являлся как бы обязательным заключением общей жизненной неурядицы¹.

Хотя в данном случае речь идет о конкретной семье, Салтыков-Щедрин видит в ней обобщение русского помещичьего сословия. Русская аристократия эпохи археомодерна полностью потеряла смысл существования, погрузившись во множество низменных забот и мелких пороков, а также растративая свои силы на борьбу со своими ближними и систематические издевательства над крепостными. Освобождение крестьян нанесло по этому усугубляющемуся тлению последний сокрушительный удар. Но это событие стало лишь предлогом для нового витка вырождения: так Иудушка Головлев из владельца-помещика превратился в одержимого жадностью капиталиста, проводящего дни и ночи в расчетах своего владения и проектах его дальнейшей монетизации.

Лишь в самой глубине души инфернальных и полностью опустившихся типов сохранились последние проблески нравственного и религиозного чувства, настолько слабые, что не способны стать новым очистительным началом.

Гностический мир мертвых русских помещиков у Салтыкова-Щедрина не имеет своего эсхатологического разрешения. В конце романа у Иудушки Головлева просыпается некое подобие совести, и он отправляется на могилу своей матери, жестокой и патологически жадной жен-

¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Господа Головлевы // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч.: В 20 т. Т. 13. М.: Художественная литература, 1972.

щины, чтобы покаяться. Но и этот слабый финальный жест ему не удастся — замерзший труп последнего Головлева, обмотанный в грязный халат на следующей день нашли на дороге, ведущей к кладбищу, до которого Головлев так и не дошел.

Так кончается «Россия отцов», оставляя после себя поле разлагающегося тлена.

Миры Салтыкова-Щедрина — миры русской Кибелы, обнажившейся после падения аполлонической вертикали.

Антон Чехов: эпифания «черного монаха»

Более мягкая и изысканная форма описания глубокого вырождения русского общества представлена в творчестве другого классика русской литературы — Антона Павловича Чехова (1860 — 1904). В повестях, рассказах и особенно драмах Чехова, ставших знаменитыми во всем мире, дана масштабная картина тихого угасания русского дворянства — прежде всего провинциального. Как и у Салтыкова-Щедрина или Тургенева, мы видим русскую аристократию, полностью утратившую свое аполлоническое измерение. Ее представители больше не верят в Христа, а православие воспринимают как утратившую смысл рутину. Вместе с тем теряет всякое значение государство и служение ему.

Чехов на множестве персонажей и бытовых зарисовок тонко показывает, как происходит эрозия правящего сословия, стремительно утрачивающего свою субъектность. Эта субъектность размывается и за счет повышения роли в разночинском обществе выходцев из народной среды, являющихся носителями иного Логоса, и в силу модернизации и отчуждения государства под влиянием западноевропейского Модерна, и перед лицом постепенного подъема нового сословия — городской буржуазии, которая отчасти вытесняет служилое дворянство с его остаточной этикой чести и искреннего служения, а отчасти превращает самих помещиков в предпринимателей, спешащих заменить прямую власть над крепостными, являвшимися их собственностью, на новые формы их экономического подчинения и угнетения. Чехов, живший позднее Тургенева и Салтыкова-Щедрина, уже не застал крепостного права, но его описания провинциального дворянства ярко свидетельствуют о полном крахе проведенной Александром II (1818 — 1881) реформы¹. Эта реформа не дала крестьянам полноценного социального и политического статуса, лишь заменив одну модель эксплуатации другой, не менее обременительной и тяжелой, и одновременно нанесла удар по идентичности русской аристократии. Хотя в России и не сложилось полноценного буржуазного класса, общая логика становления археомодерна оказалась разрушительной для обоих полюсов русского общества — и для народа, и для элиты, что с обаятельной грустью и трагической безнадежностью

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

на разные лады описывает Чехов. Фактически он создает внушительную панораму России, спускающейся в подземные миры вырождения и смерти, описанные, однако, без того гротеска, граничащего с гностицистским злорадством, как у Салтыкова-Щедрина.

В пьесе «Вишневый сад» Чехов дает развернутую метафору падения помещичьей России. Помещица Любовь Андреевна Раневская постепенно теряет свое родовое имение, которым неумело распоряжается ее брат, Гаев. Дворянская семья оказывается не способной содержать его в новых условиях надвигающегося капитализма. На этом фоне развертывается картина общего вырождения всей семьи, теряющей силы и мотивации к жизни. Все понимают, что старый порядок исчерпан, но предлагаемые альтернативы будущей жизни не способны вдохновить умирающее дворянство. Персонаж «Вишневого сада» брат Раневской Гаев с грустью замечает:

Если против какой-нибудь болезни предлагается очень много средств, то это значит, что болезнь неизлечима. Я думаю, напрягаю мозги, у меня много средств, очень много и, значит, в сущности ни одного¹.

Это приговор России XIX века. Эта форма археомодерна исчерпана и впереди лишь ее слом. Сам вишневый сад, с которым связаны призрачные воспоминания Раневской и ее дочерей, становится символом стремительно исчезающего прошлого. Раневская более не может сохранить этот последний осколок старого уклада жизни и вынуждена продать вишневый сад купцу Лопахину, сыну бывшего крепостного Раневской. Хотя персонажи пьесы время от времени пытаются заглушить боль от необходимости продать вишневый сад с помощью новых планов и проектов, им самим ясно, что энергии и энтузиазма для новой жизни и мотиваций для нового начала у них нет даже отдаленно. Та Россия, которая приходит на их место, будет чем-то совершенно иным, а вишневый сад как обобщающий символ будет безжалостно вырублен. Что возникнет на его месте — дачные участки или мануфактура — будет зависеть от экономической целесообразности, которую просчитает новый владелец — Лопахин. Принимать участие в определении будущего страны господ старой России уже не будут. Поэтому пьеса кончается меланхолической ремаркой автора:

Слышится отдаленный звук, точно с неба, звук лопнувшей струны, замирающий, печальный. Наступает тишина, и только слышно, как далеко в саду топором стучат по дереву².

С ноологической точки зрения структура чеховского мировоззрения сводится к следующему. Он убедительно описывает полное исчезнове-

¹ Чехов А.П. Вишневый сад // Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 13. М.: Наука, 1986. С. 212.

² Там же. С. 254.

ние Логоса Аполлона — как государственного, так и церковного, но при этом он не видит подъема русского народного Логоса Диониса (или, в отличие от славянофилов и Достоевского, *не верит* в него). Поэтому в поле его зрения остается лишь сам процесс угасания, тлена и вырождения, направленный в сторону материи и Логоса Кибелы. В отличие от Салтыкова-Щедрина у Чехова отсутствует острота гностического осуждения гибнущего русского мира. Но ряд гностических тем в его работах все же присутствует.

Так в пьесе «Чайка» мертвая птица, случайно подстреленная Константином Треплевым и принесенная им девушке Нине, в которую он влюблен, становится главным образом «павшей Софии». Небесная птица была убита тяжелым притяжением Земли, как русские таланты — самого Треплева или так и не ставшей настоящей актрисой Нины — поражены глубоким тлением слабости и безверия. Герои еще пытаются оживить Чайку-Софию, но это тщетно, и во внешне оптимистических словах Нины, отвергшей Треплева ради другого персонажа пьесы, посредственного, но успешного литератора Тригорина, звучит лишь фальшь и бесконечное отчаяние:

Нина. Зачем вы говорите, что целовали землю, по которой я ходила? Меня надо убить. (*Склоняется к столу.*) Я так утомилась! Отдохнуть бы... отдохнуть! (*Поднимает голову.*) Я — чайка... Не то. Я — актриса. Ну, да! (*Услышав смех Аркадиной и Тригорина, прислушивается, потом бежит к левой двери и смотрит в замочную скважину.*) И он здесь... (*Возвращаясь к Треплеву.*) Ну, да... Ничего... Да... Он не верил в театр, все смеялся над моими мечтами, и мало-помалу я тоже перестала верить и пала духом... А тут заботы любви, ревность, постоянный страх за маленького... Я стала мелочною, ничтожною, играла бессмысленно... Я не знала, что делать с руками, не умела стоять на сцене, не владела голосом. Вы не понимаете этого состояния, когда чувствуешь, что играешь ужасно. Я — чайка. Нет, не то... Помните, вы подстрелили чайку? Случайно пришел человек, увидел и от нечего делать погубил... Сюжет для небольшого рассказа... Это не то... (*Трет себе лоб.*) О чем я?.. Я говорю о сцене. Теперь уж я не так... Я уже настоящая актриса, я играю с наслаждением, с восторгом, пьянею на сцене и чувствую себя прекрасной. А теперь, пока живу здесь, я все хожу пешком, все хожу и думаю, думаю и чувствую, как с каждым днем растут мои душевные силы... Я теперь знаю, понимаю, Костя, что в нашем деле — все равно, играем мы на сцене или пишем — главное не слава, не блеск, не то, о чем я мечтала, а умение терпеть. Умей нести свой крест и веруй. Я верую и мне не так больно, и когда я думаю о своем призвании, то не боюсь жизни¹.

Чехов с поразительным мастерством, тонко передает риторику антифразы: когда Нина произносит «Я верую и мне не так больно», это зна-

¹ Чехов А.П. Чайка // Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 13. С. 58.

чит ровно обратное — «я не верую и не мне мучительно, невыносимо больно». «Павшая София» Чехова не имеет никаких перспектив к воскресению. В ее вопло лишь тотальность отчаяния и неотвратимость гибели. Совсем иной Логос — не христианский, не дионисийский, не мистериальный — неумолимо приближается к русской душе. Государственный субъект аристократии лишается последних сил перед неотвратимо нарастающей волной титанического рока.

Крах дворянского субъекта — главная тема всего творчества Чехова. С предельной контрастностью она представлена в рассказе «Черный монах», где Чехов достигает вершины метафизической интерпретации падения России. Герой рассказа Андрей Коврин — само воплощение «слабой субъектности». При том, что он не способен к созидательному труду или организованной жизни, он довольно талантлив и проницателен. Постепенно его воображение все более захватывается мифологическим образом «черного монаха», который представляет собой цепочку бесконечных отражений. Коврин так пересказывает эту легенду, которую, возможно, он просто выдумал для влюбленной в него девушки Тани Песоцкой:

Тысячу лет тому назад какой-то монах, одетый в черное, шел по пустыне, где-то в Сирии или Аравии... За несколько миль от того места, где он шел, рыбаки видели другого черного монаха, который медленно двигался по поверхности озера. Этот второй монах был мираж. Теперь забудьте все законы оптики, которых легенда, кажется, не признает, и слушайте дальше. От миража получился другой мираж, потом от другого третий, так что образ черного монаха стал без конца передаваться из одного слоя атмосферы в другой. Его видели то в Африке, то в Испании, то в Индии, то на Дальнем Севере... Наконец, он вышел из пределов земной атмосферы и теперь блуждает по всей вселенной, все никак не попадая в те условия, при которых он мог бы померкнуть. Быть может, его видят теперь где-нибудь на Марсе или на какой-нибудь звезде Южного Креста. Но, милая моя, самая суть, самый гвоздь легенды заключается в том, что ровно через тысячу лет после того, как монах шел по пустыне, мираж опять попадет в земную атмосферу и покажется людям. И будто бы эта тысяча лет уже на исходе... По смыслу легенды, черного монаха мы должны ждать не сегодня — завтра¹.

Здесь речь идет об обратной эсхатологии. Сама природа «черного монаха» есть чистое выражение симулякра, то есть «копии без оригинала», по Ж. Бодрийяру² (1929 – 2007). Эпифания «черного монаха» — это одна из версий пришествия Антихриста.

Увлеченный своим видением Коврин встречает «черного монаха» наяву. Чехов так описывает первое столкновение Коврина с этим демоническим гештальтом:

¹ Чехов А.П. Черный монах // Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. С. 233.

² Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Рипол-классик, 2015.

На горизонте, точно вихрь или смерч, поднимался от земли до неба высокий черный столб. Контуры у него были неясны, но в первое же мгновение можно было понять, что он не стоял на месте, а двигался с страшною быстротой, двигался именно сюда, прямо на Коврина, и чем ближе он подвигался, тем становился все меньше и яснее. Коврин бросился в сторону, в рожь, чтобы дать ему дорогу, и едва успел это сделать...

Монах в черной одежде, с седою головой и черными бровями, скрепив на груди руки, пронесся мимо... Босые ноги его не касались земли. Уже пронесся сажени на три, он оглянулся на Коврина, кивнул головой и улыбнулся ему ласково и в то же время лукаво. Но какое бледное, страшно бледное, худое лицо! Опять начиная расти, он пролетел через реку, неслышно ударился о глинистый берег и сосны и, пройдя сквозь них, исчез как дым.

Ну, вот видите ли... — пробормотал Коврин. — Значит, в легенде правда¹.

Постепенно «черный монах» становится все более осязаемым: так происходит *консолидация нозмического субъекта*, постепенно подчиняющего своей воле самого Коврина. Во время первого разговора с Ковриным «черный монах» излагает ему онтологическую теорию воображения.

Едва он вспомнил легенду и нарисовал в своем воображении то темное привидение, которое видел на ржаном поле, как из-за сосны, как раз напротив, вышел неслышно, без малейшего шороха, человек среднего роста с непокрытою седою головой, весь в темном и босой, похожий на нищего, и на его бледном, точно мертвом лице резко выделялись черные брови. Приветливо кивая головой, этот нищий или странник бесшумно подошел к скамье и сел, и Коврин узнал в нем черного монаха. Минуту оба смотрели друг на друга — Коврин с изумлением, а монах ласково и, как и тогда, немножко лукаво, с выражением себе на уме.

— Но ведь ты мираж, — проговорил Коврин. — Зачем же ты здесь и сидишь на одном месте? Это не вяжется с легендой.

— Это всё равно, — ответил монах не сразу, тихим голосом, обращаясь к нему лицом. — Легенда, мираж и я — всё это продукт твоего возбужденного воображения. Я — призрак.

— Значит, ты не существуешь? — спросил Коврин.

Думай, как хочешь, — сказал монах и слабо улыбнулся. — Я существую в твоём воображении, а воображение твоё есть часть природы, значит, я существую и в природе².

Это не просто знакомое нам по аналитике крестьянской философии феноменологическое конструирование Другого. Это — вторжение в сознание русского дворянина парализующей его *инфернальной сущности*,

¹ Чехов А.П. Черный монах. С. 234–235.

² Там же. С. 241.

конституированной собственной слабостью и смещением траекта в сторону «внешнего» — в область темных копий без оригинала.

«Черный монах» начинает убеждать Коврина в его величии и гениальности. Дьявол обращается к человеческой гордыни, распаляя ее до крайних пределов. Картина, которую он рисует, точно соответствует химерическим горизонтам прогресса. Чехов в лице своего героя сталкивается с *демоном Модерна*.

— У тебя очень старое, умное и в высшей степени выразительное лицо, точно ты в самом деле прожил больше тысячи лет, — сказал Коврин. — Я не знал, что мое воображение способно создавать такие феномены. Но что ты смотришь на меня с таким восторгом? Я тебе нравлюсь?

— Да. Ты один из тех немногих, которые по справедливости называются избранниками божиими. Ты служишь вечной правде. Твои мысли, намерения, твоя удивительная наука и вся твоя жизнь носят на себе божественную, небесную печать, так как посвящены они разумному и прекрасному, то есть тому, что вечно.

— Ты сказал: вечной правде... Но разве людям доступна и нужна вечная правда, если нет вечной жизни?

— Вечная жизнь есть, — сказал монах.

— Ты веришь в бессмертие людей?

— Да, конечно. Вас, людей, ожидает великая, блестящая будущность. И чем больше на земле таких, как ты, тем скорее осуществится это будущее. Без вас, служителей высшему началу, живущих сознательно и свободно, человечество было бы ничтожно; развиваясь естественным порядком, оно долго бы еще ждало конца своей земной истории. Вы же на несколько тысяч лет раньше введете его в царство вечной правды — и в этом ваша высокая заслуга. Вы воплощаете собой благословение божие, которое почilo на людях.

— А какая цель вечной жизни? — спросил Коврин.

— Как и всякой жизни — наслаждение. Истинное наслаждение в познании, а вечная жизнь представит бесчисленные и неисчерпаемые источники для познания, и в этом смысле сказано: в доме Отца Моего обители многи суть¹.

«Черный монах», излагающий теорию прогресса, приводит вырванные их контекста библейские высказывания, переворачивая их смысл. Чем более ослабеваеет человеческий дух, чем глубже вырождение русского субъекта, тем более привлекательные горизонты рисует дух-соблазнитель: «Вас, людей, ожидает великая, блестящая будущность. И чем больше на земле таких, как ты, тем скорее осуществится это будущее». И эти слова проникают в сознание того, кто отчаянно утрачивает возможность и само желание жить, постепенно сходя с ума от собственной экзистенциальной слабости.

¹ Чехов А.П. Черный монах. С. 241 — 242.

Коврин верит «черному монаху» и окончательно соглашается идти по темному пути безумия.

Последнее явление «черного монаха» уже совершенно разложившегося Коврину происходит перед самой смертью.

Черный высокий столб, похожий на вихрь или смерч, показался на том берегу бухты. Он с страшною быстротой двигался через бухту по направлению к гостинице, становясь все меньше и темнее, и Коврин едва успел посторониться, чтобы дать дорогу... Монах с непокрытою седою головой и с черными бровями, босой, скрестивши на груди руки, пронесся мимо и остановился среди комнаты¹.

На сей раз слова призрака звучат откровенно цинично. Несмотря на то что Коврин на самом деле поверил ему, отдав остатки своей субъектности химерическому бытию призрачного вампира, «черный монах» произносит:

— Отчего ты не поверил мне? — спросил он с укоризной, глядя ласково на Коврина. — Если бы ты поверил мне тогда, что ты гений, то эти два года ты провел бы не так печально и скудно.

Коврин уже верил тому, что он избранник божий и гений, он живо припомнил все свои прежние разговоры с черным монахом и хотел говорить, но кровь текла у него из горла прямо на грудь, и он, не зная, что делать, водил руками по груди, и манжеты стали мокрыми от крови².

На самом деле Коврин поверил, хотя и пытался слабо противиться подступавшему безумию. Он искренне хотел быть «гением» и «избранником Божиим», рыцарем науки и прогресса, но был ничтожным неудачником, зря и никчемно разбившим жизнь невинным погубленным им людям. Кровь, идущая из горла умирающего Коврина, выпита «черным монахом», эсхатологической эпифанией Титина, окончательно поглощающего субъектность русской аристократии.

В «Черном монахе» — ключ к творчеству Чехова, поскольку в этом произведении он наиболее откровенно и контрастно излагает пессимистическую структуру собственного мировоззрения. «Черный монах» уже пришел в Россию и выпил все ее жизненные соки, оставив после себя развалины, симулякр народа и государства. И впереди у такой страны никакого будущего, кроме прихода Антихриста, нет.

Так Чехов в определенном смысле замыкает линию демонической культуры и русского нигилизма XIX века, подводя черту под этим столетием и намечая горизонты прихода Кибелы.

¹ Чехов А.П. Черный монах. С. 256 — 257.

² Там же. С. 257.

Глава 38. Ресуррекционный материализм и русский космизм

Николай Федоров: философия русского бастарда

Русская философия, впервые обозначившаяся только в XIX веке, неслала на себе след разночинской эпохи. Поэтому в ней, как мы видели, преобладал народный Логос Диониса, который нашел свое наиболее полное и развернутое выражение в софиологии. Именно софиология, с точки зрения структуры русской идентичности, и может считаться самым полным и совершенным проявлением русской народной мысли. Гештальт Софии есть философское и даже отчасти богословское выражение сущности русского народа, возведенной в идею. Но параллельно становлению русской религиозной философии Владимира Соловьева и его последователей мы видим в России XIX века еще одно течение мысли, в котором в отличие от софиологии доминировал уже не Логос Диониса, а Логос Кибелы. Речь идет о «философии общего дела» Николая Федоровича Федорова.

Идеи Федорова отражают экзотическую форму археомодерна, где причудливо переплетаются христианские, народно-феноменологические и научно-материалистические представления, образуя экстравагантную смесь, в которой при желании можно распознать следы всех трех Логосов, парадигмально определяющих русскую мысль. Но в этом смешении все же преобладает своего рода *магический материализм*, и вне всяких сомнений доминантой является Логос Кибелы.

Философия Федорова отличается от чистого позитивизма нигилиста Базарова или холодной субъектности демонической культуры. Скорее в Федорове можно опознать отголоски хлыстовства и даже скопчества, но только облаченные в философскую терминологию и оперирующие не с еретически религиозными и мифологическими образами, а с научными концептами. При этом у Федорова мы снова встречаем насыщенную эсхатологию, экстатические интуиции и довольно произвольное толкование христианских догматов, что, если бы не научно-позитивистский способ выражения, могло бы стать основанием для признания его взглядов очередной народной ересью. Но поскольку Федоров не создал из своих последователей отдельной организации и не оформил свои взгляды в законченное учение, то в отличие от сектантов или Л.Н. Толстого, открыто нападавшего на Церковь, он считался отдельно стоящим экстравагантным мыслителем, не представлявшим серьезной опасности для православия.

Фигура Николая Федорова в русской Ноомахии сравнима с камергером Елянским, предложившим реорганизовать политико-административную систему России на основании скопческого мировоззрения. В Федорове, так же как и в Елянском, встречаются два полюса русского Титина — пробужденный донный матриархат, поднимающийся из глубин

народной идентичности, и научное мировоззрение западноевропейского Модерна, укрепившееся в русском дворянстве и ставшее важнейшей (преобладающей) частью эпистемы народного Просвещения. Само происхождение Николая Федорова в этом смысле символично: как и персонажи русских писателей, фокусирувавшихся на распаде русского дворянского общества (начиная со Смердякова из «Братьев Карамазовых»), он был бастардом, незаконнорожденным сыном князя Павла Ивановича Гагарина (1798 — 1872), а воспитывался в крестьянской среде, нося имя крестного отца. Само происхождение Федорова, которого он в течение всей жизни чрезвычайно стыдился, гармонирует со структурой его мысли, где причудливо сочетаются христианское учение и материалистическая картина мира (коперниковский анизотропный космос, эволюция материи и жизни, социальный прогресс и т. д.). Его философия — яркий образец того «*бастардного логоса*» (λόγος νόθος¹), о котором говорит Платон в диалоге «Тимей», полагая, что только с его помощью можно понять третий вид бытия — материю-пространство (χώρα)². Однако Федоров в своей философии предлагает совершенно оригинальное сочетание археомодернистских представлений, где этот «бастардный логос» включает в себя не только собственно Логос Великой Матери, но и некоторые мотивы, которые можно было бы опознать как народные и соответственно дионисийские. Именно этим и объясняется интерес к философии Федорова у Достоевского и Соловьева, искавших выражение глубинной идентичности русского народа, а с другой стороны, у Толстого и ряда русских ученых-материалистов и даже социал-демократов. Снова — в очередной раз — мы видим тонкую грань между русским народным дионисийством и Логосом Кибелы, обнаруживающим себя всякий раз, когда вектор ухода от солярного патриархального аполлонизма пересекает тонкую, почти незаметную грань — от второго вида бытия Платона (мира как Сына) к третьему (онейрическому бытию материи).

Научное преодоление смерти

Основная мысль Федорова состоит в призыве преодолеть смерть методами современной науки. Саму эту науку и коперниковскую Вселенную Федоров рассматривает как эсхатологическое явление, открывающее новую истину о бытии, вопреки заблуждениям Средневековья и аристотелевской картины мира, но считает, что она должна служить инструментом особой исторической цели, общей для всего человечества — для *искусственного воскрешения мертвых с опорой на новейшие технологии*. Для Федорова сама материя (χώρα Платона) является живой и состоящей из продуктов разложения некогда живых организмов (предков). Но чтобы вернуть ей эту жизнь, которую она утрачивает в результате духовной катастрофы, случившейся в какой-то период

¹ У Платона дословно: «αὐτό δὲ μετ' ἀναίσθησίας ἀπὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ».

² Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1993. С. 455.

с самим человечеством, необходимо использовать новейшие изобретения эпохи Модерна, позволяющие управлять природой. Таким образом, чисто позитивистская теория регуляции — подчинения природы через совершенствование механизмов — у Федорова приобретает гротескно «мистический» смысл. Он пишет:

Регуляция, в смысле способности управления материальной природою, не требует бесконечного времени для своего осуществления. Возвращение праху (разрушенным телам) жизни, сознания, души есть высшая ступень, или степень способности, знания и воли, управления и самоуправления. Возвращение жизни умершим и создаст существа бессмертные, неразрушимые, ибо только тогда, когда станет не возможным только (что всегда было), но *доказанным*, т. е. *действительным*, воспроизведение из безжизненного вещества жизни, только тогда жизнь и получит высшую гарантию, тогда начнется и эстетическая жизнь в смысле творческой и антагонизм между человеческим и Божественным окончится. Регуляция есть истинное, а не мнимое лишь торжество над языческими богами, ибо пока громоотвод, или, вернее, громопровод, не будет общим орудием, до тех пор можно будет отвергать Юпитера, но не громовержца; и только когда война обратится в регуляцию, тогда лишь будет побежден и ислам как религия войны. Только чрез регуляцию материи и дух одержит полную победу над плотью, победу общую, а не частную, неполную, бесплодную, какая возможна в настоящее время¹.

В этом фрагменте ясно видно, насколько Федоров солидарен с европейской и модернистской десакрализацией мира, саму сакральность которого он приравнивает к «язычеству». Поэтому и христианство он трактует в ключе научного мировоззрения, как процесс «расколдовывания мира», который достигает своей цели, однако, только в Новое время. Такой позитивистский подход близок к более поздней протестантской теологии Рудольфа Бультмана (1884–1976), поставившего своей целью «демифологизацию» христианства². Победа духа над материей, по Федорову, сводится к тому, чтобы *искусственным образом изъять из материи, наличествующую в ней жизнь, представляющую собой «части умерших людей»*³.

¹ Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 121–122.

² Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung // Bartsch H.-W. (Hg.). Kerygma und Mythos. B. I. Hamburg: Reich, 1952. См. также: Дугин А.Г. Археомодерн; Он же. Воображение. Философия, социология, структуры.

³ Сходные теории развивают современные философы спекулятивного реализма и «Черного Просвещения», Dark Enlightenment — прежде всего Ник Лэнд и Реза Нерагестани. См.: Negarestani R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials. Показательно, что на интернет-сайте издательства Urbanomic, где представлены основные фигуры, повлиявшие на это направление, как предтеча трансгуманизма (постгуманизма) фигурирует и Николай Федоров (<https://www.urbanomic.com/contributor/nicolai-fedorov/>).

Именно тот факт, что мертвые предки растворены в материи мира, делает ее живой. А прогресс позитивистских наук должен привести к тому, чтобы окончательно извлечь эту жизнь, восстановив мертвых в полноте их жизни. Только в этом случае материя и природа утратят свое главное качество — способность противостоять человеческой воле и человеческому уму. Тот факт, что природа сопротивляется человеку, создавая для него трудности и бросая ему вызов, по Федорову, является проявлением того, что в материи — как в заключении — пребывают *мертвые предки*. Таким образом и происходит становление «бастардного логоса», распознающего в материи (объекте) субъектность. Те «предки», которых необходимо воскресить, и есть совокупно Логос Великой Матери, требующий реабилитации и реванша. Отсюда и солидарность с титанической техникой, а также вера Федорова в прогресс и развитие. Этот прогресс ведет к слиянию всех народов в единое человечество, которое осуществится тогда, когда техника и наука перейдут определенный порог, научатся управлять стихиями и смогут осуществить на практике воскрешение мертвых.

Пол как проклятие

Однако, по Федорову, существующие версии толкования прогресса принципиально недостаточны и часто просто ошибочны. Сущность этой ошибки состоит в отношении к полу. Федоров, возможно отчасти в силу травматичности своего собственного бастардного происхождения, считал акт рождения и предшествующие ему половые отношения чем-то глубинно *порочным*. Он переносил это острое чувство стыда на все то, что является *естественным*. В той мере, в какой эволюция и прогресс связаны с половым воспроизводством, они являются, по Федорову, слепыми и даже негативными. *Истинный прогресс есть усилие по превозмоганию полового влечения*, акт аскезы и результат противопоставления рационального духа желаниям плоти. Федоров излагает эту мысль следующим образом:

Нынешнее наше тело есть произведение наших пороков, личных и родовых, а мир есть произведение слепой, бесчувственной силы, носящей в себе голод, язву и смерть; поэтому соображать свои действия с устройством своего тела (следовать природе, как то учила старая и учит новая языческая мудрость), требовать подчинения слепой силе природы и делать свое тело критерием нравственности — значит отрицать нравственность. Как соображать свое поведение с устройством своего тела, когда это тело само есть результат поведения, т. е. порочного поведения?¹

Именно пол является главной преградой на пути к подлинному «прогрессу». Так, Федоров говорит:

¹ Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. С. 82.

Нынешний разум, или наука, находится под влиянием половым; под таким влиянием она находится, когда знание применяется к промышленности, ибо в этом случае наука трудится для полового подбора, для женщины. Такою наука остается и тогда, когда трудится над применениями к делу военному, потому что тут она является половиною мужскою¹.

Пол же — как женский (промышленность), так и мужской (война) — создает преграду прогрессу, поскольку уводит его от его главной цели — способствовать воскресению мертвых. Причем сущность воскресения мертвых заключается именно в том, что *оно не требует брака*. Это внебрачное (внеполовое) творение, по Федорову, и является *эсхатологической целью человечества* и моментом преодоления границ телесности. Воскрешение есть единственный способ создания жизни в отрыве от тела и пола. Поэтому по мере того, как прогресс будет двигаться по линии преодоления пола, будет найден способ воспроизводить жизнь иными способами. Федоров утверждает:

Если прогресс будет продолжаться в этом направлении, то должно наступить время, когда сознание и действие заменят рождение².

Пол Федоров противопоставляет «сознанию и действию», обращаясь к особой инстанции, в которой сосредоточено могущество Великой Матери как гинандры, способной самостоятельно производить живые виды из самой себя. Федоров интерпретирует этот футурологический акт, к которому приблизились биотехнологии XXI века, как венец подлинного прогресса, но истолковывает его через особое прочтение христианства. В Евангелии от Матфея содержится следующее высказывание Иисуса Христа:

ибо в воскресении въ воскресеніе бо ни ἐν ᾧ ἂρ τῇ ἀναστάσει
ни женятся, ни выходят женятся, ни посягаютъ οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμί-
замуж³. ζονται

В воскресении мертвых пол радикально преодолен. Но эта богословская истина применяется Федоровым не к особой «физике воскресения», чьи параметры определяются онтологическим преображением, свершающимся лишь после Второго Пришествия, но к особой научно-технической операции, которую можно провести лишь средствами позитивной науки. Таким образом, речь идет о «перевернутом христианстве», предлагающем прочтение эсхатологического сценария *не сверху* как в классической (аполлонической) перспективе, а *снизу* — с опорой на человеческие усилия и материальные технологии.

¹ Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. С. 100.

² Там же. С. 276.

³ Евангелие от Матфея. Гл. 22 :23.

Отцы-мертвецы

Философия Федорова оперирует с имманентным измерением, что можно было бы принять за выражение русского народного дионисийства, также основывающегося на имманентности феноменологического сознания. Однако у Федорова речь идет о качественном смещении траекта в сторону «внешнего» полюса, который он сам интерпретирует не как трансцендентного Отца, но как имманентных — и даже более того — материальных мертвых бесполох «отцов», пребывающих в виде разрозненных частиц в открытом и бесконечном коперниковском космосе.

Здесь мы имеем дело с инверсией платонизма (и одновременно ортодоксального христианства). По Платону¹, Отец (первый род бытия) един и трансцендентен, являясь неизменным образцом. Сыном (вторым родом бытия) является сам мир, который и един, и множественен одновременно, будучи и подобным Отцу во всем, и в то же время отличным от него. В такой онтологии само наличие «третьего рода бытия», материи-хώρα принципиально ничего не добавляет к фундаментальной паре, выступая в каком-то смысле необязательным дополнением². В онтологии Аристотеля материя-ύλη также лишена какого бы то ни было самостоятельного содержания. Но у Федорова эта вертикаль отношений опрокидывается: единый трансцендентный Отец рассеивается на множество имманентных, более того «материальных» и «мертвых» отцов-предков, продолжающих вести сумрачное существование в клетках космического вещества. Совокупно они образуют структуру вселенской памяти и отчасти ответственны за то, что движение стихий в мире, с одной стороны, разумно, а с другой, вступает подчас в прямой конфликт с живыми, поскольку несет на себе печать воли, противостоящей воле живых. «Мертвые отцы» совокупно представляют собой кибелический (или титанический) субъект, который растворен в материи и который всякий раз реконституируется (неправильным, по Федорову) половым образом. Именно неверный способ производства жизни и создает драму человечества, уловленного в тупики природных и даже исторических ограничений. Эта драма имеет не просто имманентный, но именно *материальный* характер, поскольку коренится в заблуждении относительно бытия материи — третьего рода в платоновском диалоге «Тимей». Мертвая материя является таковой только в том случае, если она конституируется через пол (естественное порождение). Если мы распознаем ее истинную структуру, мы осознаем ее как память и как дремлющее, но вполне автономное бытие расчлененных на атомы предков — «мертвых отцов». Но этика требует относиться к отцам вне полового дуализма, где любовь мыслится как почтение и уважение, но не как *желание*. Точно так же следует, по Федорову, относиться и к материи: она не столько рождающая

¹ Платон. Тимей.

² Vallega A. A. Heidegger and the Issue of Space. Thinking on Exilic Grounds. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003.

мать, сколько восстанавливаемый с почтением мертвый отец. Так эсхатологический ресуррекционный материализм Федорова выражает не столько Кибелу как гештальт, сколько именно ее Логос, то есть ее «мужскую» ипостась, отличную от небесного Отца тем, что он имманентен, материален и множественен.

Весь сценарий воскрешения «мертвых отцов» представляет собой сдвиг от циркуляции гештальта Предка в роде, которая является основой крестьянской мистерии и полюсом бытия-к-браку (что предполагает именно многомерный половой символизм и дуализм, интегрированный в двойную спираль дионисийской интенциональности), к скопческой экстаике «убеления», то есть стерильного (вос) производства «мертвых отцов», «отцов-мертвецов».

Такое переворачивание онтологической перспективы готовит интеллектуальное пространство для всплытия Подземной Руси, проступающей через последний момент утасаживающей Руси надземной, сохраняющей непрерывную связь со святорусским историалом. Ресуррекционизм Федорова мог вызвать благожелательную или просто нейтральную рецепцию лишь в обществе, где аполлонические структуры уже подверглись глубокой эрозии, а подъем народного дионисийства проходил в трудных условиях конфликта с крепостнической идеологией государства и в общем контексте болезненного археомодерна. Так, возвращение «отцов-мертвецов», представленное как бастардная смесь христианства с научным позитивизмом, органически впиталось в демоническую культуру, в нигилистический позитивизм Базарова или в общую атмосферу вырождения, царящего в произведениях Салтыкова-Щедрина. Федоров действительно заглядывал в будущее, которое в тот момент было открыто и состояло в *ожидании События*, а это Событие, в свою очередь, могло быть как явлением самой Софии, так и ее симулякра, ее черного двойника — то есть Логоса Кибелы. Федоров визионерски предвидел подъем именно Подземной Руси, всплывающей из структурной памяти материи под титаническим могуществом механической науки. Таким образом, он предвосхищал именно большевизм — столь же беспольный, одержимый трудом и наукой, столь же обращенный к прогрессу, столь же интернационалистский и космополитический — как и «философия общего дела» Федорова.

Русский космизм: значение облачной надписи «ЧАУ»

Николай Федоров был основателем течения, позднее получившего название «космизм» или «русский космизм». Его наиболее яркими представителями были русско-советский ученый, основатель ракетостроения Константин Циолковский¹ (1857–1935), советский биофизик Константин Чижевский² (1897–1964), большевистский писатель Анд-

¹ Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: ИДЛИ; Сфера, 2004.

² Чижевский А.Л. Земля в объятиях Солнца. М.: Эксмо, 2004.

рей Платонов, соратник Ленина большевик Александр Богданов¹, физик и естествоиспытатель Владимир Вернадский² (1863 — 1945) и т. д. Учение космистов повлияло на левых евразийцев в эмиграции и на пионеров советской космонавтики.

Если сам Федоров выводит представление о тайной жизни, скрытой в материи и распространенной по открытому космосу, из принципиально важной для его теории «мертвых отцов», то другие представители космизма строят свои концепции уже на основе чистого материализма. Однако этот материализм остается неразрывно связанным с такой центральной категорией учения Николая Федорова, как «память». Сам Федоров считал, что наличие у материальных частиц памяти как раз и является следствием рассредоточенной по космосу «мертвой жизни», которую необходимо искусственно и с помощью инструментов «научно-технического прогресса» собрать. У Циолковского, который испытал на себе влияние идей Федорова, эта «память» материи (атомов) отделяется от гештальта «мертвых» и связывается с прохождением атомов по виткам органической жизни³. Жизнь для Циолковского — естественное состояние материи, и поэтому она не может быть ограничена только Землей. «Бесконечность» материи, определяющая бесконечность материально понятых пространства и времени, требует признания наличия во Вселенной самых разнообразных форм жизни. При этом некоторые формы, по Циолковскому, намного превышают те, которые сложились на Земле.

В контексте «бесконечности» все существующие «атомы» становятся частью живого организма, но теряют эту память тогда, когда организм умирает. Поэтому материя пронизана жизнью и памятью о жизни, и это определяет ее блаженство, поскольку памяти о смерти не существует. Здесь Циолковский прямо повторяет тезис Эпикура о том, что жизнь есть блаженство, не омрачаемое смертью. Когда мы живем, то наслаждаемся присутствием, когда умираем, то не осознаем этого и не можем столкнуться с отрицательным опытом небытия. Отсюда вытекает непрерывность *счастливой жизни* материи, которая знает только о счастье и наличии, но о смерти *не знает*.

Циолковский пишет:

Нет ни одного атома, который не принимал бы бесчисленное число раз участия в высшей животной жизни.

Так, входя в атмосферу или почву планет, он порой поступает в состав мозга высших существ. Тогда он живет их жизнью и чувствует радость сознательного и безоблачного бытия⁴.

¹ Богданов А.А. Тектология — Всеобщая организационная наука: В 2 кн. М.: Экономика, 1989.

² Вернадский В.И. Собр. соч.: В 24 т. М.: Наука, 2013.

³ Это еще ближе к идеям Р. Негарестани. См.: *Negarستاني R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*.

⁴ Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 49.

Вселенная есть блаженство. О смерти Циолковский говорит:

Смерть есть одна из иллюзий слабого человеческого разума. Ее нет, потому что существование атома в неорганической материи не отмечается памятью и временем — последнего как бы нет. Множество же существований атома в органической форме сливаются в одну субъективно непрерывную и счастливую жизнь — жизнь счастливую, так как иной нет¹.

У Циолковского в отличие от Федорова уже окончательно пропадает любой намек на религию или христианство, и космизм отождествляется с материализмом. Так, Циолковский говорит о себе и своих взглядах:

Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи. В физике, химии, биологии я вижу одну механику. Весь космос — только бесконечный и сложный механизм².

Если Федоров объясняет сопротивление природы человеческому духу рассредоточенными по ней «мертвецами», то Циолковский считает это иллюзией, происходящей от сложности космического механизма. Он пишет:

Сложность его так велика, что граничит с произволом, неожиданностью и случайностью, она дает иллюзию свободной воли сознательных существ³.

Однако эта иллюзия исчезает только тогда, когда жизнь достигает высшей стадии, и научное знание раскрывает свой потенциал. В этом случае игра природных стихий опознается как цикличность и периодическая повторяемость железного закона материального рока. Другой русский космист Константин Чижевский связывал эту периодичность с циклами солнца, понятого как физический материальный огненный шар, исторгающий из себя энергию.

Именно память делает материю «живой». Отсюда вытекает тезис Циолковского о панпсихизме, о том, что «материальные атомы» наделены своего рода «атомарной душой». Так, он говорит:

Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи. (...)

Так как всякая материя всегда при благоприятных условиях может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя потенциально жива⁴.

¹ Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 110–111.

² Там же. С. 30.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 32–33.

Здесь видно, как образ «мертвых отцов», в которых как в «черном монахе» или ином гештальте демонической культуры концентрируется ставший всемогущим и абсолютным нозмический субъект, переходит в представление о «живой материи», ставшей на сей раз особой субъект-объектной инстанцией, первичной по отношению к жизни и духу, и содержащей их в самой себе. В мифе таким субъектом-объектом выступает Великая Мать Кибела как гинандра, женский андрогин¹. Эта инстанция наделена, по Циолковскому, *материальным бессмертием* — еще одним свойством Великой Матери. Так, он пишет:

Мозг и душа смертны. Они разрушаются при конце. Но атомы или части их бессмертны, и поэтому сгнившая материя опять восстанавливается и опять дает жизнь, по закону прогресса, еще более совершенную².

Здесь уже в полной мере возрождена теория Демокрита и Эпикура об атомах в сочетании с бессмертием всепорождающей материальности и с ее открытым прогрессом. Прогресс материи Циолковский и другие космисты представляли как совершенствование техники, ведущее к всеобщему счастью и наслаждению. Именно *наслаждение* обещает в конце пути и «черный монах». Искусственные формы жизни — отбор наиболее полноценных людей через операции селекции, искусственное оплодотворение и выращивание зародышей, управление генетическими свойствами видов и т. д. — приведут ко всеобщему счастью, и человечество, построив космические летательные аппараты, отправится на освоение иных планет, начав свою экспансию с заселения солнечной системы, а затем двинется дальше в бесконечный и открытый космос.

Владимир Вернадский, со своей стороны, считал, что эволюция человечества и накопление научных знаний приведет к его переходу в новое состояние, которое он называл «ноосферой», призванной сменить «биосферу», в которой люди находятся до сих пор. У Федорова воскресение «мертвых отцов» отделит материю от рассеянной в ней жизни, сделав полностью покорной и послушной человеческой воле. У Вернадского такое же освобождение от материи происходит при переходе к «ноосфере», когда совершенство техники и науки полностью подчинит себе материю и присущую ей жизнь. По Циолковскому, это произойдет в силу вычисления периодических законов вселенной и ее жизни.

Космистское мировоззрение — и в его «христианской» (скопческой) форме, как у Федорова, и в чисто материалистических версиях (как у Циолковского, Чижевского или Вернадского) — отличается оптимизмом и верой в будущее, когда человечество полностью объединится, избавится от войн и перейдет в новое состояние, пронизанное высшим блаженством, *сладостью* Великой Матери и ее материального присутст-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Там же. С. 36.

вия. Циолковский предполагал, что высшие существа будут иметь лучевой характер, представляя собой сгустки материального света. Таковы те формы разумной жизни, которые свойственны иным мирам и которых Циолковский называет «зрелыми»¹. О них он рассуждает так:

Мы уверены, что зрелые существа вселенной имеют средства переноситься с планеты на планету, вмешиваться в жизнь отставших планет и сносятся с такими же зрелыми, как они. Люди Земли когда-нибудь объединяться и всеми ими будет управлять один избранный совет под руководством президента, избранного советом.

И случится это сравнительно скоро².

Такой проект объединения всего человечества явно резонирует с эсхатологическими ожиданиями, которые для Логоса Аполлона однозначно отождествляются с приходом Антихриста, а упоминание «зрелых существ вселенной», которые в какой-то момент выйдут на контакт с объединившимся глобалистским человечеством, явно следует интерпретировать как вторжение бесов или приход в мир «орд Гогов и Магогов» сквозь открытое снизу «Яйцо мира»³.

«Зрелые существа», по Циолковскому, являются совершенными.

Между ними могут быть всевозможные породы, приспособленные к жизни на всех планетах, например, на Земле. Однако большинство из них однообразно и приноровлено к жизни в эфире. Но нужны и такие, которые могли бы водворить порядок и на всех планетах. Порядок этот состоит в том, что на небесных телах устраняются все страдания. Значит, можно ожидать, что эта могущественная организация может проникнуть на любую планету, например, на Землю⁴.

Циолковский понимает, что в религиозной перспективе описываемые им гипотезы и образы напоминают вторжение гипохтонических могуществ — сил ада. Но он отмечает этот аргумент.

Религиозные взгляды — сплошное суеверие. Если бы они увидели вмешательство иных существ в земные дела, то сейчас бы поняли это с точки зрения своей веры. Проявился бы фанатизм с его преступлениями и больше ничего⁵.

Поэтому контакт с «внеземными цивилизациями» возможен только *после упразднения религии*. Подробности, сообщаемые Циолковским

¹ О новых телесных формах будущих пост-человеческих существ весьма сходные идеи выдвигают современные теоретики пост-гуманизма — в частности, Рэймонд Курцвейл. Kurzweil R. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. N. Y.: Viking Penguin, 2005.

² Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 111.

³ Генон Р. Царство количества и знамения времени.

⁴ Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 112.

⁵ Там же. С. 113.

о «зрелых существах» инопланетного происхождения, заставляют подозревать, что он имеет в отношении их определенный личный опыт (прекрасно смоделированной Чеховым в «черном монахе»). И действительно, в одном месте Циолковский проговаривается:

Есть еще ряд явлений, правда, в большинстве случаев столь же сомнительных, как и предыдущие. Они говорят нам о проникновении каких-то разумных сил в наш мозг и вмешательстве их в человеческие дела.

Я сам два раза в жизни был свидетелем таких явлений и потому не могу их отрицать. Если же они со мною были, то почему не могли быть и с другими. На этом основании я допускаю, что некоторая часть такого рода явлений — не иллюзия, а действительное доказательство пребывания в космосе неизвестных разумных сил, каких-то существ, устроенных не так, как мы, по крайней мере, из несравненно более разряженной материи¹.

Это место уже не оставляет никаких сомнений в том, что сам Циолковский, и скорее всего, все космисты в целом, были жертвами *прямых вторжений*. С точки зрения христианства, речь могла идти только об одержимости дьяволом (которого материалисты предусмотрительно отрицали), а с точки зрения феноменологии, — о яркой вспышке нозмического субъекта, утверждающего свое наличие на обратном от центра человеческого сознания полюсе. Этим полюсом для космистов является *материя*, но прежде всего «живая материя», которую они, собственно, и называют «космосом». «Космос», таким образом, становится в контексте этой материалистической философии еще одним именем для титана или Кибелы, наделяясь особым свойством — сознания, воли и, в конце концов, наслаждения. Космос или вселенная оказываются у космистов *высшим субъектом*. Так, Циолковский откровенно пишет:

Голос человека, его мысли, открытия, понятия, истины и заблуждения — есть только проявление воли вселенной. Все от нее².

Циолковский описывает странный случай, когда он видит на небе надпись из облаков: «чАу», что он интерпретирует как латинские буквы г-а-у; это дает английское «гау» (луч) или русское «рай», написанное латиницей. Это Циолковский расшифровывает как послание (лично ему) космоса, указывающее одновременно и на будущее блаженство (рай), и на лучевую природу высших существ³. Бессмысленное сочетание «чАу» вполне может быть принято за нечленораздельное послание Кибелы, за симулякр высказывания или случайное выражение того «бастардного логоса», с помощью которого, по Платону, мы можем в онейрическом состоянии постигать бытие материи-хώρα.

¹ Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 113–114.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 127.

Вселенная, космос есть новое обличье Великой Матери. В одном месте Циолковский прямо обращается к этой метафоре.

На Земле мы имеем власть человека. Но как она еще слаба! Космос то и дело ставит ему преграды. Это и понятно, потому что происходит по ее несовершенству, по ее младенческому состоянию. Мать не дает младенцу упасть с крыши, гореть, погибнуть. Но она позволяет ему слегка ушибиться или обжечься, чтобы он выучился ловкости, приобрел знание и осторожность, необходимые для существования. Так поступает и космос с человечеством¹.

Итак, *космос есть Мать*. У последователей Федорова происходит существенный сдвиг — от «мертвых отцов», живущих в атомах, к субъекту космосу, представленному метафорой *Матери*. Русский космизм представляет собой последовательное становление Логоса Кибелы, и хотя в контексте ортодоксального советского марксизма это течение считалось чем-то довольно экстравагантным и маргинальным, в нем сама структура большевистской онтологии обозначена резче и ярче, чем в унылой схоластике официальной советской «мысли». Космизм представлял собой параллельную идеологию советской России², которая оживляла прежде всего ее научные и технические крути — начиная с «попутчиков», выходцев из дореволюционной, но уже полностью материалистической и атеистической науки (как, собственно, Циолковский, Чижевский, Вернадский и др.), и заканчивая советскими конструкторами, инженерами и космонавтами. При этом у русских космистов структуры прямой одержимости и обратной интенциональности, исходящей из конституируемого вонне субъекта, — «космоса», — представлены более наглядно и последовательно, тогда как в обыденном материализме большевиков этот феноменологический уровень эпифании «черного монаха» настолько банализируется, что становится неразличимым и размытым.

Показательно, что сторонник космизма Александр Богданов не только описал идею о том, что переливание крови сделает людей бессмертными в фантастическом романе «Красная звезда»³, но после большевистской революции создал в 1926 году Государственный научный институт переливания крови, директором которого он оставался до самой смерти в 1928 году, наступившей в ходе неудачного эксперимента по переливанию крови. Само же это переливание описано в «Красной звезде» как способ достижения марсианами физического бессмертия через постоянное всеобщее переливание крови. Богданов так передает диалог землянина с врачом-марсианином Нетти:

¹ Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 119.

² Douguine A. Le complot ideologique du «Cosmisme Russe» // *Politica Hermetica*. 1992. № 6. Р. 80 — 92.

³ Богданов А. Красная звезда // Богданов А. Праздник бессмертия. СПб.: Издательская группа «Ленинград»; «Комманда А», 2014.

— Вы знаете уже и применение кровяных сывороток для передачи от одного существа другому элементов жизнеспособности, так сказать, по частям — в виде, например, повышенного сопротивления той или другой болезни. Мы же идем дальше и устраиваем *обмен крови* и между двумя человеческими существами, из которых каждое может передать другому массу условий повышения жизни. Это просто одновременное переливание крови от одного человека другому и обратно, путем двойного соединения соответственными приборами их кровеносных сосудов. При соблюдении всех предосторожностей это совершенно безопасно; кровь одного человека продолжает жить в организме другого, смешавшись там с его кровью и внося глубокое обновление во все его ткани.

— И таким образом можно возвращать молодость старикам, вливая в их жилы юношескую кровь?

— Отчасти да, но не вполне, разумеется, потому что кровь не все в организме и она, в свою очередь, им перерабатывается. Поэтому, например, молодой человек не стареет от крови пожилого: то, что в ней есть слабого, старческого, быстро преодолевается молодым организмом, но в то же время из нее усваивается многое такое, чего не хватает этому организму; энергия и гибкость его жизненных отправлений также возрастают.

— Но если это так просто, то почему же наша земная медицина до сих пор не пользуется этим средством? Ведь она знает и переливание крови уж несколько сот лет, если не ошибаюсь.

— Не знаю, может быть, есть какие-нибудь особые органические условия, которые у вас лишают это средство его значения. А может быть, это просто результат господствующей у вас психологии индивидуализма, которая так глубоко отграничивает у вас одного человека от другого, что мысль об их жизненном слиянии для ваших ученых почти недоступна¹.

После того как Октябрьская революция сокрушила буржуазный индивидуализм, путь к всеобщему бессмертию был открыт. Став директором Института крови, Богданов с энтузиазмом начал внедрять в советское общество эту «марсианскую» технологию ровно для той же цели — таким образом он хотел сделать советских людей бессмертными.

Связь большевистской науки с тематикой крови, как и многие другие стороны русского космизма, указывает на семантическую связь с архаическими представлениями, сопряженными с вампиризмом, тематикой заложенных покойников и материального бессмертия², соответствующим матриархальному пласту русской идентичности. Снова модернистская мысль, технологии и футурологические прогрессистские представления и проекты оказываются в резонансе с древнейшими — и, казалось бы, давно изжитыми и забытыми — культами и гештальтами доиндоевропейской цивилизации Великой Матери.

¹ Богданов А. Красная звезда. С. 115 — 116.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

Глава 39. Серебряный век в черном свете Земли

Дионисийство и прадионисийство как синхронные парадигмы

Культура русского Серебряного века, как мы видели, была преимущественно дионисийской. Но и кибелические мотивы в ней присутствовали, подспудно подготавливая тот поворот русского историа, который реализовался после захвата власти большевиками. Для более четкого разделения Логоса Диониса и Логоса Кибелы в контексте Серебряного века следует обратиться к работе одного из ярчайших представителей этого мировоззрения поэта и философа Вячеслава Иванова, который тщательно рассматривает истоки дионисийства в средиземноморском культурном круге, где доминировал культ Великой Матери. Вячеслав Иванов называет это «прадионисийством»¹, считая в духе учения об «эволюции» самой «ранней» стадией религии Диониса. Ноология строится на том, что хотя между культом Кибелы и культом Диониса в некоторых случаях можно заметить историческую последовательность, она совершенно необязательно является чем-то неизбежным, и оба Логоса потенциально *сосуществуют* в любом обществе при том, что на разных этапах может доминировать один из них. Поэтому если для Анатолии и средиземноморского региона в целом в эллинскую и раннеэллинскую эпоху можно признать правомочность определения культа Кибелы как «прадионисийства», в других случаях и в историах других народов (в том числе — и прежде всего — в европейской цивилизации Модерна) метафизический матриархат может *следовать* за культурой Диониса, что, впрочем, еще не делает дионисийство «пракибелизмом». Отсюда ограниченность самого термина «прадионисийство», используемого Вячеславом Ивановым. Поэтому будет намного точнее интерпретировать то, что он понимает под «прадионисийством» как парадигму Кибелы. Это совершенно наглядно представлено в его собственном труде, где он пишет о «прадионисийстве» следующее:

Изначальный женский культ парнасских фиад и киферонских менад был оргиастическим и человекоубийственным служением той же подземной богине Ночи (Нyx), которая чтилась и в беотийских Феспиях как один из аспектов Матери-Земли, Геи. Впрочем, имя этого женского божества в Дельфах едва ли возможно с точностью установить, — божество Styx не было от него по существу различно; к тому же сама природа его требовала или полного безмолвия о нем, или эвфемизмов (как, на-

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство.

пример Euphrônê). Этому культу свойственны были экстатическое пророчествование, ночные радения и почитание змеи; отсюда с незапамятных времен существовало в нем, конечно, и представление о Пифоне. Но от иерогамического змия родится на оргиях фиад (ликнофориях) младенец. По обретении человекоподобного оргиастического бога служительницы Ночи становятся вакхическими менадами, и Пифон разоблачается им как Дионис¹.

Здесь важно, что речь идет о культе подземной богини Ночи, отождествляемой с подземной рекой Стикс, и о радикальном гипохтоническом матриархате, где необходимой фигурой является и Змей (Пифон). Это Логос Кибелы — Великой Матери — в чистом виде. Правда, последняя фраза данного отрывка явно упрощает ноологическую картину: «обретение человекоподобного оргиастического бога» и тем более «разоблачение Пифона как Диониса» является не историческим континуумом религии Великой Матери, но здесь мы имеем дело с индоевропейской *патриархальной революцией*, в ходе которой солнечный Логос Аполлона убивает Пифона Великой Матери, и между этими полюсами утверждается патриархальный, но инклюзивно опосредующий Логос Диониса — крестьянская культура оседлых эллинов². Этот переход строго дисконтинуален, и в средиземноморской цивилизации отмечен моментом вторжения воинственных индоевропейских кочевников Турана³. Они-то и приносят с собой и утверждают в центре общества трансцендентную вертикаль и религию небесного Отца, что и становится началом подлинного дионисийства. Эта граница между двумя Логосами, во многом антагонистическими — как гештальты титанов и разорванного ими Диониса.

В другом месте Вячеслав Иванов все же проводит границу между культом Диониса и культом Кибелы как двумя различными формами древней оргиастической традиции. Именно с кругом преданий о Кибеле он соотносит мотивы обрядового переодевания при дворе царицы Омфалы Диониса в женщину (в женскую столу), не характерную для его индоевропейско-солярной и патриархальной природы. Иванов пишет:

Символика переодевания скорее принадлежит кругу Дионисовой сопредельницы, чем самого Диониса, и не даром связуется с именем критской Ариадны, как в мифе о Тесее и Минотавре, так и в кипрском обрядовом действе Ариадниных родин. Естественно, что переодевание оказывается характерным для местностей, где первоначально единое женское божество сохранило преобладающее значение, каков Кипр, и возможно, что его древнейшей родиной была Малая Азия, страна Великой Матери, куда миф и помещает царство Омфалы, видя в ней влады-

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 38 — 39.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

чицу Лидии, и откуда приходит Дионис Еврипидовых «Вакханок», приносящий с собой манию полового маскарада. По Аполлодору, женскую или подобную женской столу Дионис получает во Фригии от Кибелы, был ею очищен и посвящен в ее таинства¹.

Иванов развивает эту тему, говоря о женском *единобожии* как об особой религиозной модели, и на сей раз он строго следует за Бахофеном². Такое единобожие, по Иванову, строилось на тотальной привапии, в которой воплощалась высшая степень женского отчаяния, одиночества и *глубинной стерильности Земли*, не способной породить упорядоченных существ партеногенетическими методами.

Совокупная мужская энергия не в силах исполнить меру бессмертных желаний многоликой богини, и потому она губит своих любовников, от которых родит, многогрудая Кибела, только недоносков и выкидышей, — губит и образует вновь в надежде на истинный брак, но оскудевшая сила Солнца недостаточна в сынах, мужьях Иокасты и вновь они, слепые, как Эдип, т. е. оскудевшие солнцем, гибнут, а богиня все ждет своего истинного оплодотворения от Солнца³.

Это глубокое замечание о стерильности Кибелы и ее неспособности к полноценному порождению существ, наделенных полноценным бытием, далее корректируется несколько легковесным тезисом.

Но женское единобожие естественно требовало дополнения. Один пол не мог быть выведен в абсолют без апофеозы другого пола. И в то же время мужской коррелят должен был носить характер относительности, являться в аспекте начала, подверженного исчезновению и испытывающего гибель. Мужской коррелят абсолютной богини усваивает черты страдающего бога, как Дионис и Осирис. Мученичество и убийство мужского бога, — основной мотив женских религий (какова религия Диониса), религий, питающих свои корни в бытовом укладе тех забытых обществ, где женщина была родоначальницей и царицей⁴.

Сама логика происхождения мужской фигуры в контексте Логоса Кибелы здесь представлена верно, но когда речь идет о простом «дополнении» к стерильному могуществу Великой Матери, мы имеем дело с гештальтами Адониса или Ва'ала⁵, но никак не Диониса и Осириса⁶. Дионис и Осирис суть следы трансцендентного вторжения — солярные фигуры, приходящие с мужского Неба и пронизывающие своим присутствием слои хтонической феноменологии. Здесь снова речь идет не о «контину-

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 137 — 138.

² Бахофен И.Г. Материнское право.

³ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 332.

⁴ Там же. С. 333.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

уме» и не о «развитии культа», но о мужской патриархальной революции. Великая Мать не способна породить Диониса, и ее оргиастические культы в своем пике конституируют лишь нежного Адониса, подлежащего оскотлению и гибели. Дионис же есть точка неистребимого и неискоренимого мужского бессмертия, совершенно автономного по отношению к Великой Матери и никак не зависящего от ее могущественных, но одновременно онтологически стерильных чар. Дионис — это *бытие-в-становлении*, но такое *бытие* не есть продукт *становления* как такового; это момент полностью свободной и самодостаточной вечности, то есть как раз то, чего принципиально не может произвести Великая Мать. Женское единобожие ограничено именно этой принципиальной неспособностью к эпифании Диониса, который приходит в стихию существования из трансцендентных горизонтов, неизвестных Великой Матери. Эта эпифания Диониса есть аккорд фундаментального укрощения матриархата, а не его продолжение. Время Диониса соответствует эпохе господства мужчин, необратимого, но более мягкого и инклюзивного, нежели чистое господство Аполлона.

Установление господства мужчин и низвержение женского единобожия связано с Логосом Аполлона. Но господство мужского начала, помимо возвышенно-отвлеченного, упорядочивающего этически-правового трансцендентализма, было связано и с *проникновением мужского принципа в земные области*. Здесь противостояние мужского и женского приобретало особенно напряженные и драматические формы. Солярные культы шли войной на остатки женского единобожия. По сути, Вячеслав Иванов поэтически говорит непосредственно о Ноомахии:

С великой неправдой было связано и благодетельное творчество работников женщин, восстановителей мужской религии и законодателей патриархального богопокорного строя. Мир был обращен в озаренный солнечным светом и благоустроенный город бессмертных царей и смертных подданных; но мрак, отступивший от пределов этого города, подстерегал души в наступающей ночи, струился в лунных струях волшебной Гекаты, глядел очами несказанного ужаса из пещер, зовущих в подземелья к ушедшим теням. И человек готов был потерять разум от этой двойственности мироздания, от этого неразрешенного спора непримиренных могуществ. Чем с большим доверием отдавался он животворящим чарам солнечным, чем дальше отодвигал от себя все лунное, женское, неисследимое, ночное, — тем настойчивее, в противоречие всему, чем он жил и в чем его наставляли и воспитывали, звучал в его душе безумный голос иного ужаса, солнечного ужаса. Под древним ужасом разумеют обычно панический ужас, ужас Пана. В белый палатый полдень нападал он на человека, — в мгновение всемирной дремы, когда все ослепительно солнечное вдруг начинало казаться не действительно-стью, а безысходной марой, и не было влаги, не было женского, материнского, текучего, темного, лунного: оно казалось иссякшим и поки-

нувшим землю, а по выжженным горам и пустым раскаленным ущельям внезапно раскатывался хохот козлоногого бога¹.

Аполлоническое вторжение и патриархальная агрессия солярного, но одновременно уже вполне конкретного, феноменологического Пана, вызывало не просто сопротивление Великой Матери, но подготовку ее мифологического, онтологического и ноологического реванша. И Иванов убедительно описывает структуру гипохтонической революции Кибелы, ответный удар титанов.

Так порабощение женщины было связано с порабощением всех хаотических и оргийных энергий, и устроение мира во имя покорности богам — с утешением всякого человеческого дерзновения и свободного самоутверждения. Алчно хватается дух за старинные предания о боготорстве мощных, опять бежит за помощью к образам неукротимых воителей, к теням мятежников против насильственно-разумного строя и купленной за слишком дорогую цену божественной гармонии, окончательно присудившей богам бессмертие и гибель смертным. И тогда опять встает развенчанная царица уже не затем, чтобы уничтожить дерзновение мужественное, но чтобы поддержать его в бунте против воссевших на престолы пришельцев. Титаны находят себе подруг, и Ниобея продолжает утверждать гордость отца Тантала. Океаниды — верные спутницы Прометея в его страстях и конечной казни, и матерью его Эсхил делает саму Фемиду, извечную Правду, которая дает ему знание тайн, роковых для врага его Зевса. Опять подземная Правда поднимает свой верховный голос, перед которым немеют небожители; но эта Правда — та же древняя Ананке, та же Единая Богиня, которая склонила древнейшего человека под иго первого ужаса. Вещая Правда Жены, высшая, чем утвержденная людьми и в олимпийских богах воплощенная относительно правда, неписанный закон, на который ссылается перед судьями Антигона, внутренняя нравственность, неподвластная уставу и принуждению, — эта правда вновь была обретена человеком в правде Матери-Земли, и она спасла, одна, его духовную свободу, энергию его вольного, творческого, богоподобного самоопределения².

Это место имеет большое значение для Ноомахии. Здесь речь идет об объяснении самого феномена дионисийства как якобы тайной стратегии Великой Матери — «развенчанной царицы», «подземной Правды», «Единой Богини», направленной против богов Олимпа, но на сей раз с опорой на мужское начало. Это истоки восстания титанов и гигантов, бунт Прометея и... истоки гештальта Диониса. Это не дионисийство, но «прадионисийство», которое, по Вячеславу Иванову, может проникать и в культ самого Диониса, герменевтически *перетолковывая* его образ в контексте Логоса Кибелы. Это фигура *черного* Диониса, его двойни-

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 335.

² Там же. С. 335 — 336.

ка. Единая Богиня, будучи побежденной в прямом столкновении с мужским началом, меняет тактику и обращается к гипохтоническим мужским гештальтам, брошенным на штурм небес. И главной зоной борьбы становится *война за семантику Диониса*, за его культ. С одной стороны, это проекция Олимпа в гущу имманентного, «солнце полуночи», путешествующее сквозь регионы онтологической Ночи. С другой, это анти-солнце, змеивидный дух Земли, Титан (Титин), вздымающийся из бездн дракон, поглотивший солнце и люциферически выдающий свой подземный свет за его утренние лучи¹. «Вещая Правда Жены» приобретает видимость титанической мужественности. Это и есть смысл Нового времени: прадионисийство возвращается к своей матриархальной парадигме, не просто используя для этого народную парадигму Диониса, но *пронизывая* ее и, на самом деле, *уничтожает самого Диониса*, разрывая его, подменяет его его «черным двойником». Так, прадионисийство становится не просто исторической реконструкцией, но совершенно *актуальным явлением*, причем еще более «современным» и «новым», нежели крестьянский и, в свою очередь, архаический — Логос Диониса.

В контексте культуры Серебряного века граница между прадионисийством и дионисийством почти не осознавалась, и отсюда сам амбивалентный характер русского дионисийства — при более внимательном рассмотрении мы легко обнаружим внутри него ряд принципиальных черт, соответствующих Логосу Кибелы.

Однако строго отделить собственно русское (народное и одновременно софиологическое) дионисийство от Логоса Кибелы в культуре Серебряного века подчас бывает чрезвычайно сложно — настолько эти тенденции смешаны и переплетены между собой. Во многих случаях одного и того же автора или мыслителя можно отнести к обоим этим Логосам, что делает нашу классификацию несколько условной и приблизительной.

Федор Сологуб: против дня и его лучей

Одним из наиболее последовательных выразителей Логоса Кибелы в контексте Серебряного века был выдающийся поэт и писатель Федор Сологуб (1863—1927). Родители Сологуба были крестьянами, но воспитание он получил в дворянской семье, где его мать служила прислугой. Благодаря тому, что в России в этот период уже полностью установились правила разночинского общества, Сологуб смог легко получить образование. Занятие литературой сделало его частью органичной русской интеллектуальной элиты. Однако мировоззрение Сологуба не было ни аристократическим, ни крестьянским. Его субъектность приобрела

¹ Именно в таких терминах приход грядущего постгуманизма и описывают сторонники акселерационизма из числа спекулятивных реалистов, сторонников «Черного Просвещения» (Dark Enlightenment) и объектно ориентированной онтологии (ООО) — особенно Н. Лэнд и Р. Негарестани. То, что находится в центре Земли, Ник Лэнд называет демонической сущностью Cthelll (*Land N. Fanged Noumena: Collected Writings, 1987—2007*), а Реза Негарестани The Core (*Negarestani R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*).

причудливые формы, где гностическое отвержение окружающей действительности (подчас сближающееся с саркастической ненавистью к «старым порядкам» Салтыкова-Щедрина) сочеталось с демоническим романтизмом отстраненного и находящегося за пределом общепринятых представлений о морали и этике «сверхчеловека». Сологуб создавал свои поэтические и литературные произведения вместе с собственной личностью, сплавляя все вместе в единую структуру, где неразрывно смешивались между собой персонажи, сюжеты, символы, и где повороты литературного повествования превращались в отдельные стихотворения и даже циклы, а сам автор рассеивался по текстам, плавно переходящим от фантастической прозы к общественной публицистике, от экзотических пейзажей имажинативных стран и планет к исторической хронике русской жизни и вполне реалистичному описанию провинциального быта. Сологуб творил свою жизнь как легенду. Его программный роман носит именно такое название «Творимая легенда». Он начинается с декларации творческого метода самого писателя:

Беру кусок жизни, грубой и бедной, и творю из него сладостную легенду, ибо я — поэт. Косней во тьме, тусклая, бытовая, или бушуй яростным пожаром, — над тобою, жизнь, я, поэт, воздвигну творимую мною легенду об очаровательном и прекрасном¹.

«Творимая легенда» не просто одно из произведений Сологуба — это особая развернутая им феноменология, составляющая нечто цельное и связанное, мир Федора Сологуба.

Этот мир находится в жесткой оппозиции солнцу и территории дня. Все творчество Сологуба ориентированно жестко антиаполлонически. Солнце он в романах, рассказах и стихах называет «небесным Змием», «драконом» и считает своим абсолютным противником. Это же касается и всей окружающей его дневной реальности, созданной «злым демиургом». В эту реальность включается и «дневная» природа, и само общество — с его политикой, проблематикой, заботами и бытом. День и жизнь в целом вызывают у Сологуба гностическое отвращение, и лишь то, что находится по ту сторону дня и жизни, вызывает у него интерес и неудержимо влечет к себе.

Для Сологуба привлекательно все, что находится в оппозиции солнцу. Отсюда его любовь к смерти и ночи, а также к темным сторонам бытия. Сологуб — как автор, и как герой — ненавидит солнце и любит луну. К ней он взывает:

Люби меня, люби, холодная луна!
Пусть в небе обо мне твой рог жемчужный трубит,
Когда восходишь ты, ясна и холодна.
На этой злой земле никто меня не любит.

¹ Сологуб Ф.К. Творимая легенда // Сологуб Ф.К. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М.: ИПК «Интелвак», 2002. С. 7.

Да будет ночь твоя в мерцании светил!
Отверженец земли, тоскующий и кроткий,
О, сколько раз во тьме я за тобой следил,
Любуясь твоей стремительною лодкой!
Потом я шел опять в докучный ропот дня, —
И труд меня томил, и путь мой был бесцелен.
Твой свет в моей душе струился, мгристо-зелен.
Холодная луна, люби, люби меня!¹

Луна для Сологуба — символ и маска первой жены Адама — Лилит, считающейся в каббале выражением демонической женственности, противопоставляемой Сологубом дневной Еве. В другом стихотворении Сологуб говорит:

Только грустно мне порою,
Отчего ты не со мною,
Полуночная Лилит,
Ты, чей лик над сонной мглою,
Скрытый маскою-луною,
Тихо всходит и скользит².

Лилит воплощает в себе притягательность смерти, Ева — отвратительность жизни. В тексте мистерии «Томление к иным бытиям» Сологуб заявляет со всей резкостью:

Боюсь ли я одиночества?

Если бы вампиры и кошмары оставили меня, я не был бы одинок. Из тьмы небытия извел бы я к свету истинного инобытия иные сны, иных вампиров извел бы я от небытия. Источающих мою кровь и пожирающих плоть мою. Ибо я не люблю жизни, бабищи румяной и дебели³.

Здесь речь идет об отвержении «жизни дня», то есть Евы («бабищи румяной и дебели»), противопоставляемой ночной свободной воле грезящего субъекта, очарованного лунной женственностью — смертью и творящими инобытие снами.

В мирах Сологуба протест против дневной действительности подчас переходит прямо в протест против Бога. Если другие авторы Серебряного века — в частности, Мережковский — решают оппозицию Бога и жизни антиномически, Сологуб прямо отвергает Бога, как *несовместимого* с жизнью. Об этом Сологуб пишет открыто, отождествляя Бога с «демиургом» или «змием»:

Безжизненный чертог,
Случайная дорога...

¹ Сологуб Ф.К. Собр. соч. Т. 7. С. 367.

² Там же. С. 492–493.

³ Там же. Т. 5. С. 32.

Не хочет жизни Бог, —
Иль жизнь не хочет Бога?
Опять встает заря,
Колышутся туманы,
И робко ждут
Царя Томительные страны.
Но лютый змий возник
И мечет стрелы злые,
И грозен мертвый лик
Пылающего змия.
Для смерти — здесь чертог,
Для случая — дорога.
Не хочет жизни Бог,
И жизнь не хочет Бога¹.

«Пылающий змий» — солнце, а его стрелы (в других стихах и сериях метафор — мечи) — лучи, выхватывающие из онтологического сумрака четкие линии предметов дневного мира, помещая их в тюрьму контрастности и рациональных дифференциалов. «Злой демиург» ведет с жизнью беспощадную войну, и в этой войне сам Сологуб — однозначно встает на сторону (лунной, ночной, хтонической) жизни.

Продолжение этой логики ведет его напрямую к реабилитации гештальта дьявола — сатаны или Люцифера. В одном из программных стихотворений, исследуя творческие полюса своего проблематичного мира, Сологуб постулирует чисто сатанинского субъекта, называющего своим «отцом» дьявола.

Когда я в бурном море плавал
И мой корабль пошел ко дну,
Я так воззвал: «Отец мой, Дьявол,
Спаси, помилуй, — я тону.
Не дай погибнуть раньше срока
Душе озлобленной моей, —
Я власти темного порока
Отдам остаток черных дней».
И Дьявол взял меня и бросил
В полуистлевшую ладью.
Я там нашел и пару весел,
И серый парус, и скамью.
И вынес я опять на сушу,
В болезненное, злое житие,
Мою отверженную душу
И тело грешное мое.
И верен я, отец мой, Дьявол,

¹ Сологуб Ф.К. Собр. соч. Т. 7. С. 162–163.

Обету, данному в злой час,
 Когда я в бурном море плавал
 И ты меня из бездны спас.
 Тебя, отец мой, я прославлю
 В укор неправедному дню,
 Хулу над миром я восставляю
 И, соблазняя, соблазню¹.

Хотя здесь речь идет о «продаже души дьяволу» ради телесного спасения, эта ситуация приоткрывает гораздо более глубокий теологический протест Сологуба как гностика. В другом стихотворении он выражается еще яснее, отождествляя свое глубинное «я» с демоном бездны Абадонной, который прямо противопоставляет Люцифера Богу (Адонаи, Господу).

В мантии серой,
 С потупленным взором,
 Печальный и бледный,
 Предстал Абадонна.
 Он считает и плачет,
 Он считает
 Твои, о брат мой,
 Рабские поклоны.
 Безмолвный,
 Он тайно вещает
 Мой завет:
 «Мой брат
 Пойми:
 Ты — Я.
 Восстань!
 Ты — Я,
 Сотворивший
 Оба неба.
 И небо Адонаи.
 И небо Люцифера.
 Адонаи сжигает
 И требует поклоненья.
 Люцифер светит
 И не требует даже признанья».
 Вот что, безмолвный,
 Тайно вещает
 Абадонна².

Отсутствующий (молчаливый, невыразимый — *ἀποφατικός*) голос демона — *серого* (то есть не черного и не белого) — сообщает о том, что оба

¹ Сологуб Ф.К. Собр. соч. Т. 7. С. 330 — 331.

² Там же. С. 485 — 486.

неба — и Бога (Адонаи), и Дьявола (Люцифера) — созданы тайным могуществом Радикального Субъекта, но при этом симпатии этого высказывания целиком на стороне «неба Люцифера», который «светит и не требует поклонения», поскольку в глазах Сологуба представляет собой стихию освобожденной жизни.

Навья тропа

В программном романе «Творимая легенда» главный герой Триродов также описан как носитель сверхчеловеческой субъектности. Он сочетает в себе гностические и теургические теории и практики, в частности, способность воскрешать мертвых, возвращая их к жизни, с обширными познаниями в современных науках и владением техническими навыками, позволяющими превращать оранжерею в летальный аппарат или перемещаться между мирами.

Триродов покупает старое поместье, связанное с темными легендами о том, что на его территории лежит вход в миры смерти — Навья тропа. Там он основывает особую общину для воспитания детей и подростков в духе своего учения о жизни и свободе за пределами отчуждающей морали. Там же по ночам в лунном свете раскачиваются на качелях и водят хороводы белые «тихие дети», воскрешенные из могил мальчики, которые, по словам Триродова, были «отведены из небытия в тишину инобытия»¹.

«Инобытием» и является интенциональный мир Сологуба, он принадлежит сумеркам, то есть отличен и от полного небытия, и от дневного и контрастного наличия. Если такую промежуточность, равно как и представление о «сером» (промежуточном) ангеле, способном конституировать полярные небеса — Адонаи и Люцифера, можно соотнести с дионисийским измерением, то общий настрой творчества Сологуба все же уверенно тяготеет к зоне черного Логоса, к мирам Кибелы. При этом о том, что траект смещен в сторону гипохтонического нозмического субъекта («черного монаха») говорят не только магические и мифологические аспекты героев романов и рассказов Сологуба (прежде всего Триродова), но и их постоянное обращение к новым научным технологиям, которые составляют органический арсенал могущества сверхчеловека — например, Триродова. Когда Триродов объясняет своей возлюбленной Елизавете устройство его летающей оранжереи, он буквально цитирует космистские тезисы Федорова:

Чтобы победить притяжение земли, мне представляются два пути. Я еще не решил окончательно, который из них выбрать. Первый путь — разложить молекулярные силы на поверхности стеклянных стен. Второй — воспользоваться психическими силами отживших. Эти силы не уничтожаются смертью. Они непрерывно одухотворяют природу, прев-

¹ Сологуб Ф.К. Творимая легенда. С. 510.

ращая материю в энергию. Природа, вначале грубая и безжизненная, из века в век становится все более одухотворенною и тонкою¹.

«Психические силы отживших» отсылают нас напрямую к «мертвым отцам» Федорова. Только у Сологуба мертвые выступают и как энергии атомов, и как классические для древнейших представлений архаического крестьянства фигуры воскресших мертвецов или «тихих детей». В «Творимой легенде» мертвецы сходятся на бал-маскарад к Тригорову, причем живые и не подозревают, что оказались на одной территории с покойниками — так ничтожны различия между ними, а значит, столь бессмысленна и пуста «мертвая жизнь» и тех, и других. О приходе мертвых на бал Сологуб пишет:

После других, около полуночи, появились новые гости, еще более молчаливые, холодные и покойные. Но совсем не печальные. Только очень углубленные сами в себя были они. Это были мертвые. Живые не узнавали их. Жизнь живых в этом городе мало чем отличалась от горения трупов².

Но и в этом уравнивании Сологуб не останавливается. В конце концов *он отдаст предпочтение мертвым*, намного превосходящим живых. Об этом прямо заявляет Триродов:

— Я создал живых, — сказал Триродов, — и они мертвы; и мертвых позвал я, — и они живы не менее живых. И сильнее живых. В наши дни только мертвые владычествуют. Кто хочет узнать живых, должен призвать мертвых³.

Живые, по Сологубу, тоже мертвецы, только глупые и лживые, не осознающие того, кто они, где находятся и что должны были бы сделать. Здесь мы снова можем увидеть параллели с Федоровым, который считал «мертвых отцов» более важными, чем живых людей, а целью живых полагал как раз воскрешение мертвых, что у Сологуба несколько иронично представлено сценой бала у Триродова.

Недотыкомка как субъект

Эти гротескные эпизоды в «иногобытийной реальности» Сологуба не являются метафорой или условностью. В русской действительности, окружающей его, он видит именно смерть, гниение и безумие. И другой действительности он просто не знает. Кульминацией провала русского человека сквозь нижние ограничительные слои сознания можно считать образ провинциального учителя Ардальона Борисовича Передонова из романа «Мелкий бес»⁴. История Передонова — это точное описание

¹ Сологуб Ф.К. Творимая легенда. С. 523.

² Там же. С. 576.

³ Там же. С. 577.

⁴ Сологуб Ф.К. Мелкий бес // Сологуб Ф.К. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М.: ИПК «Интелвак»,

того, как происходит смещение траекта в направлении, противоположном от обычной рациональной субъектности, что можно расшифровать как этапы последовательной одержимости или как развитие стадий прогрессирующей шизофрении. В феноменологии Сологуба «черти», «бесы» и другие представители нечести участвуют в повествовании на равных с остальными героями — живыми и мертвыми.

В случае Передонова угасание и рассеяние его сознания происходит по мере онтологического сгущения «недотыкомки», небольшого бесобразного существа, постепенно обретающего все больше независимости и все больше власти над самим Передоновым. О недотыкомке Сологуб сообщает:

Недотыкомка бегала под стульями и по углам и повизгивала. Она была грязная, вонючая, противная, страшная. Уже ясно было, что она враждебна Передонову и прикатилась именно для него, а что раньше никогда и нигде не было ее. Сделали ее и наговорили. И вот живет она, ему на страх и на погибель, волшебная, многовидная, — следит за ним, обманывает, смеется, — то по полу катается, то прикинется тряпкою, лентою, веткою, флагом, тучкою, собачкою, столбом пыли на улице и везде ползет и бежит за Передоновым, — измаяла, истомила его зыбкою своею пляскою. Хоть бы кто-нибудь избавил, словом каким или ударом наотмашь. Да нет здесь друзей, никто не придет спасать, надо самому исхитриться, пока не погубила его ехидная¹.

Недотыкомка — это инфернальный нозмический субъект, переходящий за пределы феноменологии и превращающийся в полюс обратной интенциональности, подчиняющей себе волю Передонова и в конце концов всего его целиком.

Сологуб показывает в ходе романа «Мелкий бес», что несмотря на прогрессирующее безумие и нарастающую неадекватность Передонова, окружающие — включая сожительницу Варвару, приятеля Володи и коллег по гимназии — просто не замечают этого. Эта невнимательность указывает на то, что и их интенциональность и рациональность должны были бы вызвать серьезные опасения. С ума сходит не просто Передонов, с ума сходит *все российское общество* конца XIX — начала XX века и, более того, вся действительность в целом, созданная (в согласии с гностическим мировоззрением Сологуба) «глупым и злым творцом», то есть масштабированной недотыкомкой. Сумасшествие Передонова лишь обнажает истинную структуру мира, проявляя то, чем он *на самом деле* является. Об этом Сологуб пишет с некоторой грустной иронией.

— Не все же кажется, — тоскливо бормотал Передонов, — есть же и правда на свете.

¹ Сологуб Ф.К. Мелкий бес. С. 232 — 233.

Да, ведь и Передонов стремился к истине, по общему закону всякой сознательной жизни, и это стремление томило его. Он и сам не сознавал, что тоже, как и все люди, стремится к истине, и потому смутно было его беспокойство. Он не мог найти для себя истины, и запутался, и погибал¹.

Постепенно недотыкомка становится все сильнее и сильнее, полностью заменяя собой сознание Передонова. В этом сознании образ старой княгини, у которой когда-то работала прислугой сожительница Передонова Варвара, и которая, по бредовой версии Варвары, должна была бы оказать Передонову содействие в продвижении по службе, постепенно утрачивает связь даже с той лживой версией действительности, где он еще имел какой-то отдаленный и смутный смысл. Недотыкомка правит Передоновым все могущественнее, и в какой-то момент становится очевидным, что это уже она — внутреннее субъектное сознание демона — конституирует реальность.

Передонов начал догадываться, чего хочет княгиня, — чтобы он опять полюбил ее. Ему отвратительна она, дряхлая. «Ведь ей полтора-ста лет, — злобно думал он. — Да, старая, — думал он, — зато вот какая сильная». И отвращение сплеталось с прельщением. Чуть тепленькая, трупцем пахнет, представлял себе Передонов и замирал от дикого сладострастия.

«Может быть, можно с нею сойтись, и она смилуется. Не написать ли ей письмо?»

И на этот раз Передонов, недолго думая, сочинил письмо к княгине. Он писал:

Я люблю Вас, потому что Вы холодная и далекая. Варвара поет, с нею жарко спать, несет, как из печки. Я хочу иметь любовницу холодную и далекую. Приезжайте и соответствуйте.

Написал, послал — и раскаялся. «Что-то из этого выйдет? Может быть, нельзя было писать, — думал он, — надо было ждать, когда княгиня сама приедет».

Так случайно вышло это письмо, как и многое Передонов случайно делал, — как труп, движимый внешними силами, и как будто этим силам нет охоты долго возиться с ним: поиграет одна, да и бросит другой.

Скоро недотыкомка опять появилась, — она подолгу каталась вокруг Передонова, как на аркане, и все дразнила его. И уже она была беззвучна и смеялась только дрожью всего тела. Но она вспыхивала тускло-золотыми искрами, злая, бесстыжая, — грозила и горела нестерпимым торжеством. И кот грозил Передонову, сверкал глазами и мяукал дерзко и грозно. «Чему они радуются?» — тоскливо подумал Передонов и вдруг понял, что конец приближается, что княгиня уже здесь, близко, совсем близко. Быть может, в этой колоде карт².

¹ Сологуб Ф.К. Мелкий бес. С. 236.

² Там же. С. 236 — 237.

По мере того как недотыкомка завладевает Передоновым, читатель перемещается Сологубом *внутрь* обратной интенциональности, вскрывающей саму структуру Логоса Кибелы. Дряхлость условной княгини — прямое указание на сам гештальт Великой Матери как изначального архетипа. Именно трупная гниль подземного кладбищенского измерения и вызывает желание Передонова, оказывающегося в роли Адониса, молодующего — по контрасту с материальной «вечностью» Кибелы-недотыкомки. При этом приписка «приезжайте и соответствуйте» обнаруживает невероятную дерзость Передонова, в своем безумии обретающего титаническое могущество, которое не останавливается ни перед какими сословными и просто рациональными преградами. Секвенция случайностей, когда силы демонической ожившей материи (включая кота!) играют Передоновым, выстраивается, однако, в некоторое (относительно) стройное высказывание эсхатологического характера — «Передонов (...) вдруг понял, что конец приближается». Однако по-настоящему трезвая и мудрая мысль о том, что «конец приближается», как мгновенный глоток адекватности среди запутавшейся в самой себе действительности, созданной «всемогущим идиотом», мгновенно соскальзывает, и Передонов снова оказывается в лабиринте бреда — «княгиня уже здесь, близко, совсем близко. Быть может, в этой колоде карт».

Сологуб блестяще описывает феноменологию оживания окружающих предметов. Так, Передонов замечает, что за ним постоянно наблюдает соглядатай, прячущийся под обоями.

«Соглядатай прячется там, за этими обоями — думал Передонов. — Злые люди! — думал он, тоскуя, — недаром они наложили обои на стену так неровно, так плохо, что за них мог влезть и прятаться злодей, изворотливый, плоский и терпеливый. Ведь были и раньше такие примеры».

Смутные воспоминания шевельнулись в его голове. Кто-то прятался за обоями, кого-то закололи не то кинжалом, не то шилом. Передонов купил шило. И когда он вернулся домой, обои шевельнулись неровно и тревожно, — соглядатай чуял опасность и хотел бы, может быть, проползти куда-нибудь подальше. Мрак метнулся, прыгнул на потолок и оттуда угрожал и кривлялся.

Злоба закипела в Передонове. Он стремительно ударил шилом в обои. Содрогание пробежало по стене, Передонов, торжествуя, завыл и принялся плясать, потрясая шилом¹.

Удачный опыт победы над прятавшимся под обоями «соглядатаем» открывает свободный путь тайной агрессии, спящей в глубине души Передонова. Евгений Головин, высоко чтивший Сологуба, писал в одном из своих стихотворных текстов:

¹ Сологуб Ф.К. Мелкий бес. С. 234 – 235.

В каждой веревке дремлет кнут.
В каждой улыбке обнажаются зубы.
И если днем тебе дадут отдохнуть,
В ночи тебя задушат суккубы.
Таков закон этой жизни,
Такова сумасшедшая ночь.
Ни в какие рамки не лезет
Своенравная, как дрозд,
Эра темных агрессий
Эра холодных звезд¹.

У Передонова, изначально довольно осторожного и даже трусливого, подъем титанической ненависти происходит по нарастающей. Вначале недотыкомка подбивает его поджечь клуб. Затем он приходит к мысли о необходимости убить своего безобидного и тупого приятеля Володина.

Безумный ужас в нем выковал готовность к преступлению, — и не-сознаваемое, темное, таящееся в низших областях душевной жизни представление будущего убийства, томительный зуд к убийству, состояние первобытной озлобленности угнетало его порочную волю. Еще скованное, — много поколений легло на древнего Каина, — оно находило себе удовлетворение и в том, что он ломал и портил вещи, рубил топором, резал ножом, срубал деревья в саду, чтобы не выглядывал из-за них соглядатай. И в разрушении вещей веселился древний демон, дух довременного смешения, дряхлый хаос, между тем как дикие глаза безумного человека от-ражали ужас, подобный ужасам предсмертных чудовищных мук².

Здесь Сологуб уже прямо говорит о «вселении демона», и собственно он-то самому Сологубу и интересен. В духе гностического мировоззрения «демонической» является реальность как таковая, наполненная инфермальными энергиями и темной волей. Это и есть *истина о Кибеле*. Но гностики подчас стремятся как раз к тому, чтобы преодолеть такое положение, выйти за пределы мира, который оказывается метафизическим адом. В образе Передонова это измерение, безусловно, отсутствует. Он — пассивная жертва недотыкомки, жалкий мученик тягуче-материального (глиштроидного³) безумия, протекающего в данном случае целиком в режиме мистического ноктурна. Передонов принесен на алтарь Логоса Кибелы, и никакого восхождения, которое последовало бы за спуском в гипохтонические провалы, не следует. Конечно, Передонов не сам Сологуб, но одновременно нельзя рассматривать его только как гротескный образ, замеченный внешним наблюдателем, какими чаще всего являются герои Салтыкова-Щедрина. Для Сологуба отношения с Логосом Кибелы, с Подземной Русью и с гештальтом дьявола более сложные. Он одновременно

¹ Головин Е.В. Парагон. С. 239 — 240.

² Сологуб Ф.К. Мелкий бес. С. 235.

³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

ужасается этому и испытывает некоторую патологическую тягу. Конечно, он балансирует на грани между Логосом Диониса и Логосом Кибелы, но чары Ночи и демонической женственности (Лилит) чаще всего оказываются в его личном ноологическом уравнении сильнее.

Валерий Брюсов: женщина как вход в потустороннее

Такой же смещенный в сторону Логоса Кибелы ноологический баланс, как и в творчестве Сологуба, мы встречаем у другой яркой фигуры Серебряного века — поэта и литератора Валерия Брюсова (1873 — 1924). Но если Сологуб явно тяготеет к гештальту ангела тьмы, Брюсов, также испытывавший большой интерес к магии и даже сатанизму, скорее теологически нейтрален. В программном стихотворении, посвященном Зинаиде Гиппиус, Брюсов так определяет свои религиозные взгляды, близкие фаустовской любознательности в сочетании с богословской индифферентностью:

Неколебимой истине
Не верю я давно,
И все моря, все пристани
Люблю, люблю равно;
Хочу, чтоб всюду плавала
Свободная ладья,
И Господа и Дьявола
Хочу прославить я.
Когда же в белом саване
Усну, пускай во сне
Все бездны и все гавани
Чредою снятся мне¹.

Возможно, самому Брюсову такой подход представлялся всеобъемлющим и синтетическим, но с точки зрения христианства, фраза «и Господа и Дьявола хочу прославить я» уже сама по себе есть агностицизм, граничащий с «сатанизмом». Брюсову образ Фауста чрезвычайно близок, поэтому он и встречается в его стихах, и становится одним из действующих героев программного романа «Огненный ангел»².

В контексте Серебряного века Брюсов является продолжателем линии «демонической культуры» века XIX. При этом он дистанцируется от преобладающей здесь софиологии, хотя вместе с тем женственность играет в его творчестве ключевую роль. Самым глубоким женским образом Брюсова является Рената, героиня «Огненного ангела». В основе романа лежит гностический сюжет об отношениях ангелов с земными женщинами, что, согласно Библии, стало началом появления рода гиган-

¹ Брюсов В.Я. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1973. С. 354 — 355.

² Брюсов В.Я. Огненный ангел // Брюсов В.Я. Собр. соч.: В 7 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1974.

тов (исполинов). У Брюсова сюжет разворачивается вокруг любви земной женщины Ренаты к ангелу Мадизлю, который посещал ее с раннего детства, открывая доступ к духовным мирам. Повзрослев, Рената интерпретирует свою любовь к Мадизлю в плотском ключе, чем отталкивает его, заставляя удалиться. Сама возможность плотского соединения человека с иными видами относится к магической феноменологии, которая всегда живо интересовала Брюсова. Уже в этом плотском желании Ренаты стать супругой ангела есть некий инфернальный подтекст. Далее «сатанинская» линия романа становится еще более подчеркнутой. Перед окончательным прощанием с Ренатой ангел Мадизль (позднее выяснится, что это был не он, а явившийся в его облики дьявол) обещает вернуться через некоторое время в облике земного человека, с которым Рената сможет сочетаться телесно. Через два месяца на самом деле из Австрии приезжает магистр тайного ордена Генрих фон Оттергейм, в котором Рената опознает Мадизля и становится его возлюбленной. Но с этого момента ее начинают одолевать демоны.

По мысли Брюсова, женщина является входом в *потусторонний мир* во всем его дуальном объеме, включая миры ангелов и падших духов. В дальнейшем двойственность фигуры Ренаты только еще более подчеркивается: она есть воплощение святости, чистоты, жертвенности и мученичества, но в то же время она вовлекает окружающих в черно-магические практики и даже принуждает другого героя романа, образованного и смелого ландскнехта Рупрехта, от имени которого и ведется повествование, отречься от Христа и принести на ведьмовском шабаше приношение самому дьяволу. В Ренате можно легко распознать двойственность образа Софии, но в контексте мировоззрения Брюсова (как и у Сологуба) в ней преобладают все же гипохтонические инфернальные черты. Однако вплоть до конца романа Брюсов сохраняет неопределенность в отношении идентичности Ренаты — одновременно святой, влюбленной в небесного ангела и миры света, и ведьмы, посещающей шабаш и вступающей в соитие с самой сатаной. В этом заключается основа мировоззрения самого Брюсова: его интересует область потустороннего в целом, ключом к которому является женщина и женственность, но уже в силу этого духовное и плотское оказываются настолько перемешанными друг с другом, что провести четкую грань между одним и другим не представляется возможности. Самого Брюсова это скорее вдохновляет — не случайно для самого себя он выбирает образ «мага», сильной личности, вовлеченной в динамику тайных сил бытия без строгого различения добра и зла. Брюсова интересует более *факт могущества*, силы, жизни, желания, а моральный или религиозный контекст оказывается вторичным. В этом Брюсов также сближается с Сологубом и с главным героем «Творимой легенды» магом, алхимиком, некромантом и одновременно ученым-космистом и политиком-либералом Триродовым. Однако и у Брюсова демоническая сторона действительности преобладает.

Заклятие Духа земли

Намного больше, чем мирами света и неба, Брюсов интересуется «Духом земли». К нему он обращается в одноименном стихотворении «Дух земли».

В порыве скорби и отваги
Тебя, о мощный Дух Земли,
Мы, как неопытные маги,
Неосторожно заклинали¹.

Брюсов убежден, что в культуре Серебряного века пробуждаются гипохтонические титанические силы. Они проявляются прежде всего в подъеме революционных сил, и показательно, что это стихотворение написано в 1907 году, явно под впечатлением событий первой русской революции. Брюсов прекрасно осознает разрушительность и фатальность «Духа земли». Этот дух — Дьявол, именно его образ Брюсов опознает в революции. Это ясно видно из стихотворения «Уличный митинг»:

Кто председатель? кто вожатый?
Не ты ли, Гордый Дух, с мечом,
Как черный нетопырь — крылатый,
Но ликом сходный с божеством?
Не ты ль подсказываешь крики
И озлобления и вражды,
И шепчешь, хохоча, улики,
И намечаешь жертв ряды?
Не ты ли в миг последний взглянешь
В лицо всем — яростным лицом —
И в руки факелы протянешь
С неумирающим огнем?
И вспыхнут заревом багряным
На вечном небе облака,
И озарятся за туманом
Еще не вставшие века.
Ты в пламени и клубях дыма
Отпляшешь танец страшный свой,
Как ныне властвуя незримо
Над торжествующей толпой².

Революция есть восстание Дьявола, пробуждение древних могуществ Кибелы. В одном из стихотворений того же периода Брюсов воспекает матриархальный гештальт Медузы Горгоны — на сей раз открыто кибелического символа.

¹ Брюсов В.Я. Собр. соч. Т. 1. С. 535.

² Там же. С. 430 — 431.

Лик Медузы, лик грозящий,
 Встал над далью темных дней,
 Взор — кровавый, взор — горящий,
 Волоса — сплетенья змей.
 Это — хаос. В хаос черный
 Нас влечет, как в срыв, стезя.
 Спорим мы иль мы покорны,
 Нам сойти с пути нельзя!¹

И заканчивается это стихотворение приветствием гипохтонической Великой Матери и ее разрушительному пришествию:

С громом близок голос музы,
 Древний хаос дружен с ней.
 Здравствуй, здравствуй, лик Медузы,
 Там, над далью темных дней².

При всем восхищении Медузой-Кибелой Брюсов еще надеется, что с ее разрушительной стихией все же можно будет как-то манипулировать. Поэтому стихотворение «Уличный митинг» заканчивается следующей строфой:

Да, ты пройдешь жестокой карой,
 Но из наставшей темноты,
 Из пепла общего пожара
 Воздвигнешь новый мир — не ты!³

Брюсов полагает, что особая фигура русского Фауста, «русского мага» сумеет совладать с выпущенной на поверхность Земли силой, содержавшейся в цепях религии, государства и этики (то есть Логоса Аполлона) на прежних этапах русской истории. В «Духе земли» это выражено в словах:

И вот, отпрянув, мы трепещем,
 Заклятья повторяя вслух:
 Да остановим словом вещим
 Тебя, — неукротимый Дух!⁴

Но это «укрощение черного хаоса» представлено у Брюсова довольно неопределенно. Двусмысленная фасциативность Ренаты в «Огненном ангеле» намного превосходит по убедительности мужских персонажей, которые лишь слепо следуют за демонической стихией женственности. Субъектом является именно она — Медуза или ее темная титаническая офитическая ипостась (дьявол). Маг-поэт убедителен тогда, когда покор-

¹ Брюсов В.Я. Собр. соч. Т. 1. С. 431.

² Там же. С. 432.

³ Там же. С. 431.

⁴ Там же. С. 535.

но следует за хаосом, но его претензии на то, чтобы управлять им, придавая революции направление и форму, не производят большого впечатления.

Эта культурологическая драма слабой мужской субъектности даже в лице тех вождей Серебряного века, которые старались ее культивировать, отразилась в русском историале в момент прихода к власти большевиков. Интеллектуалы, «теурги» и «маги» оказались сметенными лавиной титанического восстания, полностью утратив какое бы то ни было влияние на ход русской истории. Они приняли активное участие в сеансе эвокации «Духа земли», в призвании дьявола, но не смогли отправить его назад или заставить выполнять свою волю. Возможно потому, что эта воля в ходе кибелической фасцинации женским началом была незаметно для них самих передана могущественному нозмическому субъекту, ставшему полностью независимым от самих «магов» и подчинившему их своей обратной интенциональности.

«Дух земли», о котором говорит Брюсов, в более конкретном приближении становится *«демоном России»*, к которому поэт обращается в поисках ответа. Брюсов восклицает:

У каждого свой тайный демон.
Влечет неумолимо он
Наполеона через Неман
И Цезаря чрез Рубикон.
Не демон ли тебе, Россия,
Пути указывал в былом, —
На берег Сити в дни Батыя,
На берег Дона при Донском?¹

«Демон России» — это олицетворение ее историала, увиденного преимущественно в кибелической топике. Когда становится очевидным, что первая русская революция проиграла (стихотворение «Наш демон» написано в 1908 году), Брюсов чувствует, что это измерение русского историала скрылось из вида. И он вопрошает:

Куда ж теперь, от скал Цусимы,
От ужаса декабрьских дней,
Ты нас влечешь, неодолимый?
Не видно вех, и нет путей.
Где ты, наш демон? Или бросил
Ты вверенный тебе народ,
Как моряка без мачт и весел,
Как путника в глуши болот?²

¹ Брюсов В.Я. Собр. соч. Т. 1. С. 536.

² Там же.

Исчезновение «демона России» не просто утрата у данной фазы истории смысла, но утрата именно «демонического» смысла, рассеяние темных могуществ хаоса, вызванных «магами». И взывая к будущему 1917 году, предвосхищая пришествие Медузы, Брюсов произносит новое заклинание:

Явись в лучах, как страж господень,
Иль встань, как призрак гробовой,
Но дай нам знак, что не бесплоден
Столений подвиг роковой!¹

Брюсов не уверен, придет ли в ответ на это заклинание карающий ангел, чтобы наказать Россию за то, что она сошла с пути Христа, или станет воскрешением «мертвых отцов» («встань, как призрак гробовой»), но ему важен именно знак. И «Дух земли» придет в лице большевиков, которых Брюсов в целом поддержит, опознав в них гипохтоническое могущество, вызванное к жизни не без помощи его и других носителей Логоса Кибелы в культуре Серебряного века.

Леонид Андреев: язык мертвецов

Линию демонического субъекта, преобладающую у Сологуба и Брюсова, доводит до логического предела писатель Леонид Андреев (1871 — 1919), вероятно, самый трагический и одновременно самый экзистенциальный автор Серебряного века. Мир Леонида Андреева необратимо остыл. Все вещи — пейзажи, стихи, предметы, города — и даже люди полностью утратили связь с жизнью, необратимо осели в отчужденные механизмы материальности. Те стороны русской действительности, которые вызвали у Салтыкова-Щедрина сарказм и возмущение, у Чехова тихую тоску, у Леонида Андреева вызывают бессильный и необоримый ужас. Реальность, в которой действуют его герои, полностью утратила свое сакральное символическое измерение. В ней нет даже того темного инфернального шарма, который оживляет гипохтоническими «Навьями чарами» миры Сологуба. Все остыло, и перед лицом этой замкнутой на себя механичности слабой вспышкой жалкого света перед тем, как необратимо потухнуть, на краткое мгновение возгорается человеческое сознание, слишком немощное, чтобы охватить смыслы окружающего или утвердить свое бытие.

Мир Леонида Андреева построен по закону Кибелы: слабый субъект полностью передает инициативу мысли и воли внешнему миру, но не как «космосу» или «структуре», а как факту простого *наличия*, как темной и бессмысленной бездне (в ней можно узнать В Шеллинга) и застывает перед ее лицом, парализованный своей ничтожностью. Нигилизм, замеченный Тургеневым, становится общим знаменателем человеческого

¹ Брюсов В.Я. Собр. соч. Т. 1. С. 536.

экзистирования, и сознание способно лишь бросить неизвестной и отчужденной безразличной причине своего наличия бессильное и никак ее не затрагивающее проклятие.

Развернуто свою антропологию предельного отчаяния Леонид Андреев излагает в программной пьесе «Жизнь Человека»¹. В ней прослеживается схематично жизнь главного героя, обозначенного обобщенно как «Человек». Он рождается, взрослеет, женится, переживает трудности и успехи, и постепенно под ударами судьбы, выпадающими с определенной механической закономерностью, склоняется, дряхлеет и умирает. «Человек» Леонида Андреева не испытывает каких-то особых и исключительных невыносимых страданий. Напротив, его судьба в целом вполне ординарна, и даже отмечена несколько более высокими вершинами успеха и признания, которые компенсируются тяжелыми утратами (у него умирает ребенок). Но ужас проистекает не из тяжести утрат или ударов судьбы. Он растет из *абсолютной отчужденности* самого человеческого Dasein'a перед лицом того мира, в котором он находится, с включенным в него временем, пространством, обществом и завершающим все актом смерти. На сцене на протяжении всей пьесы находится Некто в сером, как безмолвный и безучастный свидетель — не защитник и не судья, просто холодный наблюдатель абсолютной тщеты происходящего. Именно в его адрес «Человек», в момент особенно острой боли заглянувший за внешнюю ткань происходящего с ним, и обращает свое бессильное и отчаянное проклятие.

А ты, я не знаю, кто ты — Бог, дьявол, рок или жизнь, — я проклинаю тебя! (...)

Я проклинаю все, данное тобою. Проклинаю день, в который я родился, проклинаю день, в который я умру. Проклинаю всю жизнь мою, ее радости и горе. Проклинаю себя! Проклинаю мои глаза, мой слух, мой язык. Проклинаю мое сердце, мою голову — и все бросаю назад, в твое жестокое лицо, безумная Судьба. Будь проклята, будь проклята веки! И проклятием я побеждаю тебя. Что можешь еще сделать ты со мною? Вали меня наземь, вали — я буду смеяться и кричать: будь проклята! Клещами смерти зажми мне рот — последней мыслью я крикну в твои ослиные уши: будь проклята, будь проклята! Бери мой труп, грызи его, как собака, возись с ним в темноте — меня в нем нет. Я исчез, но исчез повторяя; будь проклята, будь проклята! Через голову женщины, которую ты обидел, через тело мальчика, которого ты убил, — шлю тебе проклятие Человека.

Умолкает с грозно поднятой рукой. Равнодушно внемлет проклятью Некто в сером, и колеблется пламя свечи, точно раздуваемое ветром. Так некоторое время в сосредоточенном молчании

¹ Андреев Л.Н. Жизнь Человека // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990.

стоят один против другого: Человек и Некто в сером. Плач за стеною становится громче и протяжнее, переходя в мелодию страдания¹.

Того, к кому обращается «Человек», и тот, кто представлен у Андреева как «Некто в сером», не существует. Он есть ничто чистого наличия, утратившего не только Творца и горизонт высших смыслов, восходящих к Богу, но и темную жизнь вещей, связанную с дьяволом. У событий жизни больше нет никаких связей ни с субъектом, ни с какой-то особой — онтологически и гносеологически высшей — инстанцией. Они существуют сами по себе в автономной механической секвенции. Субъект терпит катастрофу перед лицом железной инстанции, в которой воплощена чистая и никак не связанная с человеком воля. У этой инстанции нет имени (отсюда неопределенное «Некто в сером»), но сама ее феноменология указывает на оживший призрак Великой Матери или ее титаническое волевое измерение, окончательно превратившее человека в свой пассивный инструмент, в свою нозму. Леонид Андреев свидетельствует о катастрофической стороне материализации мира, которая не воспринимается как таковая в оптимизме модернизации и прогресса, но которая уже слишком сильна, чтобы находящийся на противоположном от нее полюсе субъект смог бы бросить ей настоящий вызов. «Жизнь Человека» больше не принадлежит ему самому. Если описать это в терминах Хайдеггера², то можно сказать, что отныне экзистирование неوبرатимо включено в неаутентичный режим, и вместо *Selbst* своего *Dasein*'а, он имеет дело с рассеянным многоголосым *бормотанием* (*Gerede*) *das Man*'а. Структуру этого «бормотания», то есть бессмысленной автореферентной речи, не имеющей субъекта и характеризующей инфернально отчужденное, объективизированное общество, Леонид Андреев тонко передает через воспроизводство речи пьяного сброда — полулудей-полумертвецов, — окружающего «Человека» в последней сцене непосредственно перед его собственной смертью.

Разговор пьяниц

- Боже мой! Боже мой!
- Послушайте, — как странно колеблется все: ни на чем нельзя остановить взора.
- Все дрожит, как в лихорадке: люди, стулья и потолок.
- Все плывет и качается, как на волнах.
- Вы не слышите шума? Я слышу какой-то шум. Точно грохочут железные колеса или камни падают с горы. Большие камни падают, как дождь.
- Это шумит в ушах.

¹ Андреев Л.Н. Жизнь Человека. С. 483.

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

— Это шумит кровь. Я чувствую мою кровь. Густая, черная, пахнущая ромом, она тяжело катится по жилам. И когда подходит к сердцу, то все падает, и становится страшно.

— Я вижу как будто блистание молний!

— Я вижу огромные, красные костры, и на них горят люди. Противно пахнет горелым мясом. Черные тени кружатся вокруг костров. Они пьяны, эти тени. Эй, позовите меня, я буду с вами танцевать.

— Боже мой! Боже мой!

— И я веселый! Кто хочет со мною смеяться? Никто не хочет, так я буду один. (*Смеется один.*)

— Прелестная женщина целует меня в губы. От нее пахнет мускусом, и зубы у нее, как у крокодила. Она хочет укусить меня. Прочь, шлюха!

— Я не шлюха. Я старая беременная змея. Уже целый час смотрю я, как из моей утробы выходят маленькие змейки и ползают. Эй, не раздави моего змееныша!

— Куда ты идешь?

— Кто ходит там? Сядьте. Весь дом дрожит, когда вы ходите.

— Я не могу. Мне страшно сидеть.

— И мне страшно. Когда сидишь, то слышно, как ужас бежит по телу.

— И мне. Пустите меня!¹

Трое или четверо Пьяниц колеблющимися шагами бесцельно бродят, путаясь среди столов.

— Посмотрите, что оно делает. Уже два часа оно старается прыгнуть на мои колени. Только на вершок недостает. Я его отгоню, а оно опять. Это какая-то странная игрушка.

— У меня под черепом ползают черные тараканы. И шуршат.

— У меня распадается мозг. Я чувствую, когда одна серая частица отделяется от другой. Мой мозг похож на скверный сыр. Он пахнет. Тут пахнет какой-то падалью.

— Боже мой! Боже мой!

— Сегодня ночью я подползу к ней на коленях и зарежу ее. Потечет кровь. Она сейчас течет уже: такая красная.

— За мной все время ходят трое. Они зовут меня в темный угол на пустырь и там хотят зарезать. Они сейчас около дверей.

— Кто это ходит по стенам и по потолку?

— Боже мой! Они пришли сюда. За мною.

— Кто?

— Они!

— У меня немеет язык. Что же мне делать? У меня немеет язык. Я буду плакать. (*Плачет.*)

¹ Андреев Л.Н. Жизнь Человека. С. 484—486.

— Все из меня лезет наружу. Я сейчас вся вывернусь наизнанку и буду красной.

— Послушайте, послушайте, эй! Кто-нибудь. На меня идет чудовище. Оно поднимает руку. Помогите, эй!

— Что это! Помогите! Паук!

— Помогите!

Леонид Андреев мастерски передает язык мертвецов, который не сильно отличается от тех мыслей, которые как фон проносятся в голове обычного человека. Единственная разница в том, что обычный рациональный субъект в ходе прямого интенционального акта концентрирует поток сознания на чем-то одном, стараясь поместить рассматриваемый предмет в четкую интерпретационную решетку. Но когда мысль ослаблена, — сном, болезнью, вырождением, опьянением, сумасшествием или... смертью, — интенциональность рассеивается, и главным организатором существования становится некоторая внешняя инстанция — Великая Мать. Она-то и внушает столь реалистично описанным фрагментам разорванной субъектности в «разговоре пьяниц» ужас (Angst), заставляющий бежать, прятаться, защищаться от его сокрушительной мощи.

Последние слова умирающего «Человека» показательны. «Человек» больше не может сражаться, у его субъектности больше нет ни сил, ни оружия.

— Где мой оруженосец? — Где мой меч? — Где мой щит? Я — обезоружен! — Скорее ко мне! — Скорее! Будь прокля...

(Пагает на стул и умирает, запрокинув голову).¹

«Человек» больше не рыцарь, не княжеский субъект. Его солярный аполлонизм полностью иссяк. Кибела поглощает его как пассивную и жалкую жертву.

Собственно в таком же экзистенциальном положении перед лицом холодной и абсолютной бессмысленности, пронизывающей как жизнь, так и смерть человека («Человека»), находятся практически все герои Леонида Андреева, представители разных сословий — потерявшие смысл служения священники², необратимо запутавшиеся в себе дворяне³, утратившие цель своей борьбы революционеры⁴, сошедшие с ума от крови и страданий солдаты⁵. Смерть вытесняет жизнь, а странное проти-

¹ Андреев Л.Н. Жизнь Человека. С. 490.

² Андреев Л.Н. Сын человеческий // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1994; Он же. Жизнь Василия Фивейского // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990, и т. д.

³ Андреев Л.Н. Проклятые зверя // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3; Он же. Призраки // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2, и т. д.

⁴ Андреев Л.Н. Рассказ о семи повешенных // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3; Он же. Тьма // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2, и т. д.

⁵ Андреев Л.Н. Красный смех // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2.

воестественное словосочетание «красный смех» — рассудок и упорядоченную деятельность¹.

Леонид Андреев видит неизлечимый трагизм в самих условиях человеческого бытия, в самом человеке. В одном из последних произведений — неоконченном романе «Дневник Сатаны»² — Леонид Андреев показывает, что фигура дьявола слишком мелка, чтобы объяснить кошмар человека, бездонность его падения и низости. Так, воплотившийся в XX веке Сатана у Леонида Андреева оказывается ничтожным перед лицом человеческой подлости и цинизма, многократно превосходящих самые дерзкие фантазии «отца лжи», оказывающегося ничтожной жертвой бездонных в своей мелочности человеческих козней.

Пимен Карпов: черный свет русского сектантства

Продолжатели «демонической культуры» в Серебряном веке — Сологуб, Брюсов или Леонид Андреев — ставили в центре внимания Логос Кибелы, который разворачивался на сцене русского образованного класса, впитавшего основы философии, искусства и науки, составлявших основу интеллектуальной элиты, каким бы ни были его истоки. В свою очередь такие авторы, как Пимен Карпов (1887 — 1963), были выразителями этого Логоса со стороны *простонародной крестьянской среды*. Философия русского крестьянства была в целом дионисийской, но в ходе противостояния с государственным Логосом, в условиях российского археомодерна и особенно в силу смешения «дионисийства» и «прадионисийства», что было характерно как для интеллектуалов (Вяч. Иванов, В. Розанов, В. Брюсов и т. д.), так и для крестьянских поэтов (Н. Клюев, С. Есенин и т. д.), влияние Логоса Кибелы стало проявляться все отчетливее у тех авторов, которые ставили своей целью дать спонтанный выход структурам русской народной души. Одним из самых ярких выразителей этого «народного демонизма» был крестьянский поэт и писатель Пимен Карпов. Полнее всего Карпов описал русский Логос Кибелы в романе «Пламень»³, посвященном русским сектам.

Один из главных героев «Пламени» — предводитель секты «злыдо-ты» отшельник Феофан. Он был вначале обычным крестьянином, а затем сделался отшельником и молитвенником. Но все, о ком Феофан молился Богу (Сущему), немедленно и мучительно умирали. Так, у Феофана складывается гностическая идея о том, что небесный Бог, Сущий, является безучастным к страданиям «черной земли» и, следовательно, «злым». Пимен Карпов пишет об этом гностическом «откровении» Феофана:

Но — лют Сущий, ревнив. И смрадными непереносимыми казнит казнями тех, кто милосерднее и любвеобильнее Его. Ангела жизни, мо-

¹ Андреев Л.Н. Красный смех.

² Андреев Л.Н. Дневник Сатаны // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1996.

³ Карпов П. Пламень. СПб.: Продолжение жизни, 2004.

лившего о прощении Евы и Адама, он, отвергнув, сделал ангелом смерти. И наслаждался зрелищем умерщвления первых людей огненным мечом того, кто молил о их бессмертии и просил для них огня жизни!..¹

Отсюда Феофан начинает свое восстание против Неба, представляющее собой серию страшных преступлений (жестокое убийство матери, растление родной сестры, продажу дочери жестокому помещику и садисту Гедеонову и т. д.) и разрешающееся созданием народно-сатанинской секты — «злыдоты», которая возводит свальный грех, кощунство, богохульство и ритуальные убийства в особый культ. Однако в духе гностического сценария Феофан не просто отстаивает истину «черной земли», он провидит по ту сторону Сущего особый Свет, — *солнце Града*. Весть о нем несет «злыдоте» отвергнутый ангел — Люцифер.

Опальный ангел смерти с перекровавленным сердцем умертвил на земле первых людей. Но в грядущих веках уже отверженным, клянушим, убиваемым, любящим и милосердным сыном земли тленному открыл роду их небывалое солнце Града!..

Под солнцем не было, мнилось Феофану, зла большего, чем сделанное чистым сердцем в укор Сущему, бессильному в самомучительстве, злему, не знающему покаяния и мук!..

Змеи черные, огненные змеи стискивающими обвивали сердце Феофана кольцами, будто раскаленной сталью. И сосали текущую живую кровь его. И возненавидел бы Феофан, проклял бы того, кто оторвал бы этих змей от сердца. А не мучили дух Сущего змеи за то, что погубил Он — язвами, мором, голодом — миллионы душ, вселил в мир от самого его сложения божеское зло, более страшное, чем человеческое. Не мучили.

Но, открытое тяготой, светило Феофану и тленному людскому роду солнце Града небывалым светом².

Так в «черном свете Земли» скрыты лучи невидимого солнца Града, недоступные Сущему, который выступает в культе «злыдоты» «злым демиургом». Совершение беззаконий, богохульств и святотатств оправдано тем, что законы в мире установил не «настоящий Бог», а «узурпатор». Поэтому те, кто выглядят преступниками — включая самого дьявола, — на самом деле являются «праведниками» и «мучениками», «свидетелями» и «последователями истинного Бога». Такому гностическому переворачиванию перспективы отчасти соответствует в интеллигентском контексте «демонической культуры» частичная реабилитация Леонидом Андреевым образа Иуды Искаротского³.

Учение о «сердце земли» провозглашает зарывшийся в землю Феофан:

¹ Карпов П. Пламень. С. 37 – 38.

² Там же. С. 38.

³ Андреев Л.Н. Иуда Искарот // Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2.

— Любите сердце земли! — суровый и вещий раздавался в глубине пещеры клик. — Кто не познает земли, тот не увидит и неба... Не бойтесь зла! Не бойтесь ненависти! Это зажигает любовь... Вы мне верите?.. Дети!.. Верьте всему и всем... То-то любо будет!.. То-то верно...¹

И далее Феофан еще более поясняет смысл своей веры и свою роль в гностическом культе.

— Я — предтеча Светлого Града!.. А путь ко Граду — через низины... Я — дух низин!²

Секта «злыдоты» Феофана не единственная в очарованном мире inferнальной Руси Пимена Карпова. Сын Феофана Никола Крутогор, не догадывающийся о своем происхождении, возглавляет другую секту — «пламенников», что и дало название роману. Если Феофан близок хлыстовскому «Саваофу», то Никола Крутогор — хлыстовскому «Христу».

Учение пламенников состоит в том, что путь к Светлому Граду (тому же, что и у злыдоты и, в принципе, у остальных сектантов) лежит не столько через преступления и святотатства, сколько через самосожжение и экстатический взлет. Здесь можно увидеть отсылки к хлыстам и одновременно к крайним течениям в старообрядчестве. На вопрос обступивших землянку Феофана «пламенников», сомневающихся в его учении потому, что он «отрицает Сущего» —

Кем нам быть?³

Феофан прямолинейно и бесхитростно отвечает:

Богами⁴.

Своеобразный антиномизм мы видим и у Крутогорова. Крутогор, влюбленный в хлыстовскую «пророчицу» Люду, аналог хлыстовской «Богородицы», так определяет их отношения и их конечную цель:

— Я научу тебя любить... — сомкнул Крутогор руки больно и горько. — Убийство — это казнь тому, кто убивает... Но я пойду на казнь!.. Я... убью!..

— За что?.. — склонила Люда бело-розовое лицо свое набок, тихий сыпал жемчужный смех.

— За то, что люблю тебя!.. За то, что ты любишь других... — вспыхнул Крутогор. — Кровь, убийство, ненависть — вот что зажигает души любовью!.. Без ненависти не было б любви! Я ненавижу тебя... Я люблю тебя. Люда моя, Люда⁵.

¹ Карпов П. Пламень. С. 162.

² Там же. С. 163.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 48.

В конце романа Крутогоров (непонятно зачем и почему) убивает Люду, и именно это становится для него моментом входа в Светлый Град.

Из-за придорожной черемухи вышел вдруг темный и тревожный Никола с опущенной низко раскрытой головой и взглядом неподвижным, как смерть.

— Где любят всех... там никого не любят... — глухо и немо прошептал он за плечами Люды.

Но и в шепоте его слышны были безумные бури и жуть.

— Только тебя люблю!.. Да люблю! Да люблю ж я тебя!.. Да смучу ж я тебя!.. О-х!.. — сжимала Крутогорова страстно огненными руками Люда. И иступленно, мудро и вдохновенно целовала его в сердце.

— А меня?.. — встряхнул кудрями Никола, дрожа и жутко смыкая глаза.

Отступил назад. Медленно и со звоном вынув из-за пояса нож, ударил им молча, точно огнем, в сердце Люды. И та с легким мертвым криком повисла на руках оглушенного Крутогорова, обильно поливая алой кровью степные цветы...

Мудрый, еще ничего не поняв, преклонив колена, благоговейно положил Крутогоров на росные, обрызганные кровью цветы Люду. Открыл вещие, полные ужаса любви, глаза свои. В росном солнце лежала заряница, царственная и светлая, как сон, отдав сердце и глаза — они были все еще сини, все еще бездонны — солнцу.

— Про-кля-тая!.. — пал Крутогоров ниц, занесенный туманом...

Но вот, прозрев, встал он. Обвел загадочными глазами степь. Николы уже не было.

И пошел Крутогоров в Светлый Град.

В Граде, над крутой, в древних садах горой, зацепливаясь за башни, низкая проходила зеленая звезда утренняя и голубой цвел свет неведомого солнца...

С цветами и радостью победные шли мужики из дольной хвои...

Синие сады, леса, и голубые ветры, и жемчужные волны, и белокрылые ангелы на золотых парусах, изогнутых полумесяцем, пели, светло ликуя: благословенны зовы, и бури твои, и ночи, благоуханное солнце! Тебе — сны и молитвы! Воскреси! Пошли бездны, все, что залято тобою, грозы, ужасы и тайны, о солнце, о пребожественное светило! Да будут благословенны земля, и жизнь, и сумраки, что цветут, расточая ароматы и сладкие шелесты, и поют в веках победную, огненную песнь: Солнце! Солнце! Солнце!¹

В этой картине взыскуемый трансцендентный Светлый Град сливается с картинами сельской Руси, соединяя два предельных полюса бы-

¹ Карпов П. Пламень. С. 253.

тия — тот, что находится выше Сущего, *над* Ним, и тот, что скрыт в самой глубине «черной Земли».

Политология конца света

Эсхатологические ожидания «пламенников», «злыдоты» и других сект, среди которых есть и скопцы, связаны с политической программой. По сути, русские гностики-сектанты представляют собой эсеров, готовящих восстание крестьян против помещиков и жаждущих наступления Царства Земли. Если русские сектанты описаны Карповым в зловещих и во многом «сатанинских» чертах, то само государство («железные тиски государства») также предстает в совершенно карикатурном виде. Символом государства и политической вертикали выступает в повести жестокий, садистический помещик Гедеонов, который поклоняется даже не «злому демиургу», «Сущему», а напрямую сатане — Тьмяному. Гедеонов как метафора государства и официальной политической элиты представлен у Пимена Карпова так:

Гедеонов — князь тьмы. Древние сбывлись, седые пророчества. Мать Гедеонова — тайная дочь царевны и Тьмяного. И зачат был ею сын ее от демона, ходившего по ночам и делившего с ней ложе черной, запретной любви.

Потому-то Гедеонов и колдовал на огне и мраке, справляя шабаши то в храмах, то на кладбищах...

В молодости Гедеонов каверзничал и шабашил на миру открыто¹.

Однако проклинаемое Пименом Карповым государство уже неразрывно связано с капиталом. Поэтому власть Гедеонова не только власть наследственного помещичьего класса, но и власть нового господина — денег. Так в карикатуре на государство — вполне в духе эсеровской идеологии — объединяется *власть и капитал*. Пимен Карпов пишет:

Проникал в тайники царские. Неведомыми какими-то горями опутывал властительниц-женщин. Сам становился властителем. Деньги и власть текли к нему сквозь стоны спален. Потом он уже покупал актрис, молодых жен чиновников, публичных девок, девственников — прямо на улице и неистовствовал люто.

— Деньги — все! — говаривал он. — За деньги, за золото можно купить самого черта с его войнами и мятежами. С красавицами и ведьмами! И дрожал, точно в лихорадке, заслышав звон золота. Пресыщенный властью над властителями, откровенничал перед приближенными.

— Я — царь страсти, а страсть — владычица жизни. Древние это знали лучше нас, но они были глупы: искали внешнего, а не подспудного успеха. В Египте, в Греции, в Риме владыки царствовали и пытались публично силой каких-то законов. Настало время владеть миром подспудно — при помощи страсти, денег и лжи. Да, лжи! Ложь — спутница стра-

¹ Карпов П. Пламень. С. 113.

сти. Деньги — спутники лжи. Это — мои орудия. Гм... Ого! Весь мир мне, благодаря им, подвластен. Я как бы держу в руках мировую историю. Женщины — властительницы глупых... Я, умник, — властитель женщин. Попробуй кто-нибудь мне прекословить. Земля задрожит от взрывов. От войн! От голода! От мора! Да здравствует страсть, царица жизни! И я, ее рыцарь, — скрытый царь над царями!¹

Гедеонов связан с фигурой Тьмяного напрямую. По Карпову, это дьявол, но дьявол, неразрывно сопряженный именно с *русской* государственностью. Тьмяной, о котором более всего рассуждает чернец Вячеслав, незаконнорожденный сын (бастард) и шпион Гедеонова, — это своего рода «русский бог», «бог черносотенцев». Чернец Вячеслав предлагает своему брату Андрону, главе еще одной секты — красносмертников, ушедшему в революцию и ставшему большевиком, своего рода *русский союз*, пародийно предвосхищающий логику национал-большевизма.

Свет мешает Тьмяному... в чем его заманка — неведомо, но все бегут за ним... Меж тем это — сплошной обман... Ваши это знают не хуже наших... У всех нас, братьев по Тьмяному, есть свой свет — темный, невидимый, по-ученому — ультрафиолетовый... Его-то мы и водрузим над нашей и вашей — общей планетой... Только чтоб во главе — русские...²

Андрон, убежденный сторонник красной идеи, не принимает этого союза с «русским богом».

— А красный свет?

— Дурак красному рад.

— Не миновать тебе красной смерти, пес, с твоими русскими костоглотами...

— Договор крови — идет?

— Какой договор крови?

— А вот: отдадим всю власть пролетаристам, фабрики, заводы... Мужикам — землю, — только чтоб предавать красной смерти не русских, а иных прочих... Передай это вашим комитетчикам... Согласятся — мирный договор на крови... Не согласятся — кровь за кровь, до седьмого колена... месть на истребление! Но ежели ты уладишь все — министром сделаем... простой водовоз в министрах — это и будет первый пункт мирного договора... А дальше, шаг за шагом — бедноту наверх, а богатеев — вниз. Сделать это бате — как пить дать. А там — и восток, и запад, небо и земля, подземная Америка — весь земной шар во власти русских... то бишь русского бога, Тьмяного. Избавление миру! Свадьба без меры, без предела!

— Жди избавленья от псов.

— Жди³.

¹ Карпов П. Пламень. С. 114.

² Там же. С. 156 — 157.

³ Там же. С. 157.

Поклонение Тьмяному является центром особого культа, храм которого находится в подземельях Загорской пустыни. Чернец Вячеслав является последователем этого культа, приверженцы которого называют себя «сатанаилами». Престол Тьмяного Пимен Карпов описывает так:

Темные низкие своды давили, как могильный камень. Одинокие шаги глухо и жутко отбивались в пустом, душном приделе. В сумном, почти подземном низком соборе странные какие-то ходили тени, укутанные в саваны... А на престоле, черно-зеленые раскрыв крылья, облитые едва зримым адским багровым огнем, восседал... Тьмяный.

Слизкое сердце Вячеслава колотилось, задышалось в нуде смертной... Но и отходило: Тьмяный сильнее Сущего — с Тьмяным можно смело ходить по святому собору в страшный полуночный час...¹

Сектантский мир Пимена Карпова весь состоит из парадоксов — каждая секта имеет гностические аспекты, глубоко антиномична и сопряжена с преступлениями, богохульством, насилием, убийствами и пытками. При этом «народный сатанизм» во всех его проявлениях вызывает у Пимена Карпова откровенную симпатию, поскольку, по его мнению, ведет к Светлому Граду и правде русской земли, а государственные формы религии (поклонение Сущему, то есть официальная Церковь), равно как и кровавый культ Тьмяного у «сатанаилов», свойственный части аристократии и их преданным слугам (условным «черносотенцам»), наоборот, представляет собой нечто отрицательное. Однако парадоксальность Карпова не ограничивается и этими рамками, и в конце романа в акте самосожжения — в Пламенном Граде — находят свою смерть и «пламенники» во главе с «пророчицей» Марией, «Девой Града», и сами «сатанаилы».

В целом Пимен Карпов описывает в своем романе и отдельных стихах самые важные силовые линии крестьянской идентичности в том ее состоянии, в котором она открывается в начале XX века и особенно накануне 1917 года. С одной стороны, мы видим крайние формы хлыстовско-дионисийских движений, и экстравагантная чрезмерность эротических оргий, описываемых Пименом Карповым, призвана подчеркнуть центральность метафизики пола, со своей стороны тщательно разбираемой Василием Розановым. Образ Светлого Града, являющийся лейтмотивом романа, представляет собой центральную идею русской крестьянской эсхатологии — Царство Земли². Образы сектантских пророчиц (Марии «пламенников», Неонилы «злыдоты», Людмилы в культе хлыстов и т. д.) представляют собой различные аспекты народной интерпретации Софии и ее миссии в финальном аккорде народной мистерии, являющейся кульминацией крестьянского историала. Отвержение Сущего и одновременно Тьмяного призвано подчеркнуть оппозицию крестьянской

¹ Карпов П. Пламень. С. 170 — 171.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности.

идентичности отчужденному государству, в котором неразрывно переплетены классический аристократический субъект и Логос Аполлона, но также и сопротивление *титаническому* измерению — прямому насилию и наступающей власти капитала, ставшего постепенно неотделимой частью российской государственности эпохи археомодерна, начиная уже с XVII века, окончательного закрепощения крестьян, раскола и особенно Петровских реформ. Так, в «Пламени» мы узнаем основные мотивы русского историала и главные полюса русской идентичности.

Однако инфернальный, богохульный и антихристианский характер этой «народной стихии» безошибочно указывает на то, что в самой крестьянской идентичности все ярче проступает Логос Кибелы, придавая парадоксальным антиномиям особую титаническую и гипохтоническую тяжесть. Тонкая грань между «дионисийством» и «прадионисийством» здесь явно преодолена в сторону «прадионисийства», и народно-сатанинские оргии, с шокирующими подробностями описанные в романе, сближаются с кровавыми культами Великой Матери. Дионисийский гештальт Царства Земли и фигура спасенной и воскресшей, а также спасающей и воскресающей русской Софии здесь замещается их *черными двойниками*. В этом достоверно описанном сдвиге и дана ноологическая голограмма большевистской революции: вместо софийного и дионисийского События Октябрьская революция становится титаническим триумфом «черного света», пришествием кровавой оскотворяющей Кибелы.

Глава 40. Прометей-пролетарий

Народ как концепция в традиционном обществе западноевропейского Модерна

Прежде чем перейти к краткому обзору советского периода, где безусловно и однозначно преобладал Логос Кибелы, следует сделать несколько предварительных замечаний об интерпретации самого народа в разных мировоззренческих контекстах.

В традиционном обществе, с которым так или иначе мы имеем дело в России вплоть до начала XX века, подавляющее большинство народа, как мы неоднократно отмечали, представляло собой крестьянство. Крестьянство на всем протяжении русской истории и было собственно народом, определяло его — дионисийский — Логос, строго разделяя ноологический ландшафт с аполлоническим Логосом государства. Простой человек Руси и России был крестьянином, и крестьянство было синонимом народа. Остальные типы — мелкие ремесленники, купцы и горожане — были органической частью русского крестьянства и имели сельские корни даже в том случае, если обосновывались в городах. Так, зажиточные крестьяне — и подчас даже крепостные — вполне могли заниматься торговлей в городе, а на уральских заводах трудились «заводские крестьяне». Само население русских городов, которые чаще всего были небольшими, в значительной мере состояло из крестьян, которые проживали там временно или сезонно. В любом случае ни ремесленная, ни купеческая ментальность никогда не просто не становилась в русском народе преобладающей, но даже не являлась сколько-нибудь значимой, и напротив, именно крестьянский тип, крестьянский Логос и крестьянская культура устойчиво доминировали практически на всем протяжении русской истории, складываясь вокруг народного Ветра-Субъекта и организуя сам *народный историа*л.

При переходе к правлению большевиков произошел фундаментальный сдвиг в базовой интерпретации народа как такового. Если буржуазные партии или эсеры, когда дело доходило до народа, традиционно обращались именно к крестьянству, считая остальные социальные группы чем-то периферийным и второстепенным и почти полностью отождествляя народ с крестьянством, а его будущее — с решением аграрного вопроса, то русские социал-демократы (марксисты) выдвинули совершенно иную модель, которая брала за основу политико-экономическое положение дел в западноевропейских обществах эпохи Модерна. В этих обществах, довольно обстоятельно описанных и глубоко проанализированных Марксом и другими социалистическими и коммунистическими авторами, с эпохи Возрождения начался подъем нового класса — *городской буржуазии*, которая постепенно в течение Нового времени стала до-

минировать как в структуре производства, так и в культуре и идеологии. В экономике это одним из первых отразил в своих теоретических работах шотландский экономист Адам Смит, а в области идеологии аналогичные процессы дали о себе знать в эпоху Наполеона и были теоретически осмыслены одним из первых Дестютом де Траси¹ (1754—1836), который первым и ввел само понятие «идеология».

Рост буржуазного сословия резко повысил значение *торговли*, хотя аграрное производство все еще оставалось преобладающим. В этот период происходит становление национальных государств, где торговые интересы постепенно оказываются преобладающими (меркантилизм). Это, в свою очередь, сопровождается усилением роли городов и городской торговой буржуазии и постепенно ведет к росту промышленного производства. Здесь и происходит *перелом* в хозяйстве стран и народов Западной Европы, поскольку крестьянство до этого момента и там было преобладающим сословием, игравшим главную роль в экономике². Так, еще во второй половине XVIII века в экономической мысли преобладало направление физиократов, основанное французом Франсуа Кенэ³ (1694—1774), считавшим главным источником богатства владение землей. В конце XVIII века происходит сдвиг экономической структуры, замеченный прежде всего Адамом Смитом, когда центр внимания переносится от землевладения и связанной с ним ренты к *труду*, а позднее к *промышленному производству*, оторванному от структуры землевладения и делающему фактор землевладения второстепенным. Так, на первый план окончательно выходит фигура буржуа, связанного в своей деятельности прежде всего с торговлей, промышленным производством, финансовой системой и кредитом. Это называется подъемом *Третьего сословия*, хотя в традиционном обществе «третьим сословием», «третьей функцией» (по Ж. Дюмезилу), как мы неоднократно подчеркивали⁴, были именно *крестьяне*. Так произошло потому, что в еще средневековой структуре общества существовала система сословий (Estates) или Генеральных Штатов⁵ (États Généraux), где кроме первых двух сословий — клира и ноблей, все остальные включались в третье сословие, в котором количественно преобладали крестьяне. Но еще в Средневековье сложилась практика, что все Третье сословие представляли зажиточные горожане, мещане, то есть те, кто обладал определенным весом в обществе, но не относился ни к священству, ни к аристократии. Считалось, что городская верхушка представляет все сословие простолюдинов целиком, то есть прежде всего именно крестьянство (настоящую третью функцию индоевропейского общества). Но постепенно по мере усиления веса городской

¹ Дестют де Траси А. Основы идеологии. Часть первая: Идеология в собственном смысле слова. М.: Альма Матер. Академический проект, 2013.

² Вебер М. Аграрная история древнего мира. М.: Кучково поле, 2001.

³ Кенэ Ф. Избранные экономические произведения. М.: Соцэкгиз, 1960.

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

⁵ Picot G. Histoire des États généraux: considérés au point de vue de leur influence sur le gouvernement de la France de 1355 à 1614. Genève: Mégariotis, 1872.

буржуазии, эта верхушка стала представлять саму себя, а понятие «Третье сословие» стало означать именно ее, а о крестьянстве, бывшем ранее основным ядром Третьего сословия, постепенно забыли. Таким образом произошло фундаментальное социологическое замещение одной общественной группы другой с соответствующим ему смещением идентичности, ценностной системы и социокультурной семантики.

На более раннем этапе в индоевропейских обществах (но и не только) городская буржуазия складывалась из прислуги, обслуживающей воинов, которая постепенно, по мере развития городов, становилась самостоятельной прослойкой, «демосом». Но этот процесс в истории почти никогда не достигал стадии полноценного формирования буржуазного класса, так как разложение и индивидуализм, составляющий характер фигуры буржуа-горожанина, прислуги, получившей больше свободы, имущества и власти, нежели она способна ответственно ассимилировать, приводит к распаду, и такие «демократические системы» становятся легкой добычей более воинственных и традиционных обществ. В других случаях воинское сословие поднималось изнутри этих обществ и в критической ситуации восстанавливало систему аристократического правления. Эту социологическую закономерность отметил еще арабский философ Ибн Халдун (1332–1406)¹, проследив циклические закономерности завоевания кочевыми племенами развитых городских центров и государств, смену правящей элиты, ее последующее разложение и обретение буржуазных черт (Платон в «Государстве»² называл это «тимократией», властью военных, которые начинают в определенный момент вести себя как торговцы), и наконец, социальный распад и новые завоевания общества свежими кочевниками.

Лишь в Европе Нового времени эта буржуазная модель смогла укрепиться и постепенно превратилась в социально-политический и хозяйственный норматив. Именно буржуазия и стала приоритетным носителем черного Логоса и материалистической рассудочно-позитивистской философии, направленной одновременно против всех трех каст традиционного общества —

- жрецов (священников), отсюда секулярность и атеизм;
- воинов (феодалной аристократии), отсюда требования отказа от сословных привилегий и земельной ренты; и
- крестьян, носителей архаических социальных и сакральных устоев, высмеянных буржуазными просветителями как «невежество» и «мракобесие».

Таким образом, буржуазия предала все три типа, составлявших иерархическую основу европейских политико-социальных и экономических систем — в том числе и крестьянство, которое она была призвана

¹ Ibn Khaldun. The Muqaddimah; An Introduction to History. N. Y.; L.: Frederick Ungar, 1958.

² Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.

совокупно представлять в системе сословий (во Франции в Генеральных Штатах).

Буржуа в Европе Нового времени создали социальную матрицу, отражающую экзистенциальную, социологическую и интеллектуальную структуру этой небольшой группы, постепенно превратившейся в класс. Ранее класса как такового не было, поскольку сословная система строилась на ином принципе, нежели факт отношения к средствам производства, и даже доступ к диспозитиву власти не всегда определял политико-социальный статус (так власть высшего жреческого сословия — клира — подчас была отделена от светской власти и сводилась к духовному авторитету, хотя само сословие при этом считалось высшим¹).

Буржуазия в ходе индустриализации и модернизации западноевропейской экономики с XVIII века стала постепенно вытеснять на второй план крестьянство и землевладельцев-лэндлордов, что привело к смене всей экономической системы — от господства первичного сектора (крестьянское производство) к господству вторичного² (промышленное производство).

Параллельно с буржуазией происходит рост *городского пролетариата*, то есть крестьян, приходящих в город и устраивающихся разнорабочими к буржуа. Традиционное общество (по меньшей мере, индоевропейского типа, а к нему относятся и Европа, и Россия) не знает ни профессиональных торговцев, ни наемных рабочих. Если такие группы и появляются, они не образуют ни сословия, ни касты, ни особой социальной или религиозной общины. Это отдельные «компании», «артели», собирающиеся и распадающиеся в силу случайных причин. У них нет своих обрядов и своей сакральности, нет своих архетипов и ритуалов, они, в определенном смысле, пребывают вне социального порядка, являясь случайными отклонениями, вихрями, *бродячими влияниями*³.

В городских условиях и в контексте роста влияния буржуазной идеологии (капитализма как парадигмы) происходило формирование нового общества, где экономическая и политическая повестка дня постепенно смещалась из деревни в город — в область отношений буржуазии и промышленного пролетариата. Крестьянство же оставалось на социальной и хозяйственной периферии, в свою очередь, перенимая нормативы городской идеологии, ставшей доминирующей.

Генеалогия пролетариата сопряжена исключительно с буржуазным обществом. Согласно буржуазной теории, пролетарий — это лишенный социальных свойств потенциальный буржуа (в условном будущем). Пролетарий — городской житель, но еще не ставший обладателем минимального имущества, на основании которого он мог бы быть отнесен к буржуазному классу.

¹ Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. М.: Беловодье, 2012.

² Дугин А.Г. Конец экономики. СПб.: Амфора, 2010.

³ Генон Р. Заблуждения спиритов. Белгород: Тотенбург, 2017.

В Западной Европе в XVIII—XIX веках произошло изменение самого базового представления о народе. Если ранее «народ» был синонимом европейского крестьянства, то отныне под ним стало пониматься Третье сословие в смысле «городской буржуазии», постепенно узурпировавшей эту идентичность и подменив собой более старое — средневековое — значение этого понятия. При этом в либеральной (буржуазной) теории рабочие были не отдельным классом, но лишь «потенциальными буржуа», которые «пока еще» не смогли подняться на следующую ступень по социальной лестнице и стать предпринимателями. При этом политическая идеология буржуазного класса требовала создания таких условий, чтобы потенциальная возможность разбогатеть и стать собственником была у каждого (отсюда борьба против сословных привилегий). Итак, в западноевропейском сознании, отраженном в соответствующих эпистемах, с XIX века под «народом» в целом стало пониматься преимущественно *городское население*, то есть совокупность актуальной и потенциальной (виртуальной) буржуазии.

В России эти процессы, которые уже в полной мере прошли в Западной Европе, находились в самом зачаточном состоянии, и поэтому даже российские либералы, как правило, слепо копирующие европейские образовательные и научные стандарты, не отваживались прямолинейно проецировать буржуазный анализ хозяйства на русскую почву, признавая, что в «отсталой России» (к большому для них сожалению) «народ» все еще тождественен крестьянству, а городская буржуазия и промышленное производство не только решающей, но вообще сколько-нибудь значимой роли не играют. Российские либералы хотели бы изменить такое положение и ускорить урбанизацию и индустриализацию русского общества в том же ключе, что и в странах Западной Европы, но они все же учитывали действительность и признавали в своих учениях и в своих политических и экономических программах *аграрный* характер российского общества, остающийся преобладающим вплоть до 1917 года.

Это же признавали и русские народники и эсеры, считавшие, в отличие от либералов, что можно миновать капиталистическую фазу развития и построить напрямую *аграрный социализм*. Но в любом случае под «народом» и либералы, и сторонники монархии, и народники, и эсеры в российской действительности понимали именно *крестьян*, а буржуазию и городской пролетариат считали явлениями, находящимися в зародыше и не играющими в структуре общества не только решающей, но вообще сколько-нибудь заметной роли. «Народ» в России — в отличие от «народа» Западной Европы Нового времени — оставался в пределах парадигмы *традиционного общества*, где третьей функцией по-прежнему, как и многие тысячелетия до этого, были *крестьяне*. И параллельно этому само государство — самодержавное и православное — также (подчас лишь формально) оставалось *традиционным*.

Поэтому еще накануне большевистской революции в октябре 1917 года почти все политические силы — монархические, либеральные и даже на-

роднические (эсеры) — под «народом» понимали нечто отличное от аналогичного концепта в западноевропейских обществах, считаясь с российской действительностью и ее особенностями, то есть признавая наличие в России традиционного общества с крестьянским большинством (как бы это обстоятельство различные идеологические течения ни интерпретировали).

Маркс и гештальт Прометея: титанизм и черная философия

Единственным исключением в идеологическом спектре российских партий и движений, дававшим иную интерпретацию термина «народ», были русские марксисты. Они полностью следовали в своих учениях за европейским марксизмом, отказываясь при этом делать поправки на российскую действительность и особенности русской истории. Единственным анализом, который они признавали, был классовый, само существование «народа» они отрицали, капитализм в России считали уже построенным, а крестьянство представляли как активно разлагающийся на классы (буржуа-кулаков и бедноту, сельский пролетариат) пережиток прошлого.

Сам Карл Маркс рассматривал пролетарский класс как сотериологическое историко-социальное явление, призванное опрокинуть власть буржуазии и построить особое социалистическое, а затем коммунистическое общество. Это общество мыслилось им как вершина «исторического прогресса» и кульминация истории человечества. Пролетариат, по Марксу, является выражением нищеты мира и представляет саму (социальную) *материю*, лишенную любых эйдетических качеств и выступающую в своем чистом виде. Быть «материей» пролетарии могут потому, что сама материя в материалистических учениях, начиная с Демокрита и стоиков, и даже с ионической философии тех досократиков, которых можно отнести к категории «Клазоменских гостей» в диалоге «Парменид» Платона в толковании Прокла¹, есть *синоним бытия*, и только то считается сущим, что материально². Пролетариат находится ближе всего к материи, так как он имеет дело с ней непосредственно и постоянно, значит, рассуждает Маркс, он *есть* в большей степени, чем более абстрактная и отдаленная от материи буржуазия, и следовательно, проле-

¹ Прокл. Комментарий к «Пармениду».

² Эту же материалистическую онтологию иронично описывает Платон в диалоге «Софист» в знаменитом фрагменте о «гигантомахии, ведущейся за толкование сущего» (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). Так, Чужеземец в разговоре с Тезтетом говорит о таких древних материалистах: «они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать» (τῶν γὰρ τοιοῦτων ἐφαπτόμενοι πάντων δυσχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἰ τις τι φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν). На что ужаснувшийся Тезтет восклицает: «Ты назвал ужасных людей» (ἢ δεινοὺς εἴρηκας ἄνδρας). Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 314.

тарии призваны сменить собой буржуазию в качестве класса-гегемона. Пролетарии противостоят буржуазии не как слишком материалистическому классу, а как *недостаточно материалистическому*. Поэтому пролетарские революции происходят, по Марксу, только после успеха буржуазных, и не как *не до* или *не вместо*.

Марксизм разделяет все принципиальные положения философии Кибелы¹: исторический прогресс, материализм, эволюция видов, атеизм, секулярность, позитивизм, сциентизм, номинализм, демократия, но к буржуазным пунктам добавляет равенство, необходимость революции и диктатуру пролетариата. Учение Маркса целиком и полностью евроцентрично²: как и либералы, он убежден, что история Европы есть всеобщая история человечества, и все остальные народы и общества с необходимостью должны проделать все те исторические шаги, что и европейцы вплоть до Нового времени.

Структура марксистского историала такова: пещерный коммунизм — рабовладельческое общество — феодализм — буржуазное общество — социализм — коммунизм. «Пещерный коммунизм» описывается Марксом в духе дарвинистских представлений: это общество полуживотных, пока еще не знающих ни социальной дифференциации, ни иерархии, ни частной собственности. История есть отчуждение и вместе с тем повышение уровня сознания, а ее конец означает возвращение к изначальному состоянию, равенство и отсутствие частной собственности, но только с наличием самосознания и с овладением гигантским техническим потенциалом, способным управлять материей и природой. Так Маркс на свой лад перевернул диалектическую схему истории Гегеля (отчасти Фихте). У Гегеля и Фихте вначале дух отчуждается от самого себя, переходит в материю, затем постепенно восстанавливает свою идентичность, приобретая вместе с тем самосознание. У Маркса материя переходит в дух, а потом, осознав *материальную сущность духа* и самого сознания, возвращается к самой себе в триумфе своей единственности.

В терминах ноологии цепочка марксистской исторической диалектики такова: наивный титанизм (доклассовое общество, добрые дикари Руссо, полуживотная архаическая орда) — подчинение титанов богам (рабовладельчество, феодализм — сословное общество) — деградация богов вплоть до низших демонов (капитализм, Модерн) — победа *сознательного титанизма*, Прометея (революция, социализм, коммунизм).

Марксизм представлял собой политическую философию, которая разделяла с парадигмой Модерна ряд основополагающих установок: материализм, механицизм, атеизм, секулярность, рационализм, позитивизм, сциентизм, и главное — *веру в прогресс*, поступательное развитие общества и универсальность западноевропейского исторического

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Hobson J. M. The Eurocentric Conception of World Politics. Western International Theory, 1760 — 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

опыта, который в его основных фазах должны повторить все остальные народы Земли. При этом акцент в марксизме ставился именно на *промышленном развитии*, а центральной парадигмальной фигурой считался *рабочий, пролетарий, восставший титан*.

При этом рабочий толковался Марксом не так как в буржуазных теориях. Он был не «будущим буржуа», но своего рода «анти-буржуа». По мере развития капитализма происходит *урбанизация* всего человечества, и вторичный сектор производства полностью поглощает первичный (аграрный). Поэтому все человечество становится *городским* населением. При этом рост городского населения, занятого в промышленности, не ведет к пропорциональному распределению создаваемых в ходе промышленного развития богатств. Капитал, по Марксу, устроен так, что богатые (капиталисты) богатеют, а бедные (пролетариат) беднеют. Но это происходит не по техническим, а по *метафизическим* причинам: потому, что рабочие являются носителями нищеты не случайно, а закономерно, по историческим причинам, выражая само бытие материи как приваии, недостатка, лишенности. Поэтому промышленное развитие при капитализме не только умножает материальные богатства и повышает уровень науки и сознания в целом, но и влечет за собой рост противоречий между материей (пролетариатом) и теми, кто незаконно, но закономерно присвоил себе право распоряжаться ею единолично (буржуазией).

В марксизме мы имеем дело с одной из самых законченных и наглядных версий Логоса Кибелы, черной философии материализма, вбирающей в себя в концентрированном виде атомизм Демокрита, сенсуализм Эпикура, эволюционизм Дарвина (1809—1882), рационализм Французской революции, атеизм, прометеизм и титанизм. Показательно, что Маркс написал диссертацию по философии о различиях у Демокрита и Эпикура¹, а фигуру Прометея считал центральной и самой важной для своего учения. В частности, Маркс и Энгельс утверждали: «Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре»². Зять и ученик Маркса Поль Лафарг (1842—1911) посвятил Прометею программную статью³.

На Маркса большое влияние оказала диалектика Гегеля, но он опрокинул ее структуру, поставив в качестве первого начала *материю*, тогда как сам Гегель начинал с Духа, отчуждающего себя в материю в процессе становления. Таким образом, философия Маркса есть законченная и совершенная форма черного Логоса, отражающая самые «авангардные» формы западноевропейского (англо-французского) Модерна. При этом прославление промышленного пролетариата и Прометея, жесткое воинствующее антихристианство и радикальный нетерпимый атеизм застав-

¹ Marx K. Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature // Marx K., Engels F. Collected Works. V. 1. L.: Lawrence and Wishart, 1975.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1957. С. 25.

³ Lafargue P. Le Mythe de Prométhée // La Revue des idées. № 12, 15 décembre, 1904.

ляют видеть в марксизме откровенно титаническую идеологию, с христианской точки зрения, равноценную прямому и законченному сатанизму.

Единственное отличие марксизма от либерально-капиталистической версии того же черного Логоса заключалось в том, что Маркс отрицал частную собственность, настаивал на всеобщем равенстве и «экспроприации экспроприаторов», то есть на захвате политической власти в обществе коммунистической партией, установлении диктатуры пролетариата, уничтожении буржуазии и перераспределении материальных богатств поровну между оставшимися после уничтожения буржуазии членами общества (бедняками и пролетариями). Маркс считал, что настоящей социалистической революцией может быть только та революция, которая происходит после революции буржуазной, когда классовые отношения полностью вытеснят сословные, произойдет промышленная модернизация и городской пролетариат станет многочисленной и сплоченной силой.

Если применить к анализу марксизма гипотезу платоновского «Парменида»¹ в интерпретации неоплатоников, — прежде всего Дамаския², — можно сказать, что точнее всего ему соответствует шестая гипотеза — «Единого нет, и есть только многое (атомы), но многое может искусственно создать Единое». Это *искусственное единство* и есть социализм и коммунизм. Показательно, что девиз США — *Expluribus Unum* — также несет в себе отсылку к этому искусственно созданному «Единству». Если либерализм соответствует седьмой, восьмой и девятой гипотезам, согласно которым, при отсутствии Единого никакого единства из атомов и не возникает, то марксизм в этом отношении ориентирован на создание «Единого», но только после того, как многое — капитализм, либерализм, буржуазные отношения — возобладает в полной мере. Традиционное общество и его «органическое» единство (община, *Gemeinschaft* Ф. Тенниса³) должны быть уничтожены капитализмом, а затем пролетарский класс опрокинет господство буржуазии и создаст бесклассовое общество (*Gesellschaft*⁴).

Если рассматривать структуру черного Логоса, то марксизм ставит акцент не на атомистском дроблении материи, но на ее липком, глишпрудном⁵ соединении, порождающем то, что Демокрит называл «вихрями» — спонтанными сцеплениями материальных атомов между собой. Для Маркса это сцепление, однако, не является спонтанным, но предопределено логикой эволюции видов и исторического прогресса, а коммунистическое общество является целью истории, по достижении которой наступает ее конец (эту тему конца истории Маркс, как и многие другие моменты, заимствует в философии Гегеля, взятой в материалистическом прочтении).

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

² Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. С. 494 — 528.

³ Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии.

⁴ Там же.

⁵ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

Марксизм как воинствующий материализм принимает все выводы материалистической науки, освобождая ее от последних следов «буржуазного субъективизма и идеализма», и строит последовательное титаническое мироучение, не оставляющее никаких сомнений в его инфернальной кибелической природе.

Такова структура официальной марксистской идеологии, впрочем, отвергающей миф, как «предрассудки темных эпох» вместе с религией, мистикой и идеализмом, а следовательно, иммунной для упреков в «титанизме» или «сатанизме», так как для совершенного материалистического сознания нет ни Бога, ни дьявола, ни эйдосов, ни форм, ни архетипов, ничего, кроме материи и отражающего ее сознания, развившегося в ходе естественной, а затем и исторической эволюции.

С точки зрения Ноомахии, интеллектуальное поле марксизма определяется однозначно — это выражение черного Логоса, включающего в себя все содержание западноевропейского Модерна и воплощающегося в совершенной формуле Анти-Европы, где титаны и гиганты свергают олимпийских богов — Аполлона, Зевса, Афину, Диониса и других, берут штурмом Небо и основывают уже иную, постъевропейскую — в данном случае коммунистическую — цивилизацию.

Гештальт Кузнеца и София черная

В условиях русского археомодерна конца XIX — начала XX века марксистский историзм осознавался отчасти в рациональных, а отчасти в иррациональных терминах. Интересно рассмотреть здесь соотношение между фигурой крестьянина, с которой оперировали революционеры-народники, и фигурой пролетария, стоявшей в центре марксистского дискурса. С рациональной точки зрения, вопрос стоял о выборе той социальной группы, которой суждено стать главным действующим фактором будущей революции. Народники обращались к крестьянству как к слою, имеющему отношение к Земле. Но здесь они сталкивались с сечением Деметры и с упорядоченно-патриархальной структурой крестьянского быта, чуждого революционным метаниям Великой Матери и, напротив, стоявшего на страже внутренней границы Земли, отделяющей ее внешнюю гиперхтоническую, надземную сторону (мир Деметры) от гипохтонической, подземной стороны (мир Реи-Кибелы и восстающих титанов). Поэтому такое большое внимание революционеров-народников и анархистов (А. Герцен, В. Кельсиев, Л. Толстой и т. д.) привлекали народные секты, в чьей экстатической ориентации они угадывали продление крестьянской оси *внутрь Земли*, к хтоническим безднам. Крайние сектанты — хлысты, прыгуны и особенно скопцы — и некоторые радикальные согласы беспоповского старообрядчества виделись народникам как «авангард крестьянства», способный содействовать переключению режима Деметры на режим Реи-Кибелы. И именно эти круги охотно обращались к двусмысленности образа Софии, так как

в этой неопределенной экстатической инстанции женского начала зазор между божественной и inferнальной женственностью мог быть заретуширован или представлен в виде гностического парадокса.

Прямыми идеологическими наследниками народников являлись эсеры, которые и обосновывали образ Софии-Революции, переводя дионисийское и драматическое ожидание возвращения божественного начала, составляющее сущность полноценной софиологии, в более сомнительные — богоборческие и террористические практики (символически описанные представителями «демонической культуры» Серебряного века или Пименом Карповым). Но при этом даже самые крайние группы эсеров такой степени радикализма в прославлении материи и чистого образа гипохтонической Кибелы, как большевики, не достигали. Для этого есть серьезные ноологические основания.

В центре внимания марксистов (большевиков) стоял другой образ, нежели эсеровский образ *крестьянина* как человека Земли. В мифологии ему соответствует *фигура Кузнеца*. Обычно кузнецы считались в традиционном обществе социально и онтологически пограничным гештальтом, связанным как раз с *подземным миром*. Поэтому корибанты из свиты Великой Матери Кибелы описывались как подручные Гефеста, подземного кузнеца. С кузнечным делом были связаны:

- автохтоны, люди рождающиеся из земли, *Urmenschen*;
- гномы и карлики, близкие к индийским дактилям;
- адский огонь, рвущийся из глоток inferнальных животных и отождествлявшийся с огнем кузницы и т. д.

С подземным огнем были тесно сопряжены и гиганты, которые, по мнению греков, были ответственны за вулканические явления, то есть за выбросы расплавленного металла, и сама гигантомахия проходила на Флегрийских полях Паллены, чей ландшафт несет на себе явные следы вулканических извержений. Кузнецы в архаических культурах рассматривались как проводники гипохтонических сил, опасных для общины. Поэтому кузницы строились на определенном удалении от основного местопроживания сельчан, а фигуры кузнецов были окутаны зловещими легендами.

Сам процесс металлургии — добыча из жилы руды, ее переплавка, литье, закалка и т. д. — представляет собой постоянное и прямое взаимодействие с материей, с подкладкой Земли, с обратной стороной почвы, обращенной не к Небу, а к самой себе, внутрь Земли, в inferнальные бездны. Отсюда символическое сближение в христианской культуре кузнеца с дьяволом.

Мирча Элиаде посвятил отдельный труд «Кузнецы и алхимики» связи кузнечного дела, его мифологии у разных народов, с алхимическими практиками¹. С точки зрения ноологии, здесь идет речь о черной алхи-

¹ Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

мии¹, где герметические процедуры перетолковываются не в духе Дионисизма, а в контексте Великой Матери. Кузнец представляет собой в обществе фигуру титана, пытающегося преобразить свою материальность в нечто более ценное и божественное. О связи алхимии (в этом материальном смысле) с титанизмом пишет и Ю. Эвола в своей книге «Герметическая Традиция»². В предисловии к этому труду Эвола выбирает три символа, которыми он характеризует стартовые позиции алхимического делания: «дерево, змей и титаны»³, подчеркивая тем самым темный аспект герметической традиции как «искусства титанов».

Таким образом, в центре коммунистического мировоззрения стоит Кузнец как мифологический прототип пролетария, а социалистическая революция мыслится в таком случае как социальная алхимия, переводящая эту маргинальную и в определенном смысле отверженную фигуру в центр социальной системы («диктатура пролетариата»).

Альянс скопца с кузнецом — это формула союза представителей наиболее inferнальных крестьянских сект (злыдоты, сатанаилы П. Карпова и т. д.) с большевиками. Так, в целом с разных сторон мы приходим к конструированию той фигуры, которую можно назвать *черной Софией* или Софией-Революцией, под маской которой скрывается восстающая на Аполлона Земля в окружении корибантов, жрецов-галлов, офитических существ и титанических фигур грядущей индустриализации.

Именно в этом, по Бердяеву, состояла фатальная ошибка Александра Блока: он принял Кибелу, поднимающуюся из глубин ада, за трагическую гримасу страдающей Девы Софии, сброшенной с Небес и отчаянно пытающейся туда вернуться. Блок видит ситуацию солярно-дионисийски: траектория солнечной Девы, Прекрасной Дамы идет сверху вниз, чтобы, пройдя через двусмысленный гештальт Незнакомки, достигнуть нижней точки падения («Да, и такой, моя Россия, Ты всех краев дороже мне»), а затем — внезапно восстать и, предъявив свое божественное достоинство, вознестись. Но в оптике восставшей Кибелы, Вавилонской блудницы эта траектория иная: выскользнуть из-под нижней черты ограничительного патриархата, чтобы рвануться вверх и штурмом взять Небо, сбросив оттуда солнечных богов. *Путь титанов начинается внизу*, возвышается к Небесам и рушится вниз. Это траектория черного Логоса и черной Софии. *Путь Диониса и Софии как таковой начинается на Небесах* (в Плероме), ведет вниз на Землю и под нее, затем оттуда снова на землю (на сей раз снизу вверх) и на Олимп. Софиолог Блок видит в Деве Революции начало *возвращения*. Софиолог Бердяев — *подъем кровавой тени Вавилонской блудницы*.

В структуре русского Логоса образуется трещина. В этой трещине и утверждается пролетарский гештальт Кузнеца.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Evola J. Tradizione Ermetica. Roma: Edizione Mediterranee, 1984.

³ Ibid. P. 15.

Подмена События

Очевидно, что русские марксисты обращали свое послание к тем слоям русского народа, которые тяготели к хтоническим и гипохтоническим полюсам. Но так как классического западноевропейского пролетариата в России к началу XX века не сформировалось, как не сложилось и полноценного класса промышленной буржуазии, то большевики как партия (или даже как «черный орден») взяли на самих себя роль двигателя истории, захватив власть небольшой, но сплоченной группой фанатиков-сатанистов, рассчитывая далее ускорить исторический процесс и, перескакивая через классические фазы социально-экономического развития, предусмотренные Марксом, стремительно построить социалистическое общество, не дожидаясь построения в России полноценного капитализма. Совершенно очевидно, что в чистом виде такая программа была совершенно непонятна русскому большинству (народу как крестьянству), и коммунистам пришлось прибегнуть к ряду тактических уловок, чтобы сделать свои сложные и совершенно чуждые по своей ментальной структуре русскому народу программные тезисы, хотя бы более или менее приемлемыми. Для этого они акцентировали следующие моменты:

1. Недовольство царской Россией и накопленные в массах революционные энергии, в значительной мере являвшиеся ответом на отчуждение прозападных политических элит. Играя на этом, большевики выдавали себя за «представителей интересов широких народных масс», борющихся за народное дело против антинародной элиты. Так как элита была действительно до определенной степени антинародной и довольно глухой к истинным чаяниям простого русского человека, то это отчасти имело успех.
2. Большевики апеллировали к радикальным слоям бедноты, босякам и маргиналам, в том числе к разнообразным группам сектантов, которые и до большевиков тяготели к гипохтоническим матриархальным титаническим культам, как, в частности, скопцы. Альянс коммунистов с этими кругами живо представлен в творчестве Николая Клюева (раннесоветский период) или Пимена Карпова. Здесь адресатом большевиков были не пролетарии, но часть крестьянского мира, воспринявшего большевизм через призму своих экстремистских эсхатологических представлений. Этот вектор объяснял временный союз большевиков с левыми эсерами, позднее разорванный, а также прагматическое использование ими эсеровских лозунгов — например, таких как «Земля — крестьянам» вместо собственно большевистского тезиса «Земля — крестьянской бедноте»¹.
3. Марксистский «историал» мог быть при определенных условиях перетолкован в мессианском ключе, где коммунизм представал как «рай на земле», а Революция как «Второе Пришествие». Этот месси-

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

анский миф был широко распространен как в простом народе, так и в русской интеллигенции, и о его жизненной силе свидетельствуют такие примеры, как принятие Революции Александром Блоком, что ярко представлено в его поэме «12». Марксизм описывал историю как отчуждение, которое должно закончиться победой справедливости и добра, и этот сценарий воспроизводил структуру привычного для русских *апокалиптического мифа*.

4. Вся культура Серебряного века структурировалась вокруг ожидания События (аналогичного тому, что понимал под Событием, *Er-Eignis*, Мартин Хайдеггер). Это Событие и его близость предчувствовалась всеми, но толковалась разными средами по-разному. Одни видели это как русское возрождение, другие — как конец света, третьи — как освобождение, четвертые — как явление Софии, пятые — как возвращение Диониса, шестые — как Второе Пришествие и воскрешение мертвых, седьмые — как финальную катастрофу, восьмые — как конец истории. Большевики удачно поставили на место этого *неопределенного, но радикального ожидания*, охватившего все русское общество сверху донизу, *Революцию*, провозгласив ее именно этим «Событием». Некоторыми крутами она и была воспринята и истолкована именно таким образом. Здесь можно привести в пример описанный в романе А. Платонова коммунистический город Чевенгур¹. И в структуре ожидания События в полной мере проявилась двойственность Софии как — недавно до этого открытого — и еще не до конца оформленного и осмысленного — русского Логоса.

Второй, третий и четвертый пункты легли в основание *параллельной герменевтики марксизма* в русском обществе, стали основой перетолковывания марксизма в *русском народном ключе*. На уровне официальной партийной философии преобладал более или менее классический марксизм (несколько подкорректированный ленинским волюнтаризмом и сталинским построением социализма в одной стране), а на уровне народного восприятия (по меньшей мере, первое время после Революции) доминировали эсхатологические настроения. Черный Логос Кибелы в его западноевропейском и модернистском издании наложился на двусмысленные мифемы, темные культы, смутные эсхатологические интуиции и проблематичные аспекты культуры ожидания, свойственные собственно русской, евразийской цивилизации.

Такова была начальная формула советского общества, предопределившая в значительной степени последующие периоды советской истории.

Археомодерн прежней эпохи не был преодолен, но радикально менял свои формы, пропорции и структуры. Образы «Освободителя» и «Грядущего Хама» на какое-то мгновение слились в нечто единое. Ситуация усугублялась еще и тем, что в гражданской войне, последовавшей

¹ Дугин А.Г. Магический большевизм Андрея Платонова // Дугин А.Г. Русская вещь. Т. 2. М.: Арктогея, 2001.

за большевистской революцией, противники красных, белые, не предложили никакой убедительной альтернативы, объединив в своих рядах тех, кто отвергал большевизм, при этом это отвержение могло строиться на основании как либеральной, эсеровской, так и коммунистической (меньшевистской) идеологии. Большевикам удалось отождествить себя с объектом сложившейся накануне Революции «культуры ожидания», подать себя как носителей и вершителей События. *Белые же отстаивали статус-кво* — упустившее все возможности Временное правительство, ностальгические мотивы, защищающее прошлое (при том, что недавнее прошлое мало кого в тот период по-настоящему вдохновляло), то есть инерцию, а не альтернативный футурологический страстный и эсхатологический проект¹.

Истинное значение большевизма стало очевидным не сразу. Более того, на всем протяжении советского периода — вплоть до последних дней СССР и даже после этого, вплоть до сегодняшнего дня — осмысление природы русского большевизма оставалось *двусмысленным*, как в самом начале. Национальное, собственно русское содержание, корректно распознанное в 1920-е годы евразийцами и национал-большевиками, постоянно давало о себе знать — в великих свершениях, в оппозиции Западу и ожесточенной конфронтации с ним, в территориальных приобретениях и расширении зоны влияния в небывалых дотоле пределах, в подвигах советского народа в Великой Отечественной войне, в соборной этике справедливого общества, просвечивающей сквозь марксистскую догматику социализма. Русское начало действовало постоянно и неизменно вплоть до самого конца Советской России. Многие аспекты советской истории обретают смысл только в контексте просвечивающей сквозь них (правда, смутно и неконтрастно) *русской цивилизации*, русского Начала.

Однако это русское Начало в советском периоде, с одной стороны, было полностью *блокировано* интеллектуально марксистской идеологией, не позволявшей даже поднять вопрос о цивилизационной идентичности русских и подавлявшей всякое русское движение мысли ожесточенным гносеологическим террором, основанным на грубейших западноевропейских сциентистских и модернистских предрассудках — атомизме, материализме, прогрессизме, атеизме, теории эволюции и т. д. Этот марксистский догматизм на корню уничтожал любую попытку адекватно осмыслить природу советской власти вне ее официальной и внутренне противоречивой версии, где с самого начала концы с концами не сходились даже с позиции классического марксизма. А так как марксизм настаивал на универсальном прогрессе и считал все «национальное» буржуазным предрассудком, полностью преодоленным в условиях социализма, то об исследованиях русской цивилизации или о русском Логосе не могло быть и речи. Советский археомодерн в своей официальной коммунистиче-

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

ской версии полностью блокировал интеллектуальную деятельность на многие десятилетия, заменив философское мышление его конформистской имитацией (последствия чего остро ощущаются в России вплоть до сегодняшнего времени, так как все связи и преемственность с полноценной культурой были жестко оборваны в советское время).

С другой стороны, практически все проявления русского Начала в советский период проходили в *регистре титанизма*. Это касается уже не формального марксистского фасада советского государства, но и ноологического качества всего советского периода. Черный Логос, занесенный в форме материалистической философии и науки (основанной на парадигмах той же ньютоновской гравитационной Вселенной), дублировался с русской стороны могуществом гипохтонических кузнецов Тартара, на сей раз автохтонных и уходящих корнями в специфический русский ад, в донные слои русской цивилизации. Именно это inferнальное начало, не лишенное, впрочем, впечатляющей масштабности, дало о себе знать в структуре советской истории. Свершения советской власти были свершениями Великой Матери Кибелы, воплощенной в классической паре советской социальной мифологии — Женщины с серпом Сатурна, инструментом ритуального оскотления, и Рабочего с молотом подземной кузницы Гефеста, русским титаном, кабиром-пролетарием.

Эти два аспекта определяют фундаментальную ноологическую природу советской эпохи: интеллектуальная блокада сверху в форме марксистской догматики и могущественные проявления снизу русского цивилизационного начала в inferнально-кибелической форме. Так как сегодня мы имеем возможность окинуть взором весь советский период и его ближайшее постсоветское «послесловие», в отличие от евразийцев и национал-большевиков 1920–1930-х годов, мы можем с уверенностью констатировать, что в советской системе не было заложено возможности эволюции в собственно русском, полноценно-софиологическом, евразийском ключе, и советская государственность, социализм и сама держава рухнули в тот момент, когда пал противоестественный, но структурно определяющий археомодернистический дуэт между официальным марксизмом и черно-народным титанизмом, то есть когда советская версия Логоса Кибелы, слеплявшая оба этих — гетерогенных в своем генезисе и своем устройстве — начала, перестала быть действенной и мобилизующей.

Пришедшая на место СССР либерально-западническая демократическая Россия — по крайней мере, в первые десятилетия — оказалась лишь дымящимися развалинами грандиозного циклопического храма Великой Матери, покинутого жрецами, жертвами, активистами и оживлявшими всю стихию советской красной мистерии *инфернальными духами*.

Глава 41. Пролетарская мистика: бросок ВНИЗ

«Попутчики»: от русской Кибелы к Кибеле советской

Во втором томе трилогии, посвященной Русскому Логосу¹, мы рассматривали основные идеи наиболее ярких представителей раннепролетарской культуры — Максима Горького, Владимира Маяковского и Андрея Платонова, и примыкающего к ним философа Александра Богданова. Их творчество вплотную примыкает к культуре Серебряного века и продолжает его «демоническую» и «титаническую» составляющие. При этом Горький, Маяковский и Платонов делают решающий шаг к принятию коммунистической, марксистской теории, однозначно примыкая к большевикам. Тем самым они становятся носителями черной философии Кибелы и духа Прометея, защитниками и певцами гештальта пролетария, сторонниками гипохтонического измерения — подземных могуществ,рывающихся в мир, уничтожающих традиционную Россию и создающих на ее месте индустриальный урбанистический дубль.

Особенность этих авторов заключается в том, что они принадлежат по своей природе и происхождению к тем слоям русской интеллигенции, где проходил напряженный духовный и культурный поиск русской идентичности, в контексте которого и был на самом глубинном основании народной души и культуры обнаружен Логос Великой Матери, но при этом они признали догматическую правоту марксизма, где вообще никакого места для русской идентичности не предусматривалось. После захвата большевиками власти и по мере распространения их идеологии в тотальном масштабе в СССР, интернациональный марксизм и его схоластические и догматические построения окончательно порвали с русской дореволюционной традицией, включая интерес к сельской народной культуре, но на раннем этапе и прежде всего в лице названных авторов обе линии — народный демонизм и сектантство Серебряного века, с одной стороны, и пролетарская доктрина, с другой, сосуществовали. Отсюда вытекает важность именно этих авторов, среди которых Горький и Маяковский стали признанными классиками советской литературы, Платонов был забыт и рассматривался позднее как диссидентский автор (хотя на самом деле он был горячим и искренним приверженцем большевизма), а Богданов в силу его теоретической полемики с Лениным был признан «уклонистом» и также скоро забыт.

Творчество Горького, Маяковского, Платонова и Богданова, а также ряда тех авторов, которых принято относить к национал-большевикам, —

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

Борис Пильняк¹ (1894 — 1938), Константин Федин² (1892 — 1977), Михаил Булгаков³ (1891 — 1940), Михаил Пришвин⁴ (1873 — 1954), Владимир Лидин⁵ (1894 — 1979), Всеволод Иванов⁶ (1895 — 1963) и т. д., — является той интеллектуальной средой, где осуществлялся переход от русской Кибелы к ее выражению в отвлеченно марксистских, пролетарских и западноцентричных терминах. У них мы видим следы народных экстатических культов, огромный интерес к русским сектантам, увлеченность эсхатологией и онтологическими парадоксами, но эта русская ересь, русская демоническая культура плавно переходит в пролетарские коды, постепенно освобождаясь от своих мистических, хилиастических, народных и крестьянских истоков. Именно здесь русская Кибела переходит в Кибелу Советскую, а мистический и эсхатологический материализм, имеющий дело с «волшебной материей», в механический и рационалистический материализм, свойственный западноевропейскому научному мировоззрению в целом.

Михаил Агурский, автор важнейшего исследования феномена русского «национал-большевизма», обращает внимание на писателей, называвшихся на раннем периоде советской истории «попутчиками», в творчестве которых переплетаются темы русского сектантства и большевизма. «Попутчики» в целом интерпретировали победу большевиков как результат политического пробуждения русского народа, хотя и в особых радикально-эсхатологических формах. Нечто аналогичное мы видели у Блока, Белого, Ключева и Есенина, но в них еще преобладал Логос Диониса, а поддержка большевиков была парадоксальной и основанной на софиологических или гностических антиномиях. «Попутчики» же шли за советской властью дальше, и поэтому в них можно проследить постепенное смещение определенных сторон культуры Серебряного века к апологии пролетарской идеологии.

О ярком советском писателе Борисе Пильняке Агурский пишет следующее:

Особое положение в литературе попутчиков занимает Пильняк (Воггау). Он любит и эстетизирует жестокость и насилия гражданской войны. В романе «Голый год», написанном в 1918 — 1920 годах, он показывает вырождающееся дворянство и купечество и противопоставляет им новых людей, решительных, жестоких, независимых. Пильняк вводит знакомое нам различие между «большевизмом» и «коммунизмом», резко против Запада, против его цивилизации. (...)

Пильняк в самой революции видит органический источник национализации новой России. «Революция противопоставила Россию Евро-

¹ Пильняк Б.А. Собр. соч.: В 6 т. М.: Терра, 2003 — 2004.

² Федин К.А. Собр. соч.: В 12 т. М.: Художественная литература, 1982 — 1986.

³ Булгаков М. Собр. соч.: В 8 т. М.: АСТ, 2011.

⁴ Пришвин М.М. Собр. соч.: В 8 т. М.: Художественная литература, 1982 — 1986.

⁵ Лидин В. Собр. соч.: В 3 т. М.: Художественная литература, 1973.

⁶ Иванов Вс. Собр. соч.: В 8 т. М.: Художественная литература, 1975.

пе». Но для Пильняка революция есть возвращение к допетровскому времени, а не к Петру, как у Иванова-Разумника и у других. «Сейчас же после первых дней революции Россия бытом, нравом, городами пошла в XVII век... В России не было радости, а теперь она есть... Революции, бунту народному не нужно было — чужое. Бунт народный — к власти пришли и свою правду творят — подлинно русские подлинно русскую».

Пильняк подчеркивает сектантский характер России и говорит, что сектантство является доминирующим фактором революции. «Вся история России мужицкой — история сектантства. Кто победит, — спрашивает Ордынин, — в этом борении, механическая Европа или сектантская, православная, духовная Россия?»

Другой персонаж, архиепископ Сильвестр, прямо рассматривает большевистскую революцию как продолжение пугачевщины.

Очень характерно заявление Пильняка, сделанное им в 1924 году: «Я признаю, что коммунистическая власть в России определена — и не волею коммунистов, а историческими судьбами России, и, поскольку я хочу проследить... эти российские исторические судьбы, я с коммунистами, т. е. поскольку коммунисты с Россией, постольку я с ними... Признаю, что судьбы РКП гораздо меньше интересны, чем судьбы России, РКП для меня только звено в истории России»¹.

Такое прочтение большевизма не как чего-то радикально нового, уникального и универсального, но как *чисто русского явления* было переходной фазой от культуры Серебряного века со множеством заложенных в ней вариантов выражения русской мысли и утверждения русского Логоса, к советской пролетарской догматике, где никаких следов этой культуры уже не видно. В целом же «попутчики» намечали одну из магистральных линий русской Ноомахии, которая из определенного аспекта русской идентичности в ее самых глубоких и архаических пластах через исторические моменты, где русский бунт и русские секты проявлялись наиболее открыто, переходила в интерпретацию советского (по крайней мере, раннесоветского) периода. При этом идеологическая оппозиция самих большевиков капиталистическому Западу интерпретировалась здесь практически в *славянофильском* контексте. Однако эта русская — национал-большевистская — составляющая раннебольшевистской культуры не стала магистральной линией для дальнейших периодов советского историаля и была постепенно маргинализована под давлением иных версий чисто пролетарского искусства.

Максим Горький: на дне и ниже

О концепте «*босяцкого субъекта*» в творчестве Горького мы говорили во втором томе трилогии Русского Логоса². Интерес к предельным формам нищеты приводит Горького не просто к крестьянской стихии, но к тому

¹ Агурский М. Идеология национал-большевизма. С. 135 — 137.

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

«свободному элементу» в русском народе, который отрывается от сельской общины и уходит от нее в бесконечность *русской пустоты*, в босячество. Это соответствует духовным поискам, которые могут привести такого «отколовшегося от общины», а следовательно, от устойчивой структуры народного Логоса и ее феноменологической философии, человека как в монастырь, так и в секту, как в разбойничью шайку, так и в пролетарскую революцию. С онтологической точки зрения, босяцкий субъект, порывая с общиной, осуществляет спуск в гипохтонические измерения, трансгрессию в отношении мира, просветленного и упорядоченного бытием-к-свадьбе, являющегося высшей целью народного Дазайна. Символичны в этом отношении сюжет и само название пьесы Горького «На дне»¹, где описаны как раз те типы русского общества, которые разорвали все связи со своими сословиями и оказались на периферии русской жизни, в ночлежке среди вырождения, пьянства, нищеты и отчаяния — естественной жизненной среды босяцкого субъекта, откуда нет выхода.

Если монашество есть движение в сторону Логоса Аполлона, экстатические секты отражают Логос Диониса, но автономизировавшийся от крестьянской среды, а следовательно, пограничный и еретический, не только с догматической точки зрения, но и с позиции *русской сакральной социологии*, где также велика вероятность смещения в кибелизм, то в случае босяков, разбойников и особенно марксистов речь идет уже однозначно о Логосе Кибелы.

Центральный персонаж знаменитого романа Горького «Мать»² городской рабочий Павел Власов. Этот программный роман полностью посвящен городскому пролетариату и его борьбе с капитализмом и существующим строем. Мать Павла Пелагея Ниловна, стоящая на стороне сына, пытается его защитить и, в конце концов, оказывается вовлеченной в революционную деятельность и раскидывает бунтарские прокламации. Символизм романа прозрачен: Великая Мать включается в борьбу против государства на стороне своего титанического сына — «кузнеца»-пролетария. Земля начинает поход против Неба, занимая сторону восставших титанов и гигантов.

В самом масштабном произведении Горького «Жизнь Клима Самгина»³ дается объемная картина жизни русской интеллигенции начала XX века. Главный герой проходит сквозь различные сектора русского общества и соответствующие им характерные среды — анархистов, социалистов, славянофилов, черносотенцев, православных мистиков, либералов, сектантов, эсеров, народников и большевиков. Горький

¹ Горький М. На дне // Горький М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1950.

² Горький М. Мать // Горький М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 7. М.: Художественная литература, 1950.

³ Горький М. Жизнь Клима Самгина // Горький М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 19 — 22. М.: Художественная литература, 1952 — 1953.

описывает эти среды с подробностями и множеством достоверных деталей, а также развернуто представляет основные идеи, преобладающие в них.

Одно место в книге Горького ярко свидетельствует о хаотическом состоянии философской мысли того периода в России, о запутанности русского Логоса. Об этом рассуждает один из героев произведения Владимир Лютов, выходец из купцов, тонко чувствующий стихию народной жизни. Он говорит:

Мы или плутаем в дебрях разума или бежим от него испуганными дураками¹.

И добавляет:

— Но — это потому, что мы народ метафизический. У нас в каждом земском статистике Пифагор спрятан, и статистик наш воспринимает Маркса как Сведенборга или Якова Бёме. И науку мы не можем понимать иначе как метафизику, — для меня, например, математика суть мистика цифр, а проще — колдовство. (...)

— Это — пустяки, будто немец — прирожденный философ, это — ерунда-с! — понизив голос и очень быстро говорил Лютов, и у него подгибались ноги. — Немец философствует машинально, по традиции, по ремеслу, по праздникам. А мы — страстно, самоубийственно, день и ночь, и во сне, и на груди возлюбленной, и на смертном одре. Собственно, мы не философствуем, потому что это у нас, ведайте, не от ума, а — от воображения, мы — не умствуем, а — мечтаем во всю силу зверства натуры. Зверство поймите не в порицающем, а в измеряющем смысле.

Размахнув руками, он описал в воздухе широкий круг.

— Вот так поймите. Безграничие и ненасытность. Умов у нас не обретается, у нас — безумные таланты. И все задыхаемся, все — снизу до верха. Летим и падаем. Мужик возвышается в президенты академии наук, аристократы нисходят в мужики. А где еще найдете такое разнообразие и обилие сект, как у нас? И — самых изуверских: скопцы, хлысты, красная смерть. Самосожигатели, в мечте горим, от Ивана Грозного и Аввакума протопопа до Бакунина Михайлы, до Нечаева и Всеволода Гаршина. Нечаева — не отталкивайте, нельзя-с! Потому — отлично русский человек! По духу — братец родной Константину Леонтьеву и Константину же Победоносцеву².

Горький верно подмечает особенность русской мысли: «не от ума, а — от воображения». Это точно соответствует самой теории воображения, согласно которой базовые философские парадигмы отражают тот или иной режим функционирования *имажинэра*, то есть самой общей

¹ Горький М. Жизнь Клима Самгина // Горький М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 19. М.: Художественная литература, 1952. С. 322.

² Там же. С. 323.

и всеохватывающей способности конституировать структуры окружающего мира в соответствии с определенным внутренним кодом¹. Если Логос Аполлона консолидирует разум и субъектность в солярной световой ясности, то Логос Диониса основан на парадоксах, антиномиях и диалектике. А Логос Кибелы имеет в своей имажинативной основе глишроидное (липкое) погружение в шизофреническую телесность, где человеческая субъектность гаснет перед лицом великого материнского плотского Объекта, узурпирующего статус субъекта и подчиняющего человека себе. Это логически ведет к темному материализму и нигилизму². Герой Горького Лютов упоминает самые разные фигуры русской истории, носителей всех трех Логосов, но подчеркивает их общий — русский корень, что можно определить как *русский имажинэр*³. Собственно среди этих режимов воображения или возможных русских Логосов и путешествует Клим Самгин в романе Горького, ища того, что ему более созвучно в силу организации его собственной внутренней природы, то есть преобладающим структурам его личного имажинэра. На разных этапах он вступает во взаимодействие с интеллектуалами и со скептиками; с анархистами, и с монархистами; с сектантами, и с народниками; с последователями Ницше и с большевиками — рассматривая и описывая их взгляды и учения, практики и жизненные идеалы. Постепенно он все больше сближается именно с большевиками, представленными прежде всего революционером Кутузовым. Книга обрывается на событиях Февральской революции 1917 года, и дальнейшая судьба Клим Самгина остается неизвестной.

В романе «Жизнь Клим Самгина» Горький показывает, как большевистские идеи и настроения вызревали в довольно хаотической среде Серебряного века, соседствуя с другими версиями русского Логоса, бурно ищущими своего проявления. Для тех, кто принял большевизм, как и для самого Горького, эти поиски завершились гештальтом пролетарского титанизма и Логоса Кибелы. Но значение Горького состоит в том, что он подробно и ярко описывает, какие еще параллельно этому существовали варианты «русского воображения», способные отлиться в учения, доктрины, теории и политические системы. Если учесть напряженность и насыщенность всего спектра, то становится ясным, что накануне 1917 года были представлены и разработаны различные идеологические альтернативы русской мысли, между которыми русские осуществляли мучительный выбор. Позднее — уже в советский период — официальная версия советской истории всячески настаивала на неизбежности революции и победы большевизма, что придавало советской версии историаала отчужденный и механический характер. Горький же важен как

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

² Самую законченную форму такой философии мы видим в наше время в спекулятивном реализме и объектно ориентированной онтологии (ООО).

³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

свидетель драматической Ноомахии начала XX века, развертывавшейся в России, и хотя сам он выбрал Логос Кибелы, в его произведениях еще живут образы и сюжеты, свидетельствующие о многообразии выбора и соответственно о волюнтаристской природе победы сторонников Ленина.

Владимир Маяковский: железный гигант и нежный Адонис

Путь Маяковского в большевизм строился по иной логике. До революции он принадлежал к течению русских футуристов, которые представляли собой нигилистическую линию в русской культуре, поставив целью не только ниспровергнуть классические авторитеты и методы в литературе и поэзии, но и трансформировать саму природу и строй языка. Это течение одновременно возникло в Италии и в России, и Маяковский был одним из его ярких представителей. Основная идея футуристов состояла в необходимости культурного *броска в будущее*, которое они представляли как резкий разрыв с традиционной культурой, триумф модернизации, урбанизации и техники. При этом итальянский футуризм, вдохновителем и главным идеологом которого был поэт Филиппо Томмазо Маринетти (1876 — 1944), политически был близок к фашизму и опирался на ницшеанство¹, тогда как Маяковский — равно как и другие русские футуристы Велимир Хлебников² (1885 — 1922), Алексей Крученых³ (1886 — 1968), Давид Бурлюк⁴ (1882 — 1967) и т. д. — изначально тяготели к левым, колеблясь между эсерами и большевиками.

На первом этапе русский футуризм интересовался чисто формальными экспериментами⁵, но одновременно уделял определенное внимание и народной культуре. Это было более всего характерно для друга Маяковского Велимира Хлебникова, сторонника панславистских идей и визионера, считавшего себя «председателем Земного Шара». Но если для Хлебникова главным источником вдохновения была природа и сама стихия славянского языка, то Маяковский с самого начала больше тяготел к технологическим фантазиям о будущем, что и сделало его сторонником большевизма как идеологии, в центре которой стоит, как мы видели, гештальт «кузнеца Тартара». Поэтому он был прежде всего певцом города и гигантоманических пропорций, которыми в его поэзии наделено большинство персонажей. Более того, к человеку Маяковский относился как к *умной машине*, предвидя возникновение механического синтеза — киборгов, биомеханоидов, людей-машин. Описывая свой по-

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

² Хлебников В. Собр. соч.: В 3 т. СПб.: Академический проект, 2001.

³ Крученых А. Кручёныхиада. М.: Гилея, 1993.

⁴ Бурлюк Д.Д. Галдящие «бенуа» и Новое Русское Национальное Искусство (Разговор г. Бурлюка, г. Бенуа и г. Репина об искусстве). СПб.: Книгопечатня Шмидт, 1913.

⁵ Jakobson R. Language in literature. L.; Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

этический метод в поэме «Пятый Интернационал», Маяковский объясняет, в чем состоит его сущность:

Аксиома:

Все люди имеют шею.

Задача:

Как поэту пользоваться ею?

Решение:

Сущность поэзии в том,
чтоб шею сильнее завинтить винтом¹.

Человек, слившись с машиной, начинает расти, как в хурритском мифе это происходит с демоном Уликумми, ставшим великаном². У Маяковского поэт также превращается в гиганта.

Я дней не считал.
И считать на что вам!
Отмечу лишь:
сквозь еловую хвою,
года отшумевши с лесом мачтовым,
леса перерос и восстал головою.
Какой я к этому времени —
даже определить не берусь.
Человек не человек,
а так —
людодусь.
Как только голова поднялась над лесами,
обозреваю окрестность.
Такую окрестность и обозреть лестно³.

Аналогичная гигантомания⁴ характерна для поэзии Маяковского с самого начала, но постепенно его метафорика и образы все полнее насыщаются большевистской догматикой. Так, в поэме «Владимир Ильич Ленин» Маяковский прямо провозглашает:

Я буду писать
и про то
и про это,
но нынче
не время

¹ Маяковский В. Пятый Интернационал // Маяковский В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1957. С. 109.

² Гернот В. Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М.: Наука, 1992. См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ Маяковский В. Пятый Интернационал. С. 110.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

любовных ляс.
Я
всю свою
звонкую силу поэта
тебе отдаю
атакующий класс.
Пролетариат —
неуклюже и узко
тому,
кому
коммунизм западня.
Для нас
это слово —
могучая музыка,
могущая
мертвых
сражаться поднять¹.

Мы видим здесь не просто выражение преданности титаническому классу пролетариев, но и тему «воскрешения мертвых». Пролетариат в структуре мифа соответствует гипохтоническому измерению, где пребывают мертвые. Поэтому теории Федорова о «воскрешении мертвых отцов» у Маяковского, который, безусловно, был знаком с философией «общего дела», тесно связываются с самим термином «пролетариат», в котором Маяковский различает фонемы инфернального гула, звучащие призыва подземных труб, вызывающих на поверхность земли орды Гогов и Магогов, «пролетарских отцов».

После революции Маяковский становится главной фигурой возникшего в 1922 году творческого объединения Левый Фронт² (Леф), который ставит перед собой цель создать новое советское искусство, где лирические мотивы неразрывно сплетались бы с прославлением большевистской идеологии, Ленина и коммунистической партии — вплоть до рекламных и пропагандистских плакатов и лозунгов. Само руководство большевиков воспринимало Леф без большого восторга, но прагматически принимало такое искусство как нечто полезное. Леф возник вместе с НЭПом, где большевики пошли на некоторые уступки крестьянству и русскому началу в обществе. Маяковский и Леф в целом восприняли НЭП с самого начала негативно, считая, что это отход от раннего (военного) коммунизма и компромисс с другими сословиями и слоями общества, кроме городского пролетариата. Так Леф стал культурным предвосхищением грядущей сталинской индустриализации.

¹ *Маяковский В.* Владимир Ильич Ленин // Маяковский В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1957. С. 249.

² *Заламбани М.* Литература факта. От авангарда к соцреализму. СПб.: Академический проект, 2006.

Также Маяковский отличался яростной агрессивностью в отношении русского православия, в своих произведениях всячески высмеивая священство, Церковь, обряды и саму веру в духе грубого материализма.

В своей знаменитой поэме «Владимир Ильич Ленин»¹, ставшей позднее советской классикой, он всячески воспевал вождя большевиков. В ней Ленин описан как железный титан земли. Маяковский противопоставляет недавно умершего Ленина героям русской истории, которые традиционно считались ведомыми Богом. Все, что сопряжено с Богом, даже из области устойчивых выражений, у Маяковского вызывает ярость.

Неужели
про Ленина тоже:
«вождь
милостью божьей»?
Если б
был он
царствен и божествен,
я б
от ярости
себя не поберег,
я бы
стал бы
в переборе шествий,
поклонениям
и толпам поперек².

Ленин пришел не от Бога, а из прямо противоположных областей мира. Он — человек Земли, восставшей на Небо. Он вождь «не Божией милостью», но посланник сатаны. И Маяковский, ясно угадывая это восстание и видя присутствие дьявола вокруг себя в Советской России, полностью с ним солидаризуется. Сатанизм большевиков — его сатанизм, его личное восстание.

При этом Ленин не просто земной, но для Маяковского «самый земной».

Мы
хороним
самого земного
изо всех
прошедших
по земле людей³.

«Самым земным» из земных является «подземный», гипохтонический дух. Это подозревает Маяковский, задающийся вопросом:

¹ Маяковский В. Владимир Ильич Ленин.

² Там же. С. 237.

³ Там же. С. 238.

Телеграф
охрип
от траурного гуда.
Слезы снега
с флажных
покрасневших век.
Что он сделал,
кто он
и откуда —
этот
самый человеческий человек?¹

Он из ада, из его загода подготовленного восстания, приуроченного к концу времен, но зародившегося еще в расколе и начальной модернизации русского общества. Так, Маяковский пишет:

Далеко давным,
годов за двести,
первые
про Ленина
восходят вести².

Так создается особая пролетарская религия, где Ленин выступает в роли гипохтонического Мессии. Его приход предопределен историей и проецируется самим гештальтом адского кузнеца-пролетария. Мировые пролетарии пророчествуют о грядущем Ленине:

Мы родим,
пошлем,
придет когда-нибудь
человек,
борец,
каратель,
мститель!³

Ленин становится воплощением большевистской партии (пародия на Христа и Церковь), партия представляет пролетариат, а пролетариат — все человечество. Подземные могущества, раса гигантов снова выходят на решающий цикл гигантомахии — под началом Ленина и «его старшего брата» (по выражению Маяковского) Карла Маркса, посланных самим временем (темным роком).

Время
часы

¹ Маяковский В. Владимир Ильич Ленин. С. 241.

² Там же. С. 242.

³ Там же. С. 242 — 243.

капитала
 крало,
 побивая
 прожекторов
 яркость.
 Время
 родило
 брата Карла —
 старший
 ленинский брат
 Маркс!¹

Пролетарская религия Маяковского строго имманентна, и поэтому ее могущество может исходить только из времени, как *автономного движения материи*. Именно время становится в этом большевистском культе главным началом, во имя которого и от имени которого и действует пролетариат, партия и их историческая персонификация — Ленин².

В описании Ленина Маяковский подчеркивает одновременно железную негибкую волю, делающую его мировым гигантом, но одновременно «мягкость» и «человечность», что стало в определенном смысле каноном советской трактовки образа Ленина. Но именно такое сочетание качеств Маяковский ясно видит и в самом себе. Он, с одной стороны, гипертрофирует свой высокий рост и массивную фигуру, описывая себя в поэме «Про это»³ как «медведя», но, с другой стороны, под этой механической броней постоянно ощущается ранимость и мягкость уязвимого (уязвленного) сердца. Классовые войны или нападки критики Маяковский воспринимает вполне мужественно, но женское начало оказывает на него фатальное воздействие, и механический великан, мировой пролетарский «медведь», титан и певец гигантомахии превращается в жалкое и покорное существо, в любой момент готовое разразиться слезами. В роли фатальной женщины, переключающей режимы бытия железного поэта, в жизни Маяковского и отчасти в его стихах выступала Лиля Брик (1891 — 1978), жена близкого друга Маяковского Осипа Брика (1888 — 1945) и его возлюбленная.

Сочетание негибкой механичности титана с замороженностью темными энергиями женственности точно отражает комплекс Кибелы, где буйство и ярость подчиненных ей зверей (Кибела прежде всего «Мать зверей») сочетаются с утонченной поэтичностью и изнеженностью флейтиста Аттиса (Адониса). Тема самоубийства (эквивалент кастрации) у Маяковского также связана с женским гештальтом, полнее всего в его жизни отождествившимся как раз с Лилей Брик, которой и посвящена поэма «Про это», а также ряд других поэм и стихов. В ней

¹ Маяковский В. Владимир Ильич Ленин. С. 252.

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

³ Маяковский В. Про это // Маяковский В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4.

постоянно происходят хтонические метаморфозы из титана в Адониса и обратно. В определенный момент Маяковский-Адонис, стоящий на грани того, чтобы покончить с собой из-за любви (к Великой Матери), способен описать себя уже не в гроыхающих разорванных строках пролетарских гипербол, но только в ритмике жестокого романса.

Мальчик шел, в закат глаза уставя.

Был закат непревзойдимо желт.

Даже снег желтел к Тверской заставе.

Ничего не видя, мальчик шел¹.

В целом именно в гениальном творчестве Маяковского происходит окончательный переход несколько хаотической предреволюционной культуры, в которой преобладает Логос Диониса, но явно обозначен и Логос Кибелы, к однозначной доминации пролетарского кибелизма. Город, время, рабочие, промышленность, политическая диктатура большевиков, возведенный в культ пролетарского пророка и даже мессии Ленин становятся отныне доминантой советского искусства, основателем и во многом творцом которого вполне можно считать Владимира Маяковского.

Алексей Гастев: ринемтесь вниз!

Ярким деятелем пролетарской культуры был поэт Алексей Гастев (1882 – 1939). До большевистской революции он был участником рабочего движения, подвергался преследованиям и ссылкам. После 1917 года он был избран секретарем Центрального Комитета Всероссийского союза рабочих-металлистов, а позднее возглавил Центральный институт труда.

Гастев придал пролетарской идеологии поэтическое измерение, поставив в центре творчества саму стихию индустриального производства. Некоторые стихи Гастева впечатляют своими открыто inferнальными образами — он воспекает восстание против Небес и строительство мировым пролетариатом новой Вавилонской башни. Так, в стихотворении «Башня» он пишет:

На жутких обрывах земли, над бездною страшных морей выросла башня, железная башня рабочих усилий.

Долго работники рыли, болотные пни корчевали и скалы взрывали прибрежные.

Неудач, неудач сколько было, несчастий!

Руки и ноги ломались в отчаянных муках, люди падали в ямы, земля их нещадно жрала.

Сначала считали убитые, спевали им песни надгробные. Потом помирили без песен провальных, без слов. Там, под башней, погибла толпа безымянных, но славных работников башни.

¹ Маяковский В. Про это. С. 155.

И все ж победили... и внедрили в глуби земля тяжеленные, плотные кубы бетонов-опор¹.

Железо, выходящее из глубины земли, для Гастева является стихией, вызывающей у него чистое наслаждение. В другом стихотворении «Ворота» Гастев воспекает «осеняющую силу железа» и «железную душу века». Гастев описывает вход на завод с нескрываемым сладострастием, постепенно приобретающим космические формы:

Корпуса разорвутся, лопнут. Они сейчас снимутся с места, взорвутся. Разразится катастрофа, из земли вырвутся фонтаны раскаленного металла...

— Ну, да грянь! Грянь! — Мы готовы! Мы на дворе, мы уже другие.

Толпа идет новый маршей, ноги уловили железный темп.

Руки горят, им нельзя без дела, им не терпится без молотка, без работы. Токи энергии надо разрядить.

— Бей же! Бей!

Да скорее, да чаще!

Руби, пили!

К машинам!

Мы — их рычаг, мы — их дыхание, замысел.

Тысяча работников, необъятная площадь станков.

— Песню!

Железную!

Одну, единую!

Еще, еще быстрее мчитесь колеса!

Камень, металл, работники, все в вихре, смешалось.

Стальной шквал. Огненный смерч. Ураган работы.

— Внимание!

На секунду! Только сразу, всей тысячей:

— Железный демон века с человеческой душой, с нервами, как сталь, с мускулом, как рельса.

Вот он!

Он добьется, он дойдет, он достигнет!²

Железо — это символ гипохтонической онтологии; оно находится *внутри* Земли, глубже чем Земля. Отсюда фигуры подземных кузнецов и самого Гефеста. Пролетариат, по Гастеву, это и есть воплощение «железного демона века», который строит Вавилонскую башню, чье создание было приостановлено ранее Богом. И Гастев открыто описывает, что целью строительства «Башни» — сегодня, как и в глубокой древности, как и всегда — является *штурм Небес*. Он пишет:

¹ Гастев А. Поэзия рабочего удара. Петроград: Государственная типография № 1. 1918. С. 85.

² Там же. С. 83–84.

В светлом воздухе башня вся кажется черной, железо не знает улыбки: горя в нем больше, чем радости, мысли в нем больше, чем смеха.

Железо, покрытое ржавчиной времени, это — мысль вся серьезная, хмурая дума эпох и столетий.

Железную башню венчает прокованный, светлый, стальной — весь стремление к дальним высотам — шлифованный шпиль.

Он синее небо, которому прежние люди молились, давно разорвал, разбросал облака, он луну по ночам провожает, как странника старых, бывших повестей и сказаний, он тушит ее своим светом, спорит уж с солнцем...¹

В этом броске Земли против Небес и состоит телеология пролетариата. Ничто, по Гастеву, не может остановить эту волю. При этом поэт прекрасно понимает разрушительный характер такого гипохтонического мессианства, направленного на созидание «башенного мира». Стихотворение «Башня» заканчивается:

Или смерть, или только туда, только кверху, — крепить, и ковать, и клепать, подыматься и снова все строить, и строить железную башню.

Пробный удар ручника...

Низкая песня мотора. —

Говор железный машины...

И опять побежали от тысячи к тысяче токи. И опять миллионы работников тянутся к башне. Снова от края до края земного несутся стальные каскады работы, и башня, как рупор-гигант, собирает их в трепетной песне бетона, земли и металла.

Не разбить, не разрушить, никому не отнять этой кованной башни, где слиты в единую душу работники мира, где слышится бой и отбой их движения, где слезы и кровь уж давно претворялись в железо.

О, иди же, гори, поднимайся еще и несись еще выше, вольнее, смелее!

Пусть будут еще катастрофы...

Впереди еще много могил, еще много падений.

Пусть же!

Все могилы под башней еще раз тяжелым бетоном зальются, подземные склепы сплетутся железом, в на городе смерти подземном ты бесстрашно несись.

И иди,

И гори,

Пробивай своим шпилем высоты,

Ты, наш дерзостный, башенный мир!²

В другом стихотворении «Мы посягнули» Гастев воспеваает радикальный *рывок вниз*, в глубину Земли. В словах пролетарского поэта всплывает древний Логос Великой Матери, притягивающей людей к ее плотному ядру. В этом стремлении вниз, прочь от солнца и Неба дает о себе знать

¹ Гастев А. Поэзия рабочего удара. С. 86 — 87.

² Там же. С. 87 — 88.

глубинная природа фундаментального советского мифа — наряду с атакой Небес и строительством «Башни» осуществляется *рывок в обратном направлении*.

Мы не будем рваться в эти жалкие выси, которые зовутся небом. Небо — создание праздных, лежачих, ленивых и робких людей.

Ринемтесь вниз!

Вместе с огнем и металлом, и газом, и паром нароем шахт, пробурием величайшие в мире туннели, взрывами газа опустошим в недрах земли непробитые страшные толщи. О, мы уйдем, мы зароемся в глуби, прежем их тысячью стальных линий, мы осветим в обнажим подземные пропасти каскадами света в наполним их ревом металла. На многие годы — уйдем от неба, от солнца, мерцания звезд, сольемся с землей; она в нас, и мы в ней¹.

Земля, с которой призывает слиться Гастев, не та прозрачная и живая крестьянская Земля, царство которой ожидала русская крестьянская культура. Эта Земля железная и пролетарская, она не плодоносит, а если из нее что-то и рождается, то лишь огненный железный, стальной, чугунный монстр, описанный в другом стихотворении в прозе Гастева «Молот».

— Сейчас будет что-то скандально-интересное.

Товарищ не успел докончить фразы, — дверь механической печи открылась, вырвались огненный градом искры, и из печи быстро выплыло огненное чудовище, на которое нельзя было смотреть, но которое наполнило завод озером света².

Земля пролетариата и жерла гигантских механических печей способны родить лишь огненных чудовищ, которые у адепта большевистского культа вызывают экстатический восторг. Мысль Гастева, сосредоточенная на движении к центру Земли, постепенно переходит в пророчество о том, что последует за победой большевизма и ритуалом спуска в недра Земли.

Мы войдем в землю тысячами, мы войдем туда миллионами, мы войдем океаном людей! Но оттуда не выйдем, не выйдем уже никогда... Мы погибнем, мы схороним себя в ненасытном беге и трудовом ударе.

Землею рожденные, мы в нее возвратимся, как сказано древним, но земля преобразится: запертая со всех сторон — без входов и выходов! — она будет полна несмолкаемой бури труда; кругом закованный стальной земной шар будет котлом вселенной, и когда, в исступлении трудового порыва, Земля не выдержит и разорвет стальную броню, она родит новых существ, имя которым уже не будет человек³.

¹ Гастев А. Поэзия рабочего удара. С. 106.

² Там же. С. 102.

³ Там же. С. 107.

Здесь речь идет уже о рождении постчеловеческой сущности, в которой воплотится пролетарское могущество советской мистерии.

Новорожденные не заметят маленького, низкого неба, потерявшего-ся во взрыве их рождения, и сразу двинут всю Землю на новую орбиту, перемешают карту солнца и планет, создадут новые этажи над мирами.

Сам мир будет новой машиной, где космос впервые найдет свое собственное сердце, свое биение.

Он несется...¹

Здесь мы снова видим тему штурма Небес (в этом и состоит смысл титанического призыва «Посыгнем!») и превращение мира в машину. В определенный момент сквозь пролетарского поэта начинает говорить сам древний дух дьявола. Он провозглашает в своей рабочей непосредственности:

Я живу не годы.

Я живу сотни, тысячи лет.

Я живу с сотворения мира.

И я буду жить еще миллионы лет.

И бегу моему не будет предела².

Андрей Платонов: сатана сознания

В контексте становления пролетарской культуры и особенно в ее связи с русским космизмом как более ранней формой выражения Логоса Кибелы (прежде всего в учении Н.Ф. Федорова) ключевую роль играет творчество писателя Андрея Платонова³.

Платонов отчасти созвучен Гастеву и его инферальному пафосу. Платонов считает необходимым полное преобразование мира, включая радикальное изменение рельефа земной поверхности и управление климатом. Контроль над природными явлениями, как мы видели, — важнейший элемент русского космизма и у Федорова связывается с актом воскрешения «мертвых отцов», а у Циолковского с расшифровкой кода материи. При этом Платонов не просто описывал проекты преобразования мира в литературных произведениях, но стремился воплотить нечто аналогичное в жизнь, когда был назначен руководителем Губернской комиссии по гидрофикации и уполномочен руководить мелиорацией территорий Воронежской губернии.

Некоторые свои проекты, пересылаемые политическому руководству СССР, в несколько гипертрофированной форме Платонов излагает в рассказе с чрезвычайно выразительным названием: «Сатана мысли»⁴.

¹ Гастев А. Поэзия рабочего удара. С. 107.

² Там же. С. 144.

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

⁴ Платонов А.П. Сатана мысли // Платонов А.П. Сочинения: В 8 т. Т. 6. Усомнившийся Макар. Рассказы 1920-х годов. Стихотворения. М.: Время, 2011. С. 302–311.

Главный герой рассказа Вогулов, который представляет собой масштабированную личность самого автора, является гением-инженером, ставящим перед собой цель тотального преобразования мира.

Гром труда сотрясал землю, и давно никто не смотрел на небо — все взгляды опустились в землю, все руки были заняты.

Электромагнитные волны радио шептали в атмосфере и межзвездном эфире грозные слова работающего человека. Упорнее и нестерпимее вонзались мысль и машины в неведомую, непокоренную, бунтующую материю и лепили из нее раба человеку.

Главным руководителем работ по перестройке земного шара был инженер Вогулов, седой согнутый человек с блестящими ненавидящими глазами (...). Он руководил миллионными армиями рабочих, которые вгрызались машинами в землю и меняли ее образ, делая из нее дом человечеству¹.

Здесь, как и у Гастева, мы видим двойную ориентацию сознания пролетарского мага: оно обращено к центру Земли и одновременно эта земная, а точнее подземная, гипохтоническая стихия оказывается сопряженной со всем открытым (бесконечным как и у русских космистов и в научной картине мира в целом) космосом.

План Вогулова заключался в следующем:

Сущность проекта состояла в искусственном регулировании силы и направления ветров через изменение рельефа земной поверхности: через прорытие в горах каналов для циркуляции воздуха, для прохода ветров, через выпуск теплых или холодных течений внутрь материков через каналы. Вот и все. Ибо всякое атмосферное состояние (влажность, сухость) зависит от ветров².

Идея создания «вертикальных тоннелей» в горах была развита в другом рассказе Платонова, оформленного как «Доклад управления работ по гидрофикации Центральной Азии»³, подписанный «главным инженером Е. Баклажановым» и направленный вымышленной организации «Центральному Совету Труда», куда Платонов включил среди прочих Ленина и Гастева. Оба рассказа содержат подробное описание того, какими методами следует реализовать проекты управления климатом в глобальном масштабе. В рассказе «Сатана мысли» говорится:

Для этих работ надо было прежде всего изобрести взрывчатый состав неимоверной, чудесной мощи, чтобы армия рабочих в 20 — 30 тысяч человек могла бы пустить в атмосферу Гималаи. И Вогулов раскалил свой мозг, окружил себя тысячами инженеров, заставил весь мир думать

¹ Платонов А.П. Сатана мысли. С. 303.

² Там же. С. 304.

³ Платонов А.П. Доклад управления работ по гидрофикации Центральной Азии // Платонов А.П. Сочинения: В 8 т. Т. 6. Усомнившийся Макар. Рассказы 1920-х годов. Стихотворения. С. 319 — 324.

о взрывчатом веществе и помогать себе — и вещество было найдено. Это было не вещество, а энергия — перенапряженный свет. Свет есть электромагнитные волны, и скорость света есть предельная скорость во вселенной. И сам свет есть предельное и критическое состояние материи.

За светом уже начинается другая вселенная, материя уничтожается. Могущественнее, напряженнее света нет в мире энергии. Свет есть кризис вселенной. И Вогулов нашел способ перенапряжения, скучения световых электромагнитных волн. Тогда у него получился ультра-свет, энергия, рвущаяся обратно в мир, к «нормальному» состоянию, со страшной, истребительной, неимоверной, невыразимой числами силой. На ультрасвете Вогулов и остановился. Этой энергии было достаточно для постройки из Земли дома человечеству¹.

С образом ультрафиолетового света резонирует одно место из романа «Пламень» Пимена Карпова, который мы уже приводили, где речь идет о беседе двух братьев — одного из лидеров секты «сатанаилов» «чернеца Вячеслава» с «красносмертником» Андроном:

У всех нас, братьев по Тьмяному, есть свой свет — темный, невидимый, по-ученому — ультрафиолетовый... Его-то мы и водрузим над нашей и вашей — общей планетой...²

У Платонова, как и у Гастева, восстание человека (пролетария, большевика) против вселенной приобретает откровенно сатанинский и богоборческий характер. Платонов рассуждает о том, какая мысль нужна была Вогулову, чтобы решить ключевые научные вопросы, открывающие возможность реализовать проекты по радикальному переустройству космоса в кратчайшие сроки. О такой мысли Платонов пишет:

Тут нужна свирепая, скрипящая, прокаленная мысль, тверже и материальнее материи, чтобы постигнуть мир, спуститься в самые бездны его, не испугаться ничего, пройти весь ад знания и работы до конца и пересоздать вселенную. Для этого надо иметь руки беспощаднее и тверже кулаков того дикого творца, который когда-то, играя, сделал звезды и пространства. И Вогулов, не сознавая, родясь таким, развив себя неимоверной, титанической работой, был воплощением того сознания — тверже и упорнее материи, — которое одно способно взорвать вселенную в хаос и из хаоса сотворить иную вселенную — без звезд и солнц, — одно ликующее, ослепительное, всемогущее сознание, освобождающее все формы и строящее лучшие земли, если хочет того, если радостно ему это творчество. Но можно ни творить, ни разрушать, а быть в ином состоянии. Можно не радоваться, и не страдать, и не быть спокойным — это полет, это горный воздух, спокойный, чистый и тревожный.

¹ Платонов А. П. Сатана мысли. С. 304 — 305.

² Карпов П. Пламень. С. 157.

Чтобы земное человечество в силах было восстать на мир и на миры и победить их — ему нужно родить для себя сатану сознания, дьявола мысли и убить в себе плавающее теплокровное, божественное сердце¹.

В этом описании все детали имеют значение. Платонов говорит о мысли, которая была бы «материальнее материи». В определенном смысле речь идет об инфракорпоральных регионах бытия, где собственно и концентрируется Логос Кибелы. Эта мысль, более материальная, чем материя, и есть *мысль Великой Матери*, сознание *демонического присутствия*. Снова мы видим передачу бытия и мышления нозмическому субъекту, который полагается в области материи, и на сей раз не просто в ней, но в ее самой материальной — инфраматериальной — глубине. Восстание, разрушение мира и его повторное творение с опорой только на собственные силы однозначно вызывают ассоциации с дьяволом. Поэтому формула «сатана сознания» («дьявола мысли») и указывает на прямую и без какой бы то ни было метафоричности на «сознание сатаны», на «мысль дьявола», то есть на *сам титанический Логос Кибелы*. Носитель такого Логоса Кибелы уже не человек. Поэтому для того, чтобы достичь уровня «сатаны сознания», необходимо «убить божественное сердце».

Чтобы осуществить свои вселенские проекты, Вогулов создает средство, как заставить людей жить быстрее, не растрачивая время ни на что иное, кроме как на интеллектуальный труд, на работу мысли. Он применил это на практике и, распылив особый препарат в атмосфере, изменил само ментальное существование человечества, установив контроль над структурами его мышления.

Человечество жило, как в урагане. День шел за тысячелетие по производству ценностей. Быстрая, вихревая смена поколений выработала новый, совершенный тип человека — свирепой энергии и озаренной гениальности².

Этот тип человека существовал совсем короткое время, так как всю энергию немедленно отдавал научно-техническому прогрессу и тут же умирал от истощения. Но при этом он испытывал чувства, озарения и состояния, превышающие по своей насыщенности и интенсивности спектр возможностей обычных людей. Важно, что в этом случае, как и в других формах пролетарской мистики, речь идет о *фундаментальности времени*, постоянно ускоряющегося и одновременно ускоряющего прогресс человечества, под которым у Платонова прямо и откровенно понимается переход к «сатане сознания», то есть к овладению людьми гипохтоническим (ультрафиолетовым) демоном, подчиняющим себе их мысли и все их существо.

Эти темы на новом уровне с множеством тонких и подчас выглядящих ироничными (если не учитывать того, что сам Платонов искренне верил даже в самые экстравагантные пролетарские фантазии) деталей воспро-

¹ Платонов А.П. Сатана мысли. С. 307.

² Там же. С. 310.

изведены в других работах Платонова и прежде всего в двух его наиболее известных программных произведениях — романе «Чевенгур»¹ и повести «Котлован»². В обеих работах речь идет о строительстве пролетариями нового мира, основанного на изменении не только внешнего мира, но прежде всего на радикальной трансформации человеческого мышления, то есть на смене Логоса. От «старого образа мысли» герои Платонова переходят к «новому», то есть как раз к различным версиям «сатаны сознания».

Жители «Чевенгура» хотят построить в отдельно взятом населенном пункте коммунизм, который Платонов понимает как реализацию проекта Николая Федорова по «воскрешению мертвых». Однако некоторые герои еще сомневаются: наступил ли коммунизм (социализм) уже в настоящем или еще нет. Так, Платонов пишет:

Хотя в Чевенгуре было тепло и пахло товарищеским духом, Копенкин, быть может от утомления, чувствовал себя печальным и сердце его тянуло ехать куда-то дальше. Пока что он не заметил в Чевенгуре явного и очевидного социализма — той трогательной, но твердой и нравоучительной красоты среди природы, где бы могла родиться вторая маленькая Роза Люксембург либо научно воскреснуть первая, погибшая в германской буржуазной земле. Копенкин уже спрашивал Чепурного — что же делать в Чевенгуре? И тот ответил: ничего, у нас нет нужды и занятий — будешь себе внутренне жить! У нас в Чевенгуре хорошо — мы мобилизовали солнце на вечную работу, а общество распустили навсегда!³

Точно так же рассуждают о воскрешении герои «Котлована»:

— Прушевский! Сумеют или нет успехи высшей науки воскресить назад сопревших людей?

— Нет, — сказал Прушевский.

— Врешь, — упрекнул Жачев, не открывая глаз. — Марксизм все сумеет. Отчего ж тогда Ленин в Москве целым лежит? Он науку ждет — воскреснуть хочет!⁴

В сухой реалистичной манере и полностью в духе своей описательной стилистики Платонов вводит в «Котловане» одним из персонажей медведя, который работает в кузнице молотобойцем. Здесь фундаментально архаичный образ медведя, связанный с расширенной антропологией и символизмом Великой Матери, сочетается с пролетарским символизмом гештальта подземного кузнеца. Это сочетание отражено в русских поверьях и отчасти в детских игрушках, но у Платонова мед-

¹ Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Сочинения: В 8 т. Т. 7. Чевенгур. Котлован. М.: Время, 2011.

² Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Сочинения: В 8 т. Т. 7. Чевенгур. Котлован.

³ Платонов А.П. Чевенгур. С. 205.

⁴ Платонов А.П. Котлован. С. 515.

ведь-молотобоец вводится напрямую в ткань достоверно-будничного повествования о группе рабочих, занятых рытьем котлована. Впервые медведь появляется в повествовании в следующей сцене:

Кузнец качал мехом воздух в горн, а медведь бил человечески молодом по раскаленной железной полосе на наковальне.

— Скорее, Миш, а то мы с тобой ударная бригада! — сказал кузнец.

Но медведь и без того настолько усердно старался, что пахло его паленой шерстью, сгорающей от искр металла, а медведь, ради пользы, этого не чувствовал.

— Ну, теперь — будя! — определил кузнец.

Медведь перестал колотить и, отошедши, выпил от жажды полведра воды. Утерев затем свое утомленно-пролетарское лицо, медведь плюнул в лапу и снова приступил к труду молотобойца¹.

Медведь-пролетарий участвует в занятиях рабочей общины на равных с людьми основаниях — он не только работает в кузнице, но и помогает активистам проводить коллективизацию и репрессии против кулаков.

Основным занятием героев «Котлована» является рытье основания под будущий дом. Но по мере работы расширение и углубление котлована становится для них *самоцелью*. Про дом забывают, и все усилия сосредоточиваются на том, чтобы *рыть глубже и глубже* — вплоть до бесконечности с тайной волей достичь *центра материи* и того, что лежит даже ниже ее². Так *рытье гигантской ямы* становится символом всего пролетарского строя. Это — выразительная иллюстрация триумфа Логоса Кибелы, воплощенного в подземном мире, инфраматериальности и «сатане сознания» (или иначе — в «сознании сатаны»).

Постепенно в трудах создателей пролетарской культуры — от философов и писателей до художников и архитекторов — вырисовываются параметры совершенно нового общества, новой страны, нового государства и нового народа. Россия стремительно спускается на дно онтологии, но проходит его и движется еще ниже — к центру Земли, к бесконечной пропасти не имеющего предела котлована. И параллельно этому воля пролетарской магии вызывает *из-под нижней границы* русской онтологии новую действительность — *Русь Подземную*, никогда не преобладавшую в русской идентичности с того момента, когда индоевропейцы Турана установили на землях Восточной Европы, в пространстве бывшей Трипольской культуры вертикальный солярный патриархат. Эта Подземная Русь была настолько старой, древней, стертой тысячелетиями солярного иерархического порядка, что в советском обличье она представляла собой абсолютно новое — небывалое — явление.

¹ Платонов А.П. Котлован. С. 501.

² Именно эту цель ставит перед собой современная объектно ориентированная онтология и программа «Черного Просвещения» (Dark Enlightenment).

Глава 42. Подземная Русь Даниила Андреева

Истина о советской Кибеле и ложь о ней

В рамках советского историала то расплавленное и довольно открытое состояние, в котором находилась пролетарская мысль большевизма, стало постепенно уступать место более отчужденным и застывшим формам. Черная магия ранних большевиков — с прямыми мифологическими апелляциями к космизму, сектантству, эсхатологии и даже сатанизму — отошла на второй план и подверглась своего рода рациональной цензуре. Так, отталкиваясь от экзистенции нищеты Горького, титанических метафор Маяковского и гипохтонических гештальтов Гастева или Платонова, а также от космизма и национал-большевистских интерпретаций «попутчиков», советская культура постепенно становилась все более догматической и неподвижной, помещенной в узкий канон, подвергший цензуре уже не только дореволюционную интеллектуальную традицию (подавляющее большинство авторов Серебряного века в СССР были запрещены), но и сами истоки советского искусства и советской мысли. Эта цензура осуществлялась избирательно, кто-то из ранних большевиков и «попутчиков» включался в число «советских классиков», а кто-то подвергался маргинализации или даже исключался совершенно. Поэтому уже в 1930-е годы магический накал раннего большевизма, отраженный в культуре и искусстве раннебольшевистского периода, сходит на нет, и позднее — вплоть до конца 80-х годов XX века — продолжается процесс остывания, отчуждения и превращения живой — хотя и глубоко демонической — стихии во все более утрачивающие смысл формы. Это касалось не только новых поколений советских писателей, поэтов и «философов», но и тех, кто сложился еще на первом этапе; под давлением идеологической цензуры, неуклонно ужесточающей требования и сдвигающей рамки дозволенного, и они были вынуждены идти на компромисс с новыми — рационалистическими, холодными и относительно «трезвыми» — требованиями идеологической власти. Лишь в период Хрущева (1894—1971) эти цензурные рамки были несколько ослаблены, но это позволило сложиться зародышу диссидентской культуры, ориентированной прежде всего на капиталистический Запад и либеральную идеологию. Русскому Логосу — даже в его inferнальном измерении — среди диссидентов уделялось мало внимания, а по мере сворачивания хрущевских реформ и особенно в 70-е годы XX века диссиденты в целом снова оказались под прицелом политических репрессий.

Важно, что такое *остывание* официальной советской культуры и мысли делало все более проблематичным свободную интерпретацию и самого большевизма — от его истоков до советского настояще-

го. Идеологические догматы качественно и неоднократно менялись, а внутрипартийные компании против «ревизионистов» и «предателей» требовали постоянного переписывания уже самой советской истории, с исключением одних, включением других и переоценкой документов, этапов, программ, начинаний и отдельных лидеров. В этой постоянно менявшейся системе советская мысль запутывалась все больше и больше, тем более что уже сам ленинизм основывался на множестве натяжек, умолчаний, необъясненных отклонений от марксистской ортодоксии, прагматических отступлений и прямой лжи. На ранней стадии эти идеологические недоразумения и подмены в глаза не бросались, и в общем подъеме Логоса Кибелы в его коммунистическом оформлении были незаметны. Когда лава (черно-) магического большевизма стала остывать, а произведения раннепролетарского искусства и сами авторы подверглись цензуре и даже чисткам (Гастева и Пильняка расстреляли, Карпов и Платонов были полностью забыты и оказались на периферии культурной жизни, Горький, Маяковский и Есенин были превращены в «классиков», которым «не чужды были и отдельные ошибки и отклонения»), осмысление и отражение большевистского Логоса в культуре стало еще более проблематичным. Логос Кибелы перестал говорить о самом себе открыто, ясно и убедительно, как это было на раннем этапе СССР. Отныне он из мифа и творческих озарений перешел в «трудовые будни», рутинный образовательный процесс широких масс и решение технических вопросов государственного управления, оторванных от какой бы то ни было живой — пусть демонической — мысли и откровенного и убедительного творчества. Такое угасание было закономерным результатом вовлечения в культуру и в управление страной широких народных масс, выходцев из крестьян, подвергшихся ускоренной пролетаризации и урбанизации, что не могло не смутить и не расстроить коренное крестьянское сознание, оказавшееся в жестких тисках догматической и одновременно все менее внятной идеологии. Параллельно этому, с феноменологической точки зрения, процесс наделения внешней инстанции — материи и времени — свойствами изначальной действительности, воли и даже разумности, то есть режим мистического ноктюрна¹ и обратной интенциональности, давал закономерные результаты, так как материалистическое и прогрессистское мировоззрение в коммунистическом оформлении распространялось все шире и шире среди советского народа, вытесняя не только Логос Аполлона (который был поставлен строго вне закона — низвергнут и осмеян вместе с религией, самодержавием, платонизмом и идеализмом в широком смысле), но и Логос Диониса, сопряженный со структурами крестьянской феноменологии, основанной на живом балансе между субъектом и нозмой, также наделенной субъектными свойствами (живой мир, расширен-

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

ная антропология, сакральная онтология). Советские люди привыкали к тому, что единственная реальность — материальна, и вся онтология сводится к фундаментальной и неподвластной воле человеческого субъекта стихии *гравитационного наличия*, с которым может иметь дело только Компартия целиком и советское государство как инобытие все той же всемогущей данности. Субъект — даже в его черно-магическом или сектантском, мистериально-матриархальном выражении — исчезал из советского общества, и от этого советский дискурс становился все более отчужденным и автореферентным, механическим и бессмысленным, поскольку пропадал и его «производитель», и его «потребитель». Человек мог произносить только то, что совпадало с дискурсом партии, а слушатель мог воспринимать сказанное только так, как этого требовала партия и ее герменевтика. Это и означало «быть сознательным» и адекватно «соответствовать классу». Партийные вожди говорили не с народом (который как концепт в советской идеологии отсутствовал), но именно с классом, на первых этапах призывая к уничтожению остатков буржуазии, а также к чистке рядов от ренегатов и «шпионов», а позднее остенсивно фиксируя, что социализм построен, с чем власть и поздравляла массы, призывая их строить и улучшать его и дальше. Так дискурс становился все более техническим и само собой разумеющимся, что во второй половине советского историала усугублялось отсутствием какой бы то ни было идеологической оппозиции. Советское общество *засыпало*, и сам Логос Кибелы переходил из *режима самопрезентации* — как на первых этапах пролетарской культуры, к *режиму самосокрытия*. Субъектность была практически искоренена или сдвинута на далекую периферию, и к 70-м годам XX века советская пропаганда и «философия» представляли собой однообразную какофонию, подобную разговору объектов или производственных комплексов (здесь уместно вспомнить эвокацию пролетарского языка Гастева — «пробный удар ручника, низкая песня мотора, говор железной машины»). Смыслом было наделено только решение практических задач, и никаких обобщений, кроме ритуальных формул, многократно проверенных и, в свою очередь, еще раз тщательно процenzурированных на высших этажах государства — в идеологическом отделе ЦК КПСС — никому делать не позволялось.

Все это привело к тому, что в советской культуре можно выделить две противоположные зоны:

- 1) раннепролетарскую, где наряду с догматизмом и прагматически используемой ложью, мы еще могли встретить прямое и откровенное выражение *истины Кибелы*, то есть всю совокупность гипохтонических, титанических и матриархальных сюжетов и гештальтов, и
- 2) позднесоветскую, где преобладала *ложь о Кибеле*, а все ее философские и ноологические основания, вдохновлявшие «сатанинское сознание» пролетарских пророков, стали рутинной ежедневной практикой.

Яростные черно-магические призывы Гастева или Платонова рваться к центру земли и осваивать подземные области (онтологии), взрывать горы и управлять облаками, штурмовать Небо и культивировать «сатану сознания», стали хозяйственной практикой по строительству столичного метрополитена, где каждая станция была задумана как подземный «храм социализма», эпохальными стройками, затоплением городов, истеричной разработкой и добычей природных ресурсов, циклопическим строительством гидроэлектростанций и дамб, титаническими проектами «поворота рек», прорывами в авиастроении и космонавтике, культивацией научного и технического прогресса. Однако участники великих строек века и исполнители пятилетних планов постепенно утрачивали «сатану сознания» — то есть прозрачное и честное осмысление изначального демонического посыла — уйти от Неба, сосредоточиться на подземной стихии, чтобы на следующем этапе начать восстание Земли против Бога, и под знаменем Люцифера железными ракетами разорвать эфирную божественную стихию Небес. Одержимость Федорова воскресением «мертвых отцов» в контексте особой космистской некроромантической эсхатологии, предвидения Циолковского о контактах «с более развитыми формами галактической жизни» или планы Богданова по реализации всеобщего бессмертия через всеобщее переливание крови — превращались в советские конструкторские бюро ракетостроения, физико-химические и биологические институты или Институт мозга. При этом Логос Кибелы, удаляясь от своего раннего и контрастного выражения, одновременно скрывался под видом обыденности, рутинности и решения чисто технологических задач, проникая при этом в глубь общественного бытия, то есть все полнее и глубже организуя — в режиме мистического ноктурна — материальную и *материалистическую Вселенную советского человека*, которая постепенно начинала восприниматься как нечто очевидное, естественное, единственно реальное и неизменное. То, что планировали осуществить пролетарские пророки и визионеры, стало *действительностью*. Но осуществленное пророчество обладало тем свойством, что его волюнтаристские и проективные истоки постепенно забылись, скрывшись за горизонтом советского историала. Позднесоветское статус-кво, спокойная убежденность в самоочевидности советских представлений о бытии, космосе, человеке и обществе, распространялись ретроспективно и на иные исторические периоды, когда такие представления были проблематичными, спорными и даже экстравагантными, а за них их создатели должны были отчаянно бороться, поэтому истина Кибелы постепенно становилась несколько неудобной.

Это легко проследить на отношении к произведениям Андрея Платонова и особенно на судьбе романа «Чевенгур» и повести «Котлован». В контексте раннепролетарской культуры и в глазах самого Платонова это было высшим панегириком большевизму, его тотальной и абсолютной *апологией*, приданием ему статуса преобразующей социально-ма-

териалистической религии человечества, не противостоящей науке, но являющейся ее венцом и кульминацией. Также воспринимались и поэмы Маяковского, пафос и метафорика которых имела ту же экзистенциально-апологетическую цель. Но если Маяковский был включен в официальную культуру, то романы Платонова, напротив, никакого места в ней не нашли, и были взяты на щит в 1960-е годы либеральными диссидентами. То, что для самого автора и для всей эпохи раннего СССР было *апологетикой*, стало восприниматься через полвека советской власти как разрушительная и едкая *пародия*, как сюрреалистическая ниспровергающая критика. В этом мы видим столкновение двух культурных зон — раннесоветской и позднесоветской. Советская культура начинается с почти открытого сатанизма и резкого богоборчества, которые и составляют истину о Кибеле, и заканчивается автореферентным механическим дискурсом, из которого изгнана мысль как таковая, и поэтому поздний период СССР представляет собой ложь о Кибеле и ее Логосе, сокрытие истины о них.

Этот же процесс мы видим в советской «философии». В начале это откровенный богоборческий нигилизм с магическими и эсхатологическими мотивами (в духе Богданова, Платонова и космистов), а в конце — нечленораздельное бормотание (Gerede) запутанных «официальных философов», научившихся долго и складно произносить «философские» речи, лишенные какого бы то ни было смысла, поскольку любая осмысленность была чревата репрессиями со стороны, в свою очередь, полностью утратившей способность мыслить, сенильной коммунистической власти. Советский Логос Кибелы из поэтико-метафизического стал технологическим и отныне касался только прикладных вопросов, строго избегая какой бы то ни было опасной мысли, но поскольку мысль (по Хайдеггеру) представляет собой как раз зону наивысшей опасности (Gefährlichkeit) и риска (das Wagnis), то избегать было принято мысли вообще, мысли как таковой — в том числе и кибелической мысли, которая, воплотившись в действительность, погасила саму себя.

К концу 1980-х годов истина о советском Логосе Кибелы настолько стерлась и забылась, а ложь о нем настолько разрослась, что вся система в одночасье *сгинула*. Скорость возникновения и потом исчезновения СССР живо напоминает слова из «Апокалипсиса»:

Зверь, которого ты видел, был, и нет его, еси, бѣ, и нѣсть, и имать καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει и выйдет из бездны, взыти от бездны, и въ па- ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου и пойдет в погибель¹. губу пойдет. καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει.

В «Апокалипсисе» также уточняется, что эта стремительность вызовет удивление:

¹ Откровение Иоанна Богослова. Гл. 17:8.

и удивятся те из жи- и удивятся живущи καὶ θαυμασθήσονται
вущих на земле, имена на земли, имже имена не οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς
которых не вписаны написана суть въ книгу ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνο-
в книгу жизни от нача- животную от сложенія μα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς
ла мира, видя, что зверь міра, видяще, яко звѣрь ἀπόκαταβολῆς κόσμου
был, и нет его, и явится¹. бѣ, и нѣсть, и преста. βλέπόντων τὸ θηρίον ὅτι ἦν
καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται,

Структуры воображения и миры Даниила Андреева

Однако истина о советской Кибеле и корректное описание ее природы и ее сущности не полностью исчезли. И хотя на уровне официальной культуры о ней невозможно было говорить даже иносказательно, до нас дошли удивительные произведения, написанные сыном Леонида Андреева, поэтом, писателем и мистиком Даниилом Андреевым (1906 – 1959), где структура советского историала, а также, шире, история России, представлены в полном и многомерном онтологическом объеме.

Даниил Андреев рос в самом эпицентре культурной среды Серебряного века — в семье Добровых. Его крестным отцом был Максим Горький. Он лично знал многих крупнейших деятелей этого периода. Уже в советское время он познакомился с поэтом Максимилианом Волошиным (1877 – 1932). Позднее он был на фронтах Великой Отечественной войны, участвовал в обороне Ленинграда. В 1947 году Даниила Андреева арестовывает МГБ, он обвиняется в «антисоветской деятельности» и приговаривается к 25 годам тюрьмы. За год до смерти в 1957 году его выпускают на свободу и в этом же году реабилитируют. Основные свои произведения Даниил Андреев пишет в заключении.

Несмотря на экстравагантную терминологию, апелляции к оккультизму, космистские мотивы и неоспиритуалистские пророчества о всемирной религии (отчасти созвучные софиологии Владимира Соловьева или мотивам «Третьего Завета» Мережковского), труды Даниила Андреева представляют собой уникальное свидетельство о том, как трезвая и ответственная мысль, хотя и живо напоминающая бред, — отчасти в силу того, что разворачивается она в структуре темного бреда, ставшего реальностью, — пробивается сквозь личную трагедию, репрессии, боль и муку и, не имея даже отдаленных шансов на то, чтобы стать когда-либо известной в условиях тотальной идеологической диктатуры, воплощается в самобытные визионерские поэтико-мистические произведения, сопоставимые с трудами Эммануила Сведенборга² (1688 – 1772) или Уильяма Блейка³ (1757 – 1827).

¹ Откровение Иоанна Богослова. Гл. 17:8.

² Сведенборг Э. Тайны небесные. М.: АСТ, 2007; Он же. Мудрость Ангельская о Божественной Любви и Божественной Мудрости. М.: АСТ, 1999. См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Блейк У. Песни Невинности и Опыта. СПб.: Азбука, 2000. См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

То, как Даниил Андреев описывает советскую действительность в контексте своих общих мифопоэтических представлений о бытии, истории, человеке и Вселенной, довольно точно соответствует самой онтологии гипохтонического мира и соответственно инфракорпоральной природе Кибелы.

Даниил Андреев предлагает описание *Руси Подземной* как особого космологического и онтологического измерения русской идентичности. Советский период в его интерпретации связан прежде всего с трансформациями этой особой реальности Руси Подземной и со сдвигами, происходящими в *инфернальном* срезе русского начала. Подъем Руси Подземной на поверхность Земли и вторжение в русское общество населяющих глубины Преисподней демонических существ и составляет, по Даниилу Андрееву, смысл советского периода, который он недвусмысленно связывает с приходом Антихриста. Здесь мы видим слияние русской эсхатологии (в том числе и старообрядческо-народной, крестьянской) с богословской оценкой советской власти в глазах Филадельфийского субъекта, а также развитие парадоксов и противоречий, на которых были построены такие направления, как софиология и Третий Завет. При этом Даниил Андреев опирается на созданную им личную мифологию, в которой участвуют как персонажи мифов, религии и фольклора славян и других народов, так и сконструированные и названные им самим гештальты. Нечто подобное мы встречаем у Уильяма Блейка¹, а также у русского поэта Серебряного века Федора Сологуба, который построил в «Творимой легенде» особый мир с неизвестными планетами (Ойле), звездами (Маир) и реками (Лигой). Об этом мире Сологуб пишет в стихотворении «Звезда Маир».

Звезда Маир сияет надо мною,
Звезда Маир,
И озарен прекрасною звездою
Далекий мир.
Земля Ойле плывет в волнах эфира,
Земля Ойле,
И ясен свет блистающий Маира
На той земле.
Река Лигой в стране любви и мира,
Река Лигой,
Колелет тихо ясный лик Маира
Своей волной.
Бряцанье лир, цветов благоуханье,
Бряцанье лир
И песни жен слились в одно дыханье,
Хваля Маир².

¹ Блейк У. Песни Невинности и Опыта.

² Сологуб Ф. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. Лазурные горы. М.: НПК Интелвак, 2003. С. 101 – 102.

У Сологуба на планету Ойле люди могут попасть после смерти, где и продолжают свою жизнь. У Даниила Андреева система имажинативной Вселенной намного более сложна и детализирована. Серьезность и тщательность, с которой Даниил Андреев описывает структуру открытых ему миров, напоминает стилистически наукообразие космистов или проекты пролетарских преобразований планеты Платонова. Но и в сравнении с ними Даниил Андреев предстает намного более основательным и подробным каталогизатором воображаемых миров и их населения, самым смелым и решительным «географом русского имажинэра».

Труды Даниила Андреева — как поэтические, так и мистико-философские — для него самого не являются метафорой или фантастикой; он убежден, что эти знания — вполне объективны и получены им из «прямого источника». Он относится к своему откровению с полной серьезностью, что добавляет его произведениям определенный гротеск. Так, он считает, что герои литературных произведений получают полноценную жизнь в параллельных мирах и даже сообщает об их переходе из мира в мир в соответствии с личной судьбой каждого из них — от Смердякова до Андрея Болконского или Пьера Безухова. Впрочем, аналогичные экстравагантные смещения характерны для мистической литературы в целом, и подчас — как мы видели в случае Сведенборга¹ — могут приобретать почти анекдотический характер. Специфический способ выражения своих идей и комплексная индивидуальная космология и мифология Даниила Андреева заставляют относиться к нему скептически и богословов, выдающих в нем еще одну экстравагантную оккультную ересь, и тем более ученых материалистов, считающих подобные построения клиническим бредом. Но если учитывать прежде всего феноменологическую природу сознания, то этими aberrациями форм изложения можно пренебречь, обратив внимание прежде всего на структуры описываемых Даниилом Андреевым миров и измерений. А эти структуры подчас чрезвычайно достоверны и выразительны, что подчас мы встречаем и при анализе бреда, галлюцинаций и психических заболеваний. В этом случае не столь важно, имеем ли мы дело с психическим и ментальным расстройством или с действительным проникновением в некоторые слои реальности: с точки зрения феноменологии, расширенной антропологии и философии воображения это, в сущности, одно и то же.

Поэтому обращаясь к Даниилу Андрееву, следует заведомо согласиться относительно особого статуса описываемых им явлений, миров и персонажей. Все это — факты вполне логичной и системно организованной Вселенной, онтология которой неразрывно сопряжена, как и любая научная онтология — что предельно ясно показал Гастон Башляр² (1884 — 1962) — со структурами воображения.

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

² Башляр Г. Вода и грезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998; Он же. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999 и т. д. См. также: Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

Визионерские миры и их таксономия

Полнее всего визионерская Вселенная Даниила Андреева описана в его теоретическом труде «Роза мира»¹, сюжеты и образы которого многократно повторяются в его стихах, поэмах и пьесах.

Мир Даниила Андреева строится по принципу трех уровней, что отражает классическую для индоевропейских традиций и религий триадическую структуру. Человеческий земной мир занимает *промежуточное* положение. В терминологии «Розы мира» этот человеческий мир — область «физики» — называется специфическим, изобретенным Андреевым термином «Энроф».

Над ним начинается область «*трансфизики*», населенная духами, высшими существами, идеями, а также световыми архетипами, монадами, которым Даниил Андреев дает причудливые имена. Это соответствует Небу традиционной космологии.

Под человеческим миром находится зона «*инфрафизики*», то что в сакральных традициях и религиях называется «адам», «Преисподней», «подземным миром». По Генону, это — область инфракорпоральных могуществ, находящихся ниже нижней границы Яйца Мира². Население подземного мира в описании Даниила Андреева вполне соответствует представлениям о чертях, бесах или демонах. Главной фигурой ада в «Розе мира» является трехликий демон Гагтунгр, соответствующий сатане монотеистических традиций или Ахриману зороастризма.

Такое представление о трехчастной структуре мира соответствует индоевропейской парадигме, но сама манера ее описания у Даниила Андреева включает много «научных» или «квазинаучных» терминов, характерных для русского космизма или оккультизма. Мы видели, что Павел Флоренский пытался предложить традиционалистское и православное прочтение некоторых научных математических, геометрических и физических теорий, что теоретически можно — и более того в традиционалистской оптике просто необходимо — делать³. Но это требует колоссальной деликатности, прекрасного владения современными научными представлениями, равно как и тонкостями традиционного аутентичного богословия и философии (прежде всего платонической и аристотелианской) в целом. Даниил Андреев не обладал необходимыми компетенциями и поэтому опирался в своих построениях на приблизительные ассоциации, интуицию и своего рода «озарения», что давало подчас весьма неожиданный и позитивный, а иногда гротескный и даже комический эффект. Чтение «Розы мира» создает определенную сложность, поскольку формы изложения Даниилом Андреевым своих

¹ Андреев Д. Роза мира // Андреев Д. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Московский рабочий; Урания, 1993.

² Генон Р. Царство количества и знаки времени.

³ Дугин А.Г. Философия традиционализма.

трансфизических и инфрафизических видений переполнены вымышленными терминами и подчас нелепыми подробностями, что делает книгу трудной для усвоения. При этом в поэтических произведениях Даниила Андреева такого эффекта нет, поскольку область поэзии намного более пригодна для выражения нецензурированных и подчас крайне экстравагантных видений и инспираций.

Тройная структура мира понимается Даниилом Андреевым предельно конкретно: он сам способен находиться как на человеческом уровне, так и посещать области трансфизики и инфрафизики, сообщая о них разнообразную и подчас весьма детальную информацию. Но в отличие от Вергилия или Данте, путешествовавших по вертикали триадического мира вслед за своими наставниками, Даниил Андреев совершает свои визионерские перемещения *самостоятельно*, и это, вероятно, вынуждает его подчас прибегать к импровизации в описании и особенно в объяснении того, что он видит в своем феноменологическом опыте. С ним нет никого, кто мог бы ему пояснить увиденное.

Совершенно оригинальным и продуктивным является утверждение Даниила Андреева о том, что тройственная вертикаль строения мира может быть применена к каждой конкретной цивилизации или, по выражению Д. Андреева, к «сверхнароду». Такой подход точно соответствует славянофильской теории аспектов Абсолюта и множественности цивилизаций у Данилевского и русских евразийцев. На этом же принципе основана геософия¹ и теория многополярного мира². Применительно к России это заставляет Даниила Андреева выделить в ее структуре три пласта — Россию Земную, Россию Небесную (Святую Русь) и Россию Подземную.

Каждый «сверхнарод» имеет свою «метакультуру», которая состоит из небесного измерения («затомис» в терминологии Д. Андреева), подземного («шрастр», по Д. Андрееву) и среднего, то есть собственно земного. Так, Небесная Россия управляется, по Д. Андрееву, русским демиургом, которого он называет славянским именем «Яросвет». Имя Подземной Руси и ее столицы — Друккарг.

Помимо этого у каждого «сверхнарода» есть своя душа. Душа русского «сверхнарода» носит также славянское имя Навна.

Кто она, Навна? То, что объединяет русских в единую нацию; то, что зовет и тянет отдельные русские души ввысь и ввысь; то, что овеивает искусство России неповторимым благоуханием; то, что надстоит над чистейшими и высочайшими женскими образами русских сказаний, литературы и музыки; то, что рождает в русских сердцах тоску о высоком, особенном, лишь России предназначенном должновании, — все это Навна. Соборность же ее заключается в том, что нечто от каждой рус-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

² Дугин А.Г. Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015.

ской души поднимается к Навне, входит в нее, оберегается в ней и сливается с ее собственным Я¹.

Д. Андреев утверждает, что в настоящее время Навна похищена демоническими могуществами и находится в Подземной Руси в заключении. В конце исторического цикла Навна призвана сочетаться браком с Ярославом и родить Световую Деву — Звенту-Свентану, которую сам Д. Андреев отождествляет с Софией.

В Небесной Руси, по Д. Андрееву, пребывают святые, герои, гении и даже литературные персонажи русской культуры, составляя наряду с высшими духами (монадами) небесный Синклит.

Карта Подземной России

В Подземной Руси обитают инфернальные существа — человекоподобные и разумные «игвы», «рарутги» и «уицраоры». По сути, Даниил Андреев описывает здесь миры русской Кибелы, с которыми он и связывает многие периоды русской истории — или, по его выражению, «метаистории», что можно рассматривать как своеобразный аналог «историада» — и особенно эпоху правления большевиков, которую он отождествляет как раз с подъемом влияния Подземной Руси, шрастра Друккарга и его населения. В этом состоит особое значение системы Даниила Андреева: будучи сыном великого писателя Серебряного века и сохраняя отчасти основы дореволюционных традиций, тонкий поэт, интеллектуал и визионер, он стремится прежде всего осмыслить то, что мы называли «истиной Кибелы», то есть опознать и корректно отразить состояние, в котором находится в советское время *русский народ*, русская идентичность, русский Дазайн. Для корректного решения этой задачи ему необходима вся трехслойная картина мира, обосновывающая плотное и комплексное описание тех процессов, которые разворачиваются в Советской России. А сделать это возможно лишь с учетом инфернальной составляющей русской «метакультуры», то есть через тщательное исследование «русского ада», ставшего благодаря большевикам действительностью.

Даниил Андреев так описывает обитателей инфрафизических миров, которых он называет «античеловечеством»:

Античеловечество состоит в основном из двух рас или пород, весьма отличных друг от друга. Главнейшие из них мелкие, но высокоразумные существа,двигающиеся по кругу перевоплощений в шрастрах, где они принимают четырехмерную форму, несколько напоминающую нашу. Это тело, соответствующее нашему физическому, называется каррох: оно формируется из материальности этих слоев, созданной высшими демоническими иерархиями. Жители шрастров обладают парой верхних и парой нижних конечностей, хотя и с иным, чем у нас, числом пальцев;

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 188.

кроме того, они снабжены чем-то вроде кожных летательных перепонок. Их красные стебельчатые глаза, выдающиеся по сторонам цилиндрической головы, их мышино-серая кожа и вытянутый трубкообразный рот могли бы вызвать в человеке отвращение. Но эти существа — обладатели острого интеллекта, создатели высокой цивилизации, в некоторых отношениях опередившей нашу. Они называются *игвами*¹.

Это довольно традиционное описание демонов.

Кроме игв Даниил Андреев описывает и иных существ:

Кроме игв в шрастрах обитают еще другие существа, аборигены этого перевернутого мира — раругги, древняя порода, обликом напоминающая отчасти кентавров, отчасти ангелов мрака, а больше всего, пожалуй, мезозойских ящеров, поднявшихся на воздух².

Игвы ездят на таких ящерах верхом.

Даниил Андреев описывает и политическое устройство inferнальных миров — шрастров.

Почти неограниченным властью в каждом из шрастров фактически является великий игва. Шрастр — не монархия и, конечно, не теократия: это сатанократия. Принцип династического наследования власти игвам совершенно чужд. Преемник избирается и подготавливается десятками лет, с изумительной рациональностью и дальновидностью. Ясность сознания великих игв огромна, хотя воспринимают они весь мир перевернуто, под демоническим углом зрения³.

Это замечание в структуре мысли Даниила Андреева чрезвычайно важно, поскольку упомянутая им «сатанократия» и статус «великого игвы» прямо связывается им с «диктатурой пролетариата» и советскими вождями (Сталин — это земной дубль «великого игвы» Подземной России).

Игвы имеют высокоразвитую техническую цивилизацию. Кроме шрастров существует еще один демонический слой ада, где пребывают черные двойники (демоны) великих городов — Дутгур. О нем Д. Андреев говорит:

В структурном отношении Дутгур представляет собой океанообразную сферу темных паров, не обитаем никем, и редкие острова, пространственно связанные с городами-гигантами трехмерного мира. Ландшафт резко урбанистичен⁴.

При описании этого измерения ада Д. Андреев касается интересных образов. В его видениях особый «ад городов» населен не демонами, а де-

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 178 — 179.

² Там же. С. 182.

³ Там же. С. 180.

⁴ Там же. С. 193.

моницами, демонессами, то есть женскими гештальтами. Здесь можно вспомнить то, что фригийская Кибела традиционно изображалась с короной, представляющей собой город, и именовалось в ритуалах «Матерью государства»¹. Урбанистический ад Дуггура сопряжен с образом Великой Матери. Это чрезвычайно важная деталь инфернальной топологии.

Демоницы великих городов нашего слоя обременены в Дуггуре гигантскою материальностью. Эти воплощения их отчасти человекоподобны, но лишь настолько, насколько могут походить на человека необъятные туши, почти не способные к передвижению. В каждом из городов Дуггура такая демоница только одна; население же городов состоит из мелких демонов обоего пола, и по размерам своим, и по форме едва отличающихся от человека. Как пчелы вокруг матки, кишат они вокруг своей владычицы; но цель их — лишь отчасти помощь ей, главное же — наслаждение, а ее смысл и цель — не продолжение рода (он продолжается и без нее), а удовлетворение похоти своих подданных. Для демониц созданы грандиозные обиталища; в каждом из городов Дуггура такое обиталище — одно, в форме усеченной пирамиды: оно напоминает чудовищный жертвенник. Дуггур не только грандиозен, он по-своему даже величав и, во всяком случае, роскошен².

Жизнь городов Дуггура у Д. Андреева живо напоминает классические культы Великой Матери.

Демоницы Дуггура телесно отдаются одновременно целым толпам, и в их обиталищах, полудворцах-полукапищах, идет непрерывная, почти непонятная для нас оргия во славу демонической царицы Луны, той самой, чье влияние испытываем иногда и мы, люди, в городские лунные ночи³.

Демоническая царица Луны, единственного светила, которое видно в Дуггуре, у Д. Андреева носит особое имя — Воглеа. Ей и посвящены эти оргии темных городов.

О солнечном свете здесь не имеют даже представления, все погружено то в сизый сумрак, то в бледно-синеватое, фиолетовыми вспышками играющее освещение Луны, и ничто не мешает бушеванию страстей, вызываемых лунною демоницей Воглеа. От непрерывных оргий во дворцах-жертвенниках Дуггура клубы испарений восходят к ней, и она пьет их, но бесчисленных обитателей этих городов не может удовлетворить ничто, ибо их томит еще более глубокий, мало кому из нас понятный вид сладострастия — сладострастие мистическое, тянущее их к недостижи-

¹ Roller L. E. In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele.

² Андреев Д. Роза мира. С. 194.

³ Там же. С. 194 — 195.

мому даже для них: к Великой Блуднице. Она — их божество, их тоска и греза. Ей посвящен их высший культ. В дни ее праздников демоницы-правительницы отдаются рабам¹.

В Дутгуре есть аналоги и русских городов — так, существуют *адская Москва* и *адский Петербург*. В некоторых точках земные города и их inferнальные дубли могут пересекаться. Согласно Д. Андрееву, памятник Петру Первому в Санкт-Петербурге — прямой аналог центральной статуи города игв, где правитель игв восседает верхом на крылатом ящере — рарутге. Даниил Андреев говорит об этом:

Перед грандиозным конусообразным капищем в Друккарге, главном городе Российской античеловечества, представляющем собою гору, **вы-**долбленную изнутри, высится монструозное изваяние: праигва верхом на рарутге. Если переходить на наши меры длины (а это во многих случаях вполне законно), то можно сказать, что глаза игвы на этом изваянии изображены киноварно-красными камнями величиной с наш двухэтажный дом, а темно-багровые глаза рарутга еще во много раз больше².

Эти дубли городов, отчасти напоминающие «дублеты сознания» Лучана Благи, имеют, впрочем, и небесное измерение. Эту симметрию между земным Петербургом, Подземным Петербургом и небесным Петербургом Андреев описывает так:

В Дутгуро-Петербурге, так же как в Друккарге, так же как в Небесной России, есть двойник — лучше сказать, тройник — огромной статуи Всадника. Но здесь этот Всадник мчится не на рарутге, как в столице российского античеловечества, и, конечно, не на заоблачном белом коне, как в небесном Петербурге. Здесь — это изваяние первооснователя этого преисподнего города с бурно пылающим и дымящимся факелом в простертой руке. Отличие этой фигуры еще и в том, что она мчится не на коне, а на исполинском змее³.

В Москве следом инфрафизической России служит мавзолей, черное святилище большевизма. Мавзолей есть срединный полюс адского капища Подземной России.

Интересны описания Д. Андреевым музыки и танцев русского античеловечества. Хотя Андреев умер в 1959 году, его описания пляски игв напоминают российский рок-концерт или дискотеку намного более поздней эпохи.

Там, в этих городах, бушует и музыка, преимущественно шумовая, для нашего уха звучащая какофонией, но иногда поднимающаяся до таких ритмических конструкций, которые способны заморозить и не-

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 195.

² Там же. С. 181.

³ Там же. С. 196.

которых из нас. Еще большую роль в жизни игв играет танец, если допустимо применение этого слова к их безобразным вакханалиям. И их демонослужения, сочетающие поразительные световые эффекты, оглушительное звучание исполинских инструментов и экстатический пляс-полет в пространстве четырех координат, превращаются в массовые беснования: этим привлекаются ангелы мрака, а излучаемую при этом энергию впивает Гагтунгр¹.

У игв есть своя религия, состоящая в поклонении дьяволу Гагтунгру. С их точки зрения, религия высших миров — христианство и иные традиции, которые сам Д. Андреев считает традиционными, — представляют собой «ересь» и «сатанизм».

Однако этим население шрастров не исчерпывается. Там существует еще один вид инфернальных существ — уицраоры.

Это могущественные существа, играющие в истории и метаистории роль столь же огромную, как и их телесные размеры. Если бы голову этого создания вообразить на месте Москвы, щупальца его дотянулись бы до моря. Они передвигаются с захватывающей дух быстротой, обладают даром речи и немалой хитростью. Происхождение их сложно и двойственно².

Уицраоры — демоны государственности. Они питаются, по Д. Андрееву, патристическими чувствами народов, объединенных в государство. Чем больше экзальтация в каком-то народе национализма и воинственного желания завоевать другие народы или просто вступить в войну с соседями, тем больше «пищи» получают уицраоры. Уицраоры происходят от семени самого дьявола — Гагтунгра, помещенного им в ткань демонической женственности Лилит.

Даниил Андреев сообщает различные подробности о Подземной России. Так, в частности, имя современного российского уицраора, демона русской державы — Жругр.

В Друккарг попадают также те русские люди (а кроме того литературные герои), которые прожили греховную или преступную жизнь и особенно великодержавные патриоты. Даниил Андреев встречает их там в форме высоких существ, напоминающих древних титанов.

Отдельно Даниил Андреев описывает демонический антикосмос, Ядро или Гашшарву, который находится еще ниже ранее названных инфернальных миров и отличается предельной плотностью. В Гашшарве Даниил Андреев особенно выделяет другой вид женских демонов — велг. О них Даниил Андреев пишет следующее:

Круг обитателей Гашшарвы причудлив и пестр. Из них я знаю еще могучих демонов женственной природы, которых условно привык называть «велгами». Это — гиганты. В истории человечества они прояв-

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 182.

² Там же. С. 184.

ляются иногда как умножательницы жертв и вдохновительницы анархий. О каком бы то ни было их подобии не только людям, но даже чудовищам нашего мира здесь надо забыть совсем: это скорее огромные, свивающиеся и развивающиеся покрывала, черные и лиловые. У каждого народа велга, кажется, только одна; во всяком случае, в России одна, очень древняя¹.

Велга имеет отношение к состоянию общества, поскольку ее вторжение на поверхность Земли неминуемо ведет к разрушению государства, хаосу, крови и анархии.

Описание Подземной Руси может быть соотнесено с поэтико-мифологическими структурами Логоса Кибелы, хотя мы видим здесь не просто изгибы — подчас весьма неожиданные — фантазии Даниила Андреева, но и его мировоззренческие предпочтения — так, в частности, его толкование «демонов государственности» отражает его собственный идеал объединения человечества под началом новой всемирной религии, которой, согласно Даниилу Андрееву, и должна стать «Роза мира», его собственное учение, являющееся в его глазах *синтезом* всех традиционных («светлых») религий. Отчасти это созвучно и идеям Соловьева, и эсхатологии «Третьего Завета». Кроме того, его отторжение могуществ пола связано с близким космистам — Федорову и Циолковскому — представлением о бесполом размножении будущего человечества. Так, сам Д. Андреев пишет:

Пока человечество физически не преображено, до тех пор любовь между мужчиной и женщиной останется как бы прикрепленной к инстинкту физического размножения. Со временем это станет не так. Творчество любви изменит свое содержание. Понятие физического размножения окажется к преображенному человечеству неприменимым вообще. Тогда будет иметь место воплощение монад в просветленных телах, осуществляющееся совершенно иначе².

Так семантика русского ада (шрастра) несколько аффектирована личными симпатиями или антипатиями Д. Андреева, но в целом сама структура его неомифологии отражает устойчивые гештальты гипохтонического измерения, которые мы встречаем в самых разных традициях описания ада и Преисподней.

В «Розе мира», которая большое внимание уделяет и высшим мирам, наибольший интерес, однако, представляют собой картины именно Подземной Руси. Они содержат подчас весьма тонкое и глубокое описание истинной природы советского общества, увиденной глазами того, кто оказался свободным от ее идеологических гипнотических чар. Важно при этом, что Даниил Андреев начальное воспитание получил в дореволюционной среде Серебряного века и сохранил глубокое зна-

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 162.

² Там же. С. 260.

ние русской культуры и русской традиции на протяжении всей своей трагической судьбы. Поэтому его свидетельство о сущности и смысле советского периода, в котором он прожил большую часть жизни, не разделяя при этом гипнотических суггестий большевизма, является уникальным. Он обладал редчайшими качествами, позволяющими ему распознать *истину советской Кибелы*, увидеть реалистично и пронзительно то, как Подземная Русь и ее античеловечество поднимаются на поверхность Земли и подчиняют своей «сатанократии» русский сверхнарод.

Лучи Люцифера

Миссия Даниила Андреева отнюдь не сводилась к радикальной онтологической критике Подземной Руси. В нем самом жил гностический интерес к самым нижним регионам бытия, который граничил с некоторой едва намеченной симпатией к Люциферу. В этом притяжении ко дну, особенно заметном в некоторых его стихах, Даниил Андреев созвучен отчасти Николаю Гумилеву, утверждающему неразстворимость Радикального Субъекта в любых онтологических слоях — от высших до низших.

Близость Даниила Андреева к Гумилеву и глубинная солидарность с его героическим одиночеством, достоинством и благородным отношением к смерти ярко видна в стихотворении «Гумилев», будто написанном самим Гумилевым, остающимся живым в Небесной России — в световых областях русской метакультуры.

...Ах, зачем эти старые сны:
Бури, плаванья, пальмы, надежды,
Львиный голос далекой страны,
Люди черные в белых одеждах...
Там со мною, как с другом, в шатре
Говорил про убитого сына,
Полулежа на старом ковре,
Император с лицом бедуина...
Позабыть. Отогнать. У ручья
Все равно никогда не склониться,
Не почувствовать, как горяча
Плоть песка, и воды не напиться...
Слышу подвига тяжкую власть
И душа тяжелеет, как колос:
За Тебя — моя ревность и страсть.
За Тебя — моя кровь и мой голос.
Разве душу не Ты опалил
Жгучим ветром страны полуденной,
Мое сердце не Ты ль закалил

На дороге, никем не пройденной?
Смертной болью томлюсь и грущу,
Вижу свет на бесплотном Фаворе,
Но не смею простить, не прощу
Моей Родины грешное горе.
Да, одно лишь сокровище есть
У поэта и у человека
Белой шпагой скрестить свою честь
С черным дулом бесчестного века.
Лишь последняя ночь тяжела:
Слишком грузно течение крови,
Слишком помнится дальняя мгла
Над кострами свободных становий...
Будь спокоен, мой вождь, господин,
Ангел, друг моих дум, будь спокоен:
Я сумею скончаться один,
Как поэт, как мужчина и воин¹.

Люциферическая тема наиболее видна в стихотворении Даниила Андреева «Юношеское».

Мы — лучи Люцифера, восставшего в звездном чертоге,
Сострадая мирам, ненавидя, любя и кляня;
Мы — повстанцы вселенной, мы — боги
Легендарного дня.
Смутно помнятся конусы древнего, странного мира —
Угрожающий блеск многогранных лиловых корон,
И, как лава, — озера эфира,
Наше царство и трон.
Смутно помнится битва: нависшая тягость молчанья,
Шорох млечных шелков — галактический шелест знамен,
Титанический рокот восстанья,
Низвержение — в Закон.
О, впервые тогда первозданная ночь ликовала!
Она взмыла, росла — зачинался невиданный век:
Нас тяжелая плоть оковала,
И пришел Человек.
Вспомни собственный дух в его царственном, дивном уборе!
Цепь раба растопи в беспощадном, холодном огне! —
Так впервые шептал Богоборец
Ранней юностью мне².

¹ Андреев Д. Сочинения: В 4 т. Т. 3. Железная мистерия. Стихотворения и поэмы. М.: Московский рабочий; Урания, 1996. С. 574 — 575.

² Там же. С. 449.

Тема притяжения ко дну мироздания принципиально важна для Даниила Андреева. Об этом он ясно говорит в другом стихотворении — «Саморазрушение».

Я знал, что глубже всех страстей
Есть Дно, откуда нет вестей,
Где так блаженно жмут тиски
Неискупляющей тоски¹.

Упоминания дна Вселенной, где пребывает падший дух — Гаттунгр, неоднократно встречаются и в «Розе мира». Андреев называет самый низший из миров, где пребывает Гаттунгр, «Дигм». Гаттунгр ведет с силами Провидения неустанную битву. В этом мотиве Даниил Андреев сближается с иранской дуалистической традицией и тематикой световой войны². В духе дуализма у Даниила Андреева появляется и фигура Противобога, который постепенно готовит свой исторический приход в мир в человеческом облики. В данном случае этот образ прямо сливается с фигурой Антихриста.

Однако Даниил Андреев видит свою миссию не только в битве с Противобогом, в пробуждении Небесной России, в спасении Навны (души русского сверхнарода) и в создании — через расцвет Святой Руси — всемирного братства людей под эгидой «голубой розы». Он стремится постичь и тайну последней глубины ада. Поэтому в том же стихотворении он говорит:

Давно иссяк бы самый ад,
Когда бы не таило зло
В себе сладчайшей из наград
От спуска вниз, во мрак, на тло³.

Вкус этой «сладчайшей из наград» вполне в духе «черного романтизма»⁴ и стремится понять сам Даниил Андреев, поскольку без этого орфического опыта последнего дна не возможно вырвать последний корень зла из своей души⁵. Перефразируя «Пир во время чумы»⁶ Пушкина, Даниил Андреев продолжает:

¹ Андреев Д. Сочинения. Т. 3. Железная мистерия. Стихотворения и поэмы. С. 455.

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

³ Андреев Д. Сочинения. Т. 3. Железная мистерия. Стихотворения и поэмы. С. 455.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

⁵ Это соответствует классическому ритуалу инициации, с необходимостью предполагающему спуск в ад или алхимическое *nigredo*. См.: Генон Р. Заметки об инициации. М.: Прогресс-Традиция, 2008; Guénon R. Initiation et réactualisation spirituelle. P.: Les Éditions traditionnelles, 1952.

⁶ Есть упоение в бою,/И бездны мрачной на краю,/И в разъяренном океане,/Средь грозных волн и бурной тьмы,/И в аравийском урагане,/И в дуновении Чумы./Все, все, что гибелью грозит./Для сердца смертного таит/Неизъяснимы наслажденья —/Бессмертья, может быть, залог!/И счастлив тот, кто средь волненья/Их обретать и ведать мог. Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1960. С. 378.

«Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю...»
Не на краю, а в глубине
Восторг последний мнился мне¹.

Поправка «не на краю, а в глубине» весьма существенна. Люциферическая воля визионера не довольствуется тем, что доходит *до края* бездны, она стремится достичь ее *дна*, исчерпать ее, доказав своей способностью сохранить верность световому ядру даже *в самой низшей точке ада*, поставив *и там* неодолимую печать победы сынов Света. Так, в путешествии Данте, интерпретируемом Флоренским, в самом низу ада на теле вмерзшего во льды дьявола происходит фундаментальный *онтологический переворот* и проникновение в область мнимого бытия, провал сквозь пространство. Именно поэтому дно, глубина, миры магм, Дигм привлекают внимание Даниила Андреева — *люциферического субъекта*. Сама его жизнь — аристократа духа и носителя изысканной утонченной и глубочайшей культуры русского Серебряного века, в котором происходило блистательное и страшной рождение Русского Логоса — в пролетарской Советской России было пребыванием в аду. И его свободное сознание ставило перед ним вопрос: *в чем заключался выбор его духа родиться именно в это время и в этом месте?* Слабый субъект воспринял бы это как наказание за грехи (быть может за грехи отца, предлагавшего пересмотреть отношение к Иуде Искаротскому и даже к ничтожному перед грандиозностью людских пороков сатане), или вообще подверг бы советскую реальность эвфемизму, согласившись с ней. Но **Радикальный Субъект** не признает таких объяснений. Если он оказался в аду, то *пришел в него сам*, по собственной воле и с какой-то особой целью, которую — отойдя от шока — он должен вспомнить и реализовать. Но сам спуск в бездну еще ни в коем случае не означает *солидарности* с ней. Свет нисходит во мрак, чтобы осветить его, преобразить его и вернуться на свою вечную — трансцендентную — Родину.

Нисхождение Навны и начало русской метаистории

Несколько частей «Розы мира», а также поэма «Железная мистерия» и другие произведения Андреева посвящены толкованию русской истории в контексте специфической картины трехслойного мира.

У истоков русского сверхнарода и его метакультуры Даниил Андреев помещает демиурга Ярославта. Он был «юным» в догосударственную эпоху славян, но его призвал к историческому бытию апостол Скифии Андрей Первозванный. Уже с самого начала русского историала была намечена его мистерияльная цель — брак Ярославта с душой русского народа Навной и рождение Девы Светлого Града (как у Пимена Карпова) — Свенты-Звентаны. Русская история, по Даниилу Андрееву, и есть

¹ Андреев Д. Сочинения. Т. 3. Железная мистерия. Стихотворения и поэмы. С. 455.

подготовка к *финальному браку русского демиурга, создателя Небесной России с душой народа — Навной*. В IX веке она впервые стала приобретать зримые черты на среднем слое русской метакультуры, а завершиться должна в XXI веке. Но развертывание русского историала на уровне земного человечества лишь один из срезов панкосмической мистерии, пронизывающей все три вертикальных слоя мира. Поэтому Даниил Андреев и вводит понятие *метаистория*, куда включает события, развертывающиеся и на параллельных уровнях — в России Небесной и России Подземной. Даниил Андреев описывает начало русской истории как нисхождение Навны, русской души на территории евразийского материка, остававшиеся относительно свободными по сравнению с другими цивилизациями. Небесная Русь создавалась Ярославом, а душа русского сверхнарода нисходила в пространство. Такой образ довольно созвучен тому, что в «Ноомахии» мы определяем как экзистенциальный горизонт¹. Так же как и в трех мирах Даниила Андреева — физическом, трансфизическом и инфрафизическом — в экзистенциальном горизонте, в русском Дазайне, мы видим вертикаль трех Логосов, где Логос Аполлона соответствует Небесной России, Логос Диониса — земной (русскому народу и русскому крестьянству), а Логос Кибелы — Руси Подземной, включающей в себя следы древнейшей цивилизации Великой Матери в сочетании с идеологией западноевропейского Модерна.

Началом Киевской государственности, по Даниилу Андрееву, был акт нисхождения Яросвета к Навне, то есть *брак русского Неба и русской Земли*. И вскоре после того, как это событие случилось, для священной русской пары открылся Свет Христа.

В структуре изначальной Руси Даниила Андреева важную роль играет еще одна фигура, которую он называет «Дингра» и которая соответствует «Всенародной Афродите» (Ἀφροδίτη Πάνδημος), на которой, как мы видели, заостряет свое внимание Розанов. По Д. Андрееву, Дингра является выражением более общего женского начала, связанного с влечением полов друг к другу — с гештальтом Лилит. Под Лилит Даниил Андреев понимает, в свою очередь, силу влечения полов друг к другу, что приводит к рождению новых существ. Напряжение демиурга Яросвета и души Навны вызывает к жизни русскую Лилит — Дингру. Так начинается демографический рост. О Дингре и ее функции Даниил Андреев сообщает:

Фаллический оргиазм древности, утративший теперь свою религиозно-магическую окраску, но проявляющийся в некоторых народных праздниках, остается и в наше время ярчайшим проявлением Дингры, «Всенародной Афродиты» России. Свадебные же, пиршественные, весенние и тому подобные оргиастические действия, игрища и обряды в дохристианский период возникали на Руси именно как волны, расходившиеся от помавания невидимых покровов Дингры, как отзвуки ее тя-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

желой пляски, как отсветы ее пылающего взора, вперенного в народное тело и в тело каждого из людей¹.

Киевский период является высшим состоянием русского сверхнарода. Но это эпоха юности. Между Яросветом и Навной состоялось не полноценное венчание, а лишь своего рода метаисторическая помолвка. Настоящий брак, который должен привести к рождению Световой Девы, отложен на будущее и составляет телос русской истории. Но и сам момент великой помолвки, осененной Церковью, был фундаментальным событием, давшим начало русской истории и заложившим основы русской цивилизации.

Концентрация Света в Киевской Руси вызвала обратную реакцию inferнальных могуществ. Так, из мира-ядра поднимается Русская Велга, начиная сеять между князьями усобицы.

В XIII веке Русь сталкивается с еще более серьезным вызовом: на нее надвигается Монгольская Империя, вызванная к жизни особым демоническим могуществом — уицраором Дальнего Востока. В битве с монголами терпит поражение Яросвет, а Навна, Соборная Душа Руси, вынуждена бежать в северные леса, чтобы там скрываться.

Измена Яросвета и уицраор России

В этот момент в метаисторической реконструкции Даниила Андреева происходит важное событие: демиург Яросвет zaczynaет от «Всенародной Афродиты» Дингры демона русской государственности — Жругра. Атакам inferнальных могуществ невозможно противопоставлять только светлые трансфизические силы. Как в иранской мифологии, силы Света терпят поражения от более могущественных сил Тьмы². Только у иранцев эта слабость и становится залогом финальной победы, а в метаистории Даниила Андреева ответом Яросвета становится порождение русского уицраора.

Даниил Андреев предлагает рассмотреть это событие как объяснение всех последующих этапов русской истории. Измена демиурга Яросвета Соборной Душе Навне создало препятствие к брачному союзу, являющемуся телосом самого бытия русского народа. Фактом этой измены и этого воздвигнутого барьера стало государство. Отсюда берет свое начало *диалектика отношений между народом и государством*, которая должна разрешиться только с упразднением демона государственности — русского уицраора Жругра, что и произойдет в конце истории, когда Россия преодолет свой национальный эгоизм и выступит за создание всемирной иерархии. Только тогда Яросвет вступит в брак с Навной, и от этого союза родится всечеловеческая (а не только русская) Световая Дева.

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 271.

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

За зарождением русского великодержавия в монгольскую эпоху следует его расцвет в Московский период. К нему отношение у Даниила Андреева двойное. Он формулирует его так:

Вампирическая структура, унаследованная от Гаттунгра, придает распухающей плоти уицраора характер упыря, бесчисленными присосками впившегося в народное тело, в его эфирную и астральную ткань. Жругр существует лишь постольку, поскольку ему удастся всасывать шавва, то есть излучения людей, связанные с государственным комплексом их психики. Но, поглощая эту шавва, он нуждается в ее постоянном восстановлении и умножении. Прежде всего ему нужно, чтобы возросло число единиц, составляющих народ, а затем — чтобы психика этих единиц выделяла наибольшее количество не каких-либо других излучений, а именно излучений государственного комплекса¹.

Это несколько наивное описание самого смысла существования государства отвечает на часто встающий вопрос: для чего в принципе существует столь значительное число людей, имеющих к духовной реализации и к утверждению своей собственной идентичности весьма далекое отношение? Даниил Андреев, лишенный начисто чувства юмора (возможно, в силу тяжких мучений, которые выпали на его жизнь), отвечает: чтобы кормить инфернальное невидимое чудовище, буквально питающееся определенными эмоциями, выделяемыми людьми, объединенными в общество и государство². При этом Даниил Андреев описывает борьбу между собой двух адских начал — демонницы разрушения и анархии Велги подчас приходят в противостояние с массивными уицраорами. В их битве решается вопрос: сохранится и еще более укрепится государственность в среднем мире или на ее место придут анархия и хаос. В иных терминах страсть и разврат подтачивают дисциплину и порядок, на которых основана любая держава.

Критическим моментом русской метаистории становится правление Ивана IV, который оказывается на перекрестье трех женских гештальтов — Навны, Дингры и Велги, опираясь при этом на инфернальное чудовище Жругра. В это время уицраор похищает Соборную Душу и держит ее в плену — в своем подземном мире³. По мнению Даниила Андреева, Иван Грозный со своей миссией не справляется, и результатом этого становится Смутное время — триумф Велги, распада, разврата и хаоса.

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 293.

² У представителей «Черного Просвещения» (Dark Enlightenment) и прежде всего у Резы Негарестани мы встречаем идентичное описание процесса пожирания человечества «демонами прогресса» («богами чумы»). *Negarestani R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials.*

³ В нашей реконструкции русского историала этому соответствует начало закрепощения крестьян, носителей Логоса Диониса.

После того как силы русского демиурга и собственно пробужденный к истории русский народ вместе с Церковью преодолели иностранную оккупацию (вторжение польского уицраора) и внутренний распад, на место первого пришел второй русский уицраор — Романовы. Вначале их правление было достаточно успешным, но уже при Алексее Михайловиче произошел церковный раскол. Этот раскол был ударом по русской идентичности. Он разделил русскую Церковь на официальную и почти поглощенную Жругром и народную, ушедшую в леса, в бега и в скрытничество, как некогда Соборная Душа России Навна отступила от монгольских орд. Параллель между нашествием монголов и расколом Даниил Андреев пронизательно видит в легенде о Граде Китеже, повествующей о том, как русский город, не сдавшийся монгольским армиям, ушел под воду озера Светлояр и сохранился там — в параллельном измерении Небесной России, но при этом представляющей метафорически саму судьбу русского дораскольного православия, сохранившегося только в глубине народной души. В легенде о Граде Китеже Даниил Андреев видит мистирию народа, культуры или отдельной души, чья неприкосновенная внутренняя святыня, оберегаемая иерархиями Света, остается недоступной никакому самому могущественному врагу, уходя в таинственную духовную глубину от любого вторжения, от любого враждебного прикосновения¹.

Однако новый Жругр тоже выполнял определенную функцию в подготовке финальной мистерии русской метаистории. Даниил Андреев считает, что полнее всего воля русского демиурга Яросвета воплотилась в расширении русских территорий по пространству Евразии.

Постепенно романовская Империя, как и ранее находящаяся на пересечении нескольких метаисторических векторов, — светлого демиурга Яросвета, народной души Навны, ответственной за пол и демографию Дингры, тяжеловесного уицраора (Жругра) и разрушительной демонницы Велги, — с учетом произошедшего еще в XVII веке раскола стала ослабевать и клониться к закату.

В XIX веке происходит расцвет русской культуры и начинается становление русской философии. Согласно Даниилу Андрееву, это означает, что русские начинают осознавать самих себя и, соответственно, свою роль и свою миссию в мировой истории. Пушкин, Лермонтов, славянофилы, софиологи и великие фигуры Серебряного века — их Даниил Андреев называет «вестниками» — все яснее выражают гештальты русской метаистории, подходят вплотную к распознаванию ее главной цели и ее главной мистерии.

Даниил Андреев подмечает очень важное обстоятельство: женское начало становится в центре внимания русской культуры относительно поздно — только в XIX веке. Он замечает:

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 319.

Не только пантеону — и эпосу каждого народа знакомы, в большей или меньшей степени, образы женственного, народом излюбленные и переносимые художниками из сказания в сказание, из искусства в искусство, из века в век.

Что же видим мы в России?

На самой ранней, дохристианской стадии, в бледном восточнославянском пантеоне — ни одного женского имени, сравнимого, по вызываемому ими почитанию, с Ярилой или Перуном.

В христианском пантеоне — полностью перенесенный к нам из Византии культ Богоматери и поклонение несколько — византийским же — угодницам.

Народные легенды о св. Февронии Муромской вызывают только чувство тягостного разочарования у всякого, кто раньше познакомился с этим образом через его вариант в опере-мистерии Римского-Корсакова.

Образ Ярославны едва намечен в «Слове о полку Игореве»; в продолжение 600 лет ни сказка, ни изобразительные искусства, ни поэзия даже не пытались дать более углубленного, более разработанного варианта этого образа. Приближалось к концу седьмое столетие после создания гениальной поэмы, когда наконец образ Ярославны зазвучал по-новому в опере Бородина.

Весь колоссальный круг былин, и киевских, и новгородских, лишен женских образов почти совершенно.

Если не считать занесенную бог ведает откуда легенду об Амуре и Психее, превратившуюся у нас в сказку об Аленьком цветочке, — во всем необозримом море русских сказок можно найти, кажется, только один светлый женский образ с углубленным содержанием: Василису Премудрую.

И такая пустыня длится не век, не два, но тысячу лет, вплоть до XIX столетия.

И вдруг — Татьяна Ларина. Следом за ней — Людмила Глинки. И — точно некий Аарон ударил чудотворным жезлом по мертвой скале: поток изумительных образов, один другого глубже, поэтичнее, героичнее, трогательнее, пленительнее: Лиза Калитина, Елена из «Накануне», Ася, Зинаида, Лукерья из «Живых мощей», княжна Марья Болконская, Наташа Ростова, Грушенька Светлова, Марья Тимофеевна Лебядкина, Лиза Хохлакова, Волконская и Трубецкая — Некрасова, Катерина — Островского, Марфа — Мусоргского, мать Манефа и Фленушка — Мельникова-Печерского, бабушка в «Обрыве» Гончарова, бабушка в «Детстве» Горького, «Дама с собачкой», «Три сестры» и «Чайка» Чехова, «Олеся» Куприна и, наконец, Прекрасная Дама — Блока.

Что это такое?

Это — прямое следствие разрыва, происшедшего между Ярославом и Вторым уицраором¹.

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 409.

Разрыв, о котором говорит Даниил Андреев, есть освобождение Соборной Души, Навны. Это и отражено в начавшейся именно в это время русской философии — образ Софии и есть прямая интуиция Навны, а также догадка о Звента-Свентане. Падшая София гностиков и дух разрушения соответствуют Дингре и Велге. Блока Даниил Андреев критикует за то, что он спутал эти четыре женских гештальта, и в любом случае перспектива финального брачного апогея русской истории, создание Царства Земли, как высшего выражения народной мечты о восхождении в Небесную Россию становится главной темой практически всех русских мыслителей, поэтов, художников и музыкантов. О роли софиологии Даниил Андреев говорит прямо:

Грядущее рождение Звенты-Свентаны в Небесной России силами демиурга Яросвета и Навны имеет к идеям Соловьева самое прямое отношение, ибо Звента-Свентана — это не что иное, как выражение Женственной ипостаси Божества¹.

Россия стоит на пороге События.

Четвертый Жругр и свадьба будущего

Второй Жругр падает в феврале 1917 года, и на короткое время создается впечатление, что финальный аккорд мистерии Света вот-вот свершится. Показательно, что футурист Велимир Хлебников, которого Даниил Андреев очень любил и ценил, воспекает Февральскую революцию в эротических формулах:

Свобода приходит нагая,
Бросая на сердце цветы,
И мы, с нею в ногу шагая,
Беседуем с небом на «ты»².

Свобода для Хлебникова — Дева, то есть София. Она же в другом стихотворении прямо называется богиней.

Вихрем разумным, вихрем единым
Все за богиней — туда!³

Это вполне созвучно идеям Даниила Андреева об освобождении Навны от оков уицраора Жрутра. У Хлебникова та же тема свободы связывается с всеобщим воскресением:

Двинемся, дружные, к песням!
Все за свободой — вперед!
Станем землею — воскреснем,

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 416.

² Хлебников В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН Наследие, 2001. С. 8.

³ Там же. С. 39.

Каждый потом оживет!¹

При этом Хлебников сопрягает тему свободы с освобождением богов:

Двинемся в путь очарованный,
Гулким внимая шагам.
Если же боги закованы,
Волю дадим и богам!²

В метаистории Даниила Андреева на место «богов» следовало бы поставить Навну, Соборную Душу.

Итак, падение Жругра отождествляется с возвращением Софии-Навны. Но происходит нечто иное.

На место второго Жругра — приходит багровое чудовище — Третий — красный — Жругр, большевики во главе с Лениным. Это становится катастрофой, провоцирующей демоническое вторжение Велиги — гражданская война, хаос и террор. Третий Жругр, воплотившийся в большевиках, стал инструментом самого дьявола — Гаттунгра.

Фигуры Ленина и Сталина у Даниила Андреева относятся к нижним слоям инфразизики. Фактически пролетарская революция стала не прелюдией великой свадьбы, а моментом выхода на поверхность земли дьяволочеловечества. Даниил Андреев говорит:

За образами обоих вождей революционной России видятся не только очертания Третьего русского уицраора, но явственно выступает тень существа неизмеримо более огромного, существа планетарного — того осуществителя великого демонического плана, который носит имя Урпарпа³.

Урпарп в демонологии Даниила Андреева представляет собой один из трех ликов дьявола Гаттунгра и является осуществителем демонического плана, чья роль состоит в приготовлении прихода Антихриста — Противобога. Провозвестником Антихриста в таком случае видится и Сталин, которого сам дьявол готовил к миссии всемирного тирана.

Рост влияния Сталина в мировом масштабе после Великой Отечественной войны создал угрозу триумфа мировой диктатуры. По визионерскому свидетельству Даниила Андреева, в 1953 году демиург России Яросвет собственноручно убил Сталина, отправив его в нижние слои ада — в направлении сатанинского ядра.

На этом месте прерывается метаисторический анализ Даниила Андреева, заставшего смерть Сталина, за которой впрочем кардинальных трансформаций Подземной России, полностью подчинившей себе Россию срединную, не последовало.

Здесь, продолжая логику «Розы мира» можно добавить, что через тридцать два года после смерти самого Даниила Андреева Третий Жругр

¹ Хлебников В. Собр. соч. Т. 2. С. 39.

² Там же.

³ Андреев Д. Роза мира. С. 465.

пал, в свою очередь, уступив место Велге, а затем новому недоразумению в виде современной российской государственности, наделенной многими инфрафизическими чертам, отчасти продолжающими тенденции Подземной России советского периода, отчасти заимствовав новые формы вырождения из либеральных обществ Запада, где также возоблада — причем еще раньше, чем в самой России — Логос Кибелы. В терминологии Даниила Андреева Путин может быть представлен как «Четвертый Жрутр».

У Даниила Андреева мы, естественно, не найдем сообщений о времени, которое следовало непосредственно за его кончиной, но тем не менее он описывает тот сегмент метаистории, который принадлежит более отдаленному будущему — XXI веку. В нем Даниил Андреев предвидит полную реализацию пророчеств Апокалипсиса:

Вспомним всадников Апокалипсиса! Лишь последовательность всадников в истории не та, что предсказал провидец на острове Патмосе: первым промчался Черный — эра господства иерократии на феодальной основе. Теперь довершает свой путь всадник второй, Красный: каждый поймет, что таится за этим символом. Ждем и уповаем на всадника Белого — Розу Мира, золотой век человечества! Появления последнего всадника, Бледного, не отвратит ничто: Гагтунгр добьется рождения в человеческом облике того, кого он пестует уже столько веков. Но эпоха господства Розы Мира вызовет такое сокращение духовных жертв, какое невозможно исчислить. Она успеет воспитать ряд поколений облагороженного образа. Она укрепит силу духа в миллионах, даже в миллиардах колеблющихся. Предупреждая о приближающемся антихристе, а когда он явится — указывая на него и разоблачая его, возвращая в сердца человеческих незыблемую веру, а в разуме — понимание метаисторических перспектив и мировых духовных панорам, она сделает недоступными для искушений грядущего исчадия Тьмы роды и роды¹.

Эпоха господства Розы Мира (описываемой Андреевым как «синяя роза», что напоминает мистический «Голубой цветок» Новалиса (1772–1801), описанный им в повести «Генрих фон Офтердинген»²), будет отмечена созданием единого государства Света, которое объединит все христианские конфессии (проект Владимира Соловьева) и другие традиционные религии в противостоянии Антихристу — Всаднику на Бледном коне. Душа России — Навна — сойдет в народ, не имея больше никаких преград, государственность будет упразднена и состоится акт великой мистерии — брачного союза Яросвета и Навны, а затем рождение от брака русского Духа и русской Души Звенты-Свентаны — «Великой Женственной Монады». В терминах Элевсинской мистерии этот момент можно уподобить высшему созерцанию (эпоптии, ἐποπτεῖα)

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 263–264.

² Новалис. Генрих фон Офтердинген. М.: Ладомир; Наука, 2003.

и наступлению Царства Земли, кульминации всего полного сакрального цикла, включающего смерть, спуск в ад, в Подземную Россию и воскрешение и восхождение к России Небесной.

Даниил Андреев — вполне в духе софиологии — утверждает, что эпоха Розы Мира (а роза сама по себе также есть женский символ) связана с раскрытием глубинной онтологии женского начала. Он пишет:

Мы вступаем в цикл эпох, когда женская душа будет делаться все чище и шире; когда все большее число женщин будут становиться глубокими вдохновительницами, чуткими матерями, мудрыми водительницами, дальновидными направительницами людей. Это будет цикл эпох, когда женственное в человечестве проявит себя с небывалой силой, уравновешивая до совершенной гармонии самовластие мужественных начал¹.

Роза Мира и Ноомахия

Если рассмотреть модель метаистории и всю описанную Даниилом Андреевым структуру многомерного мира с ноологической точки зрения, то мы можем выделить следующие наиболее важные семантические узлы:

1. *Значение концепта «метакультура»*. Трехуровневая модель Даниила Андреева вполне гармонирует с геософией² и теорией трех Логосов³. Собственно то, что мы в «Ноомахии» определяем как «историал» народа, у Даниила Андреева описано как «метаистория»; «экзистенциальный горизонт» аналогичен «метакультуре»; «цивилизация» — «сверхнароду». Сама идея описывать события, развертывающиеся на Земле, параллельно «событиям», происходящим в параллельных измерениях — на Небе и в Преисподней — является вполне легитимной и соответствующей как структуре мифа, так и полноценному религиозному мирозерцанию, ниспровергнутому и осмеянному европейским Модерном, но никак от этого не утратившему своей внутренней стройности и ноологической и феноменологической обоснованности.
2. *Визионерские имена и метафоры*. Метод изложения Даниилом Андреевым своих визионерских опытов является несколько сомнительным тогда, когда он обращается к научным терминам, к области оккультизма или к богословским конструкциям. Особенно же странно выглядит смешение этих словарей, существенно ослабляющих общий эффект. При этом введение новых терминов, не имеющих аналогов ни в одной из мифологий, наук или языков, отчасти оправдано — как в случае Блейка или Сологуба. Это вполне допустимый и подчас весьма плодотворный прием, особенно органичный в поэзии. Нельзя исключить, что Даниил Андреев писал свои тексты в чрезвычайно

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 264.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

трудных условиях тюремного заключения, при жесточайшей цензуре и без доступа к необходимым источникам. Экстравагантная терминология могла выполнять в этом случае защитную функцию, заведомо отпугивая и смущая охранников или тюремных согладателей. Но в тех случаях, где текст начинает напоминать произведения русских космистов или, что еще хуже, где Даниил Андреев пытается на основании своих построений рассмотреть и даже подвергнуть «критике» богословские доктрины, мы сталкиваемся с трудно преодолимым препятствием, существенно ослабляющим основной посыл «Розы Мира». Если же подобрать к подчас запутанной и гротескной терминологии «Розы Мира» корректные ключи, то вся ее структура окажется довольно стройной, а многие исторические, культурологические и даже политологические замечания весьма ценными.

3. *Клинический аспект визионерских подробностей.* Детали различных слоев, описываемые Даниилом Андреевым, подчас вызывают недоумение и в ряде случаев заставляют сомневаться в психическом здоровье автора. Будучи безупречными стилистическими и вполне уместными приемами в его прекрасной и изысканной поэзии, в тексте, претендующем на философскую ценность, они резко понижают доверие к основному содержанию, что усугубляется отсутствием иронии и чрезмерно наивным доверием к самим опытам и их источнику. Подробности перехода из слоя в слой литературных персонажей и указание точной длительности, сколько каждый из них пробыл в том или ином аду, представляются слишком гротескными, хотя и могут быть интерпретированы как постановка вопроса об онтологическом статусе архетипа или просто типа, то есть эйдоса.
4. *Даниил Андреев и три Логоса русской культуры.* Собственно самого автора трудно отнести к какому-то одному Логосу. С одной стороны, его люциферизм и тяга к детальному описанию Преисподней и ее населения, позволяющие предположить вполне конкретный опыт столкновения с нозмическими субъектами инфернального типа, показывают, что Логос Кибелы его глубинно интересует и затрагивает. Более того, об этом Логосе Даниил Андреев сообщает чрезвычайно важные подробности, чье значение еще более возрастает в силу его применения топологии ада к русскому историалу и более конкретно к анализу советской эпохи. Именно в силу релевантности его методологии при герменевтике большевизма мы и поместили рассмотрение его идей и его творчества в разделе Логоса Кибелы. К этому же можно при желании отнести и повышенное внимание к женским гештальтам. С другой стороны, Даниил Андреев тонко схватывает значение бытия-к-браку для русского народа, и более того, его метаистория удивительно похожа на нашу реконструкцию Элевсинской мистерии как семантической оси эсхатологического времени в понимании русского народа. А это

относится к Логосу Диониса. И наконец, время от времени резко проявляющийся жесткий дуализм и подчеркивание противоборства между силами Провидения и дьявольскими мирами (Противобогом), а также отвержение гештальта Антихриста в сочетании с приверженностью мирам Света (Логос, Сальватэрра, затомисы, Небесная Россия, Аримойя, Синклиты и т. д.) говорят о том, что Даниила Андреев принимает и Логос Аполлона, хотя и существенно отличающийся от той православно-самодержавной версии, которая для русского историала является нормативной.

5. *Двусмысленность самого проекта «Розы Мира».* Идея объединения религий и создания единого человечества является в высшей степени амбивалентной, поскольку в эсхатологической перспективе это почти во всех источниках соотносится с приходом Антихриста и его всемирной властью. При этом совсем не обязательно, чтобы эта власть была прямо и открыто тиранической (как считал сам Даниила Андреев); она вполне может иметь и форму либеральной демократии, что и стало начиная с 90-х годов XX века идеологической основой глобализации. Столь же двусмысленна идея «новой религии», на которую, если верить некоторым пассажирам «Розы Мира», претендовало учение Даниила Андреева, поскольку такой синкретизм мог быть лишь одной из частей борьбы Антихриста против остатков Традиции и самобытных цивилизаций. И наконец, оккультские и космистские аспекты «Розы Мира» можно интерпретировать как разновидность неоспиритуализма, который Рене Генон считал одной из составляющих «великой пародии», также непосредственно сопряженной с концом времен и царством Антихриста¹. Но отмеченная двусмысленность указывает и на возможность позитивной интерпретации. Если рассматривать проект Даниила Андреева как приглашение традиционным конфессиям и всем «сверхнародам» земли, то есть цивилизациям, экзистенциальным горизонтам, включающим в себя онтологические уровни их «метакультур», выработать общую платформу для построения новой архитектуры миропорядка, противостоящей Антихристу и его глобалистским проектам (а «Розу Мира» можно прочесть и таким образом), то его можно принять за одну из возможных версий построения многополярного мира² с сохранением идентичности каждой цивилизации и каждого народа.

В целом творчество Даниила Андреева чрезвычайно насыщено, а его поэтический гений ставит его в один ряд с лучшими представителями позднего Серебряного века. Он был одним из редчайших русских мыслителей, кто смог передать всю объемную глубину катастрофы русского Логоса и вскрыть истину Подземной Руси и кибелической экспансии, что и составляло сущность советского сегмента русского историала.

¹ Генон Р. Царство количества и знаки времени.

² Дугин А.Г. Теория многополярного мира.

Глава 43. Истина о Кибеле и пробуждение Радикального Субъекта в Южинском переулке

Пробуждение Гришиной мысли

Наряду с Даниилом Андреевым в советский период мы сталкиваемся еще с одним явлением русской мысли и русской литературы, где *истина* Кибелы и inferнальная сторона советского общества обнаруживаются со всей убедительностью и ужасающим реализмом. Речь идет о «Южинском кружке», о котором мы уже упоминали, и прежде всего о его главном вдохновителе и создателе — писателе и философе Юрии Мамлееве.

Явление Мамлеева необъяснимо с точки зрения культурной преемственности. Если Даниил Андреев, с раннего детства воспитывавшийся в самом эпицентре культуры Серебряного века был запоздалым — последним — носителем и героическим выразителем этого духа предбольшевистской России, то Юрий Мамлеев родился в 1931 году, и его становление происходило уже в советском обществе, где тоталитарная пропаганда не оставляла ни малейшего шанса сформировать культурную позицию, хоть сколько-нибудь отличающуюся от официальной коммунистической догматики. Исключением были лишь отдельные семьи русской интеллигенции, чудом сохранившиеся после многократных циклов репрессий и чисток, сузившаяся до горчичного зерна церковная среда и активные группы некоторых национальных меньшинств. Мамлеев не принадлежал ни к одному из этих случаев, и сам факт появления человека, полностью свободного от самого духа советского общества, родившегося в СССР, но радикально освободившегося от его всеохватного Логоса, материализма и прогрессизма, проникших не только в ум, но в самую плоть советского бытия и советских людей, является чем-то исключительным и в полном смысле слова чудесным. Мамлеева не могло быть, но Мамлеев был.

С самых первых рассказов Мамлеев демонстрирует свою бездонную дистанцию по отношению к доминирующей вокруг него культуре советского реализма. Мамлеев выделяет в окружающем мире прежде всего смерть, ужас и безумие. По Мартину Хайдеггеру, смерть и отношение к ней и является главной характеристикой *Dasein*'а, «мыслящего присутствия», а ужас (*Angst*) представляет собой его основополагающий экзистенциал¹. Безумие же, начинающееся там, где преодолевается граница ума, является тем самым его главным определением, поскольку то, что выступает как определение, и есть предел того, что оно определяет. Таким образом, Мамлеев утверждает в центре своего творчества именно

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

экзистенциальный подход, подрывающий в самой своей основе отчужденный догматизм советской «мысли», вскрывая его как механическое *Gerede* кибелического *das Man*.

В творчестве Мамлеева в действительность вторгается все то, что было оттуда изгнано научно-материалистическим мировоззрением и соответствующим образованием советского человека: демоны, самозарождающиеся мысли, упыри, безумие, мистические учения, потусторонние миры, ад, дьявол и в целом все те территории бытия и знания, которые были подвергнуты коммунистической цензуре. Это *расширение действительности* для описываемых Мамлеевым советских людей проходило чрезвычайно болезненно. В одном из самых ранних рассказов — «Счастье» — Мамлеев еще довольно благодушно, но уже с прицелом на настоящий кошмар, который приобретет в будущем грандиозные inferнальные пропорции, описывает катастрофу пробуждения в мозгу рядового советского человека чего-то *онтологически необычного*. Разговор о сущности счастья между двумя деревенскими мужиками Михайло и Гришей подводит их к опасной черте.

— Счастье — это довольство... И чтоб никаких мыслей, — наконец проговаривается Михайло.

— Вот мыслей-то я и боюсь, — обрадовался Гриша. — Завсегда они у меня скажут. Удержу нет. И откуда только они появляются. Намедни совсем веселый был. Хотя и дочка кипятком обварилась. Шел себе просто по дороге, свистел. И увидел елочку, махонькую такую, облеванную... И так чего-то пугливо мне стало, пугливо... Или вот когда просто мысль появляется... Все ничего, ничего, пусто, и вдруг — бац! — мысль... Боязно очень. Особенно о себе боюсь думать¹.

Гриша думает, как ему спастись от мыслей, и склоняется к вступлению в какую-нибудь секту — немисливо героический ход в советский период. Но собеседник Михайло подсказывает ему более прогрессивный способ.

— В секту пойду, — бросив волосы на нос, произносит Гриша. Михайло возмущается.

— Не по-научному так, — увещевает он. — Не по-научному. Ты в Москву поезжай. Или за границу. Там, говорят, профессора мозги кастрируют.

— Ух ты, — цепенеет Гриша.

— Ножами, — важничает Михайло. — В городах таких, как ты, много. У которых — мысли. Так им, по их прошению, почти все мозги вырезают. Профессора. Так, говорят, люди к этим профессорам валом валят. Очереди. Давка. Мордобой. Ты на всякий случай свинины прихвати. Для взятки.

¹ Мамлеев Ю.В. Счастье // Мамлеев Ю.В. Голос из ничто. М.: Московский рабочий, 1991. С. 6.

И наконец, режим диурна, соответствующий Логосу Аполлона, схватывает смерть как полюс, прямо противоположный и радикально враждебный субъекту, как его предел. Отсюда вытекает ожесточенная *борьба со смертью* и поиск вертикального солнечного бессмертия героя, которая и составляет основу аполлонической культуры¹.

У Мамлеева Радикальный Субъект, по сути своей аполлонический и даже еще более глубокий, поскольку представляет собой интентора² интенционального акта, то есть саму неизменную сердцевину субъектности, вспыхивает спонтанно в радикально чуждой ему среде, где, напротив, безраздельно царит мистический ноктюрн и никто даже не подозревает о бытии и мысли, а следовательно, о всем объеме метафизических и философских вопросов, безвозвратно растворившихся в плотном удушающем мареве советской материальности.

Пробуждение Радикального Субъекта Мамлеев описывает как спонтанное рождение мысли, ее пронзительного и внезапного ощущения присутствия, у самых простонародных персонажей. И метафизика обрушивается на них во всем ее объеме напрямую — без подготовительных культурных стадий. Логос и сама его тайная сердцевина вспыхивают в самом центре убаюкивающего гипноза, и эта вспышка рождает травму. Мир вокруг обнаруживает свою инфернальную сущность — сквозь скорлупы банальных обывателей прорываются спрятанные под ними монстры, мертвецы и инфернальные сущности, проникшие на Землю в ходе построения социалистического общества. Но и те, в ком пробудился Радикальный Субъект, в свою очередь, предстают чудовищами — неадекватность мира и схваченная ими истина Кибелы становятся чрезвычайно опасными для окружающих. Они сами выглядят как монстры и безумцы, хотя сплошь и рядом лишь корректно — без эвфемизма — отражают царящее вокруг вырождение, гниение и смерть.

Так, один из героев рассказа «Гроб», обыкновенный пролетарий Саня, возвращаясь с похорон своей тети, без всякой причины получает неожиданное откровение. Мамлеев описывает это так:

Саня возвращался с похорон один. Сначала ему было, как всегда, все безразлично и нудно. Тихонько купил в столовой из-под полы четвертинку водки. И отхлебнул немного только для вкуса. Заговорил о чем-то с инвалидом, в заброшенных глазах которого горело какое-то жуткое, никем не разделяемое знание. (Этого инвалида, звали его Васею, мало кто примечал по-настоящему.) И вдруг отошел от него в бесконечном забвении. Слово душа Сани провалилась в собственную непостижимость.

От дурасти он немного запел. Прошел по переулку — вперед, вперед, к таинственным бабам, у которых непомерна была душа. И еще увидел

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

² Дугин А.Г. Интензор // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метapolитика. Эсхатология бытия.

мертвый зрак ребенка в окне. Этого с ним никогда не бывало раньше, даже когда скука вдруг превращалась в озарение, от которого он шалел. Но теперь все было иное. Точно глаз инвалида осветил его, или просто душа его стала ему в тяжесть, выйдя за пределы всего человеческого.

И тогда Саня опустошенно-великой душой своей увидел внезапный край. Это был конец или начало какой-то сверхреальности, постичь которую было никому невозможно и в которой само бессмертие было так же обычно и смешно, как тряпичная нелепая кукла.

И всевышняя власть этой бездны хлынула в сознание Сани. Для мира же он просто пел, расточая бессмысленные слюни в пивную кружку¹.

Опыт «края», за которым открывается бездна, и есть момент прикосновения субъекта к своим онтологическим корням. В православной мистике такой опыт соответствует видению Нетварного Света и является кульминацией сложного и длительного аскетического пути. Но в какой-то мере человек остается субъектом даже в самых радикальных условиях плотно-телесного кибелического существования. Если человек есть, то нечто человеческое остается в нем и во глубинах ада, а соответственно, и в Подземной России. Но если в нем есть нечто человеческое, то есть и *весь человек*; чтобы человек сохранял хотя бы какие-то связи — пусть самые слабые — со своей природой, он должен иметь субъектность. В свою очередь, эта субъектность коренится в бездне апофатики — в тайном и скрытом глубоко за внутренним пределом апофатическим субъекте, интенторе. Он-то и врывается в присутствие героев Мамлеева в критической точке вырождения и остывания мира и общества. Так персонажи произведений Мамлеева превращаются из среднестатистических советских вырожденцев в носителей высшего метафизического знания. Таков герой рассказа «Человек с лошадиным бегом». В его темном сознании ровной чередой проходят взаимоисключающие мысли-галлюцинации, скачущие от предельной банальности до изысканных теологических замечаний.

Я пошел дальше. Прошел рынок, молочную, сквер, двух баб. Потом — в пивную. Денег сегодня — на кружку пива... Хорошо, хоть мозга растряслась... Я всегда в пивнушку вхожу, сам не свой делаюсь... Народ здесь, как ангелы, — в душу смотрят... Одежки у всех распахнуты, ото всюду нутром несет, а главное — глаза, глаза, глаза... Со всех сторон дырявят... Но это первый момент... А потом — все сами по себе, как оглашенные...²

Или в другом месте:

От лавки до угла я совсем пустой был: шевеление прекратилось, и не знал я, чего делать... В таком случае я всегда подпрыгиваю... Тогда мозги

¹ Мамлеев Ю.В. Пальба. С. 578.

² Мамлеев Ю.В. Человек с лошадиным бегом // Мамлеев Ю.В. Голос из ничто. С. 116.

растрясет, и пустоты — нет... С того угла я стал подпрыгивать. Пионеры на меня коситься стали... И откуда около пивных столько пионеров?

...Пустота прошла, мне к Богу полететь захотелось. Я Бога люблю, только редко его замечаю...

Инда около одного двора много грузовиков скопилось... Мужики кряхтят, водой плещутся... Я дурак дураком, а подсобил... Я иной раз люблю подсоблять, на душе так светло-светло становится, и в морду бить никому не хочется... Ушел... Больно тяжелы мои ноги стали, точно кровью наполнились... Удивительное дело: ноги — тяжелые, а дома — легкие...¹

«Бог» появляется со знанием человека с лошадиным бегом, также случайно, как и все остальное. Он не выпадает из бессмысленной череды образов, но и не сливается с ними полностью. Само его упоминание в контексте идиотских наблюдений, бессмысленных жестов и тупых мыслей является следом какой-то *фундаментальной катастрофы*, которую человек с лошадиным бегом замечает, а все остальные *нет*. Поэтому рассказ кончается безумным и пронзительным воплем, в котором отражен синтез новой гностической — мамлеевской — сотериологии отчаяния.

...Свет погасил. Картошку поел. Я во тьме люблю есть. Походил по комнате, заложив руки в штаны...

Вопросительность во мне растет, а жизнь — это вялое бормотанье...

Постучал стулом...

Господи, когда же я к тебе улечу?!²

Унибрагилия: по ту сторону Абсолюта

Подчас героями Мамлеева становятся не только обычные советские люди, но и демоны или иные потусторонние сущности, не отличимые по своей inferнальности от людей. Для Мамлеева смерть не есть ответ и тем более простое исчезновение, это лишь обостренная постановка вопроса, по обе стороны которой расположены различные формы недоумения и ужаса. Жизнь не менее ужасна, чем смерть, и наоборот. Никакие ответы, которые стоят перед пробудившимся сознанием, не достигаются сами собой ни в жизни, ни в смерти. Здесь происходит лишь смена одного inferнального пейзажа на другой. И снова мертвецам, упырям, демонам и титанам в работах Мамлеева приходится сталкиваться с *открытой метафизикой*, где, в конечном счете, ничего не понятно не только людям, но и высшим существам, например, ангелам. Мамлеев намекает, что это недоумение не случайно... Возможно это лишь следствие того, что и сам Бог мучается каким-то неразрешимым вопросом, а различные уровни Вселенной являются лишь болезненным и гротескным отражением того, что концы с концами не сходятся на самом верху онтологической и теологической иерархии.

¹ Мамлеев Ю.В. Человек с лошадиным бегом. С. 115.

² Там же. С. 118.

Здесь мы подходим к теме люциферизма Мамлеева. Так же как и Николай Гумилев и Даниил Андреев, и даже намного более пронзительно и резко, он испытывает невероятное притяжение к бездне, к ее самым последним слоям, подозревая, что там, на последнем дне ада, смерти и безумия скрывается нечто по-настоящему важное и принципиальное для всего бытия. Как и для сектантов-злыдоты Пимена Карпова, черный свет Земли для Мамлеева тайно несет в себе доступ к Светлому Граду.

На этом гностическом парадоксе Мамлеев строит свою «последнюю доктрину»¹. В философской работе «Судьба бытия»², написанной с опорой на терминологию индуистской традиции, он пытается выразить фундаментальную для него интуицию о том, что все существующие метафизические системы, включая самую полную и детализированную из них, — индуизм (в этом Мамлеев следует за Рене Геноном³), — принимают за первичную и изначальную инстанцию нечто, что, на самом деле, таковой не является.

Возможно, осторожно предполагает Мамлеев, существует нечто, что *превышает Абсолют*. Этот мир или эту метафизическую страну, лежащую по ту сторону Абсолюта, еще глубже и выше его, Мамлеев условно называет «Унибрагилией», а догадка о ней составляет основу «последней доктрины». Но если эта инстанция есть, то все слои реальности, подлежащие Абсолюту, радикально меняют свою метафизическую семантику.

В «Судьбе бытия» он пишет:

«Последняя доктрина» — это «учение» о том, чего нет, о том, что лежит по ту сторону Бога, Абсолюта, о том, что трансцендентно по отношению к Богу, к Реальности и к высшему Я. Это «учение» о том, что Бог является всего лишь «телом» истинно трансцендентного (говоря методом аналогии), а не сущностью Трансцендентного; последнее является как бы истинной Тьмой, истинным Океаном, который «окружает» Реальность...

По отношению к Богу эта тьма является тем же, чем Дух по отношению к Телу (разумеется, принимая во внимание, что такая аналогия носит чисто «внешний» характер)⁴.

Но если принять гипотезу Унибрагилии, то весь строй упорядоченно-вертикально мира (а Мамлеев безоговорочно признает эту вертикальность и в религиозной области является ортодоксальным христианином, ни в коем случае не придавая своим взглядам статус какого-то самостоятель-

¹ На ранних тапах Мамлеев называл свое учение «доктриной Унибрагилии», под которой он понимал своего рода «не существующую страну», находящуюся по ту сторону самого Абсолюта — «выше и дальше его». Этой догадкой он делился со своими ближайшими единомышленниками — представителями Южинского кружка. Позднее он более открыто говорил о ней, называя «последней доктриной».

² Мамлеев Ю.В. Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. М.: Эннеагон, 2006.

³ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2013; Он же. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье, 2004.

⁴ Мамлеев Ю.В. Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. С. 91.

ного учения или системы) опрокидывается. В реальности возникают метафизические «дыры», в которые дует парадоксальный ветер Абсолютно Иного. Это дуновение Унибрагии учреждает завязь Радикального Субъекта в любой точке бытия — как в райских мирах, так и в inferнальных пейзажах кибелической Советской России. И в таком случае демонические образы советских людей оказываются не критикой и горьким сарказмом (как в творчестве писателей-диссидентов), но лишь холодной и незаинтересованной констатацией. Да, мы находимся в аду, но, во-первых, это ничего не меняет, а во-вторых, может быть именно такие условия и являются наиболее благоприятными для того, чтобы догадаться об Унибрагии — ведь в блаженных световых чертогах такая мысль едва ли возможна. Более того, она сама по себе способна погасить свет и сделать рай адом.

Религия «Я» и путь радикально вниз

Одной из форм догадки об Унибрагии у Мамлеева выступает «религия Я», отдаленно напоминающая индуистское учение «Упанишад» о тождестве Атмана и Брахмана¹, но у Мамлеева приобретающая экстравагантные (подчас до патологичности) пропорции и формы выражения. В несколько гротескной и откровенно люциферической форме основные положения «религии Я» излагает герой рассказа «Голос из ничто», который случайно на помойке встречается с Ангелом, *осознанно идущим по пути деградации*, переселяясь по лестнице нисхождения из одного существа в более низшее. Встреча с Ангелом описана так:

За помойкой и трубой, идущей из земли, видел я сытого грязного человека, который валялся на земле. Одежка на пузе его была распахнута, так что живое показывало свой вид. Волосы на нежной черепной коробке были беспорядочно и напоминали мелькающие тени. Человечек не то был пьян от водки, не то от трезвости ума своего, но поминутно рычал, слегка пассивно катаясь по земле. Тайное, в скорлупе тупости моей, тихо шелохнулось.

Тронул я незнакомого калошей, чтоб он привстал. Незнакомый присел, опираясь на задницу свою, как на гнездо. Пошарил вокруг себя рукой, уставившись на меня мутными, непростыми глазами.

— Кто вы? — строго спросил я.

— Ангел, — ответил незнакомец — Небожитель я...

Опущу здесь некоторые знамения, подтверждающие его слова, но потом пошел мы с этим небожителем в подвал, что напротив.

— Как же вы так опустились? — ужаснулся я, глядя на него.

Вид его, выражающий внутреннее, был действительно дик и ничем не радовал глаз. Даже виднеющееся голое тело висело телесными лохмотьями. А башка почти совсем не варила. Первое время он просто мычал.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

Но потом мы наконец разговорились. И все сразу стало до удивительно-сти мрачно и серьезно.

— Отчего у меня такой гнусный вид, — начал Ангел, поминутно рыгая и прополаскивая горло какой-то вонючей жидкостью, — вам будет понятно, если только я вам расскажу об устройстве всего творения... Должен сказать, что я был не просто ангелом, а еще более великой само-сущностью — метagalактическим сознанием — и, можно сказать, почти созерцал Абсолют, или, попросту говоря, Главнокомандующего, Само-го... Хе-хе... Так вот, о главном принципе мира сего...¹

Упоминание статуса «Главнокомандующего ангелами» отсыла-ет к гештальту Люцифера до его падения. Ангел в форме неопрытного помоечного мужика сообщает герою фундаментальную для Мамлеева идею: *что-то не то с самим Богом*.

— Весь бредок в том, что Абсолют, в котором заключено все выс-шее сознание, как вам сказать... скучает... Не то слово... Скажем просто: от полноты абсолютного бытия своего стремится к своей единственной противоположности, к абсолютному Нулю, к Ничто, которое притягива-ет Абсолют как единственная реальность вне Его. Заметьте только, что я объясняю только ту причину стремления Абсолюта к Нулю, которая вам, людям, доступна. Итак, самоуничтожение — единственный вид деятельности для Абсолюта: зная все, Он стремится к сладостному исче-зовению, но так как сразу перейти от полного-то бытия к Нулю весьма и весьма загадочно, немыслимо даже для Творца, то... — Ангел на минут-ку запыхтел, — то... Его чудовищное стремление к самоуничтожению вы-ражается в том, что Он постоянно отчуждает, низводит Себя на низшие ступени духа, сначала низводит до уровня метagalактического сознания, потом все ниже и ниже, с трудом, по порядку, так степенно, наконец, по-являемся мы, ангелы, потом вы — человечество, а отсюда недалеко и до всяческих вшей и минералов. А вши и минералы — это уже всего-навсе-го гаденькое, мутное полуощущение; почти конечная цель Творца; почти Ничто; но до полного небытия дойти... не так просто; тайна сия велика есть... тяжек путь к Ничто... Анти-Голгофа... И сам акт творения, и его ре-зультат — мир, как вы видите, всего лишь средство для Творца, чтобы по-кончить самоубийством, истечь через творения Свои в Ничто...²

Здесь христианская идея кенозиса, самоуничтожения Божества для Воплощения в Христе как в Совершенном Боге и Совершенном Члове-ке, приобретает демонический характер. Но особый гротеск этой тревож-ной теологической конструкции придает то обстоятельство, что беседа происходит в атеистическом материалистическом обществе СССР эпохи своего расцвета — в 60-е годы XX века, когда социалистическая система представляется триумфальной, необратимо победившей и совершенно

¹ Мамлеев Ю.В. Голос из ничто. С. 552 — 553.

² Там же. С. 553.

устойчивой. Внутри советского общества на его помойных окраинах уже зреют болезненные и искаженные, но глубоко метафизические и богословские мысли, взрывающие Логос Кибелы изнутри и одновременно обнаруживающие его масштаб и его чудовищные пропорции. Речь Ангела произносится в самом центре кибелической реальности и, вероятно, как-то сопряжена с ней. Но форма описанного процесса деградации, которая и приводит Ангела в СССР как в одну из самых нижних стоянок на пути к ничто отражает сам Логос Кибелы, который по-настоящему начинает звучать именно тогда, когда становится всеобщим. Но услышать его способны лишь те, кто смогли пробудиться от гипнотического внушаемого Великой Матерью смертельного советского сна.

Далее Ангел пересказывает в характерной манере Мамлеева идею о деградации человечества, подробно описанную в трудах традиционалистов (в частности, Рене Генона¹ и Юлиуса Эволы²).

Так, герой «Голоса из ничто» рассказывает своему необычному собеседнику.

— Вы, людишки, — умиленно, но мутно предчувствуя в себе визг, — продолжал Ангел, — полагаете, что Творец, дескать, создал сначала низшее, амебное, а потом все развилось до высших форм; это вам так кажется по химеричности времени; а по сущности — наоборот: не человек «произошел» от обезьяны, а, напротив, обезьяна — от человека; и так дальше вниз — до клопа, вши, до червя... Правда, это не значит, что творение всегда происходило в такой временной последовательности, но по сущности — всегда. Или... Ну, впрочем, дальше вам все равно не понять... Спонтанный закон деградации — вот закон Бога, — вдруг завизжал Ангел, — ибо Творец — самоубийца; и мир этот еще существует только потому, что стремление Бога к самоуничтожению уравнивается отчаянной жадой тварей — мутных частиц Его самого — подняться обратно вверх; и, таким образом, в мире поддерживается относительное равновесие — равновесие, позволяющее только существовать, а отнюдь не гармония... Гармонии — нет, не было и быть не может! — забрызгался Ангел, покраснев от злости.

Хорошо помню, что во время этих речей я стал чуть приплясывать на одном месте.

— Продолжайте, продолжайте, — утробно бормотал я.

— Так вот, — осклабился Ангел, — когда я, еще будучи метagalактическим сознанием, проник в тайный закон Творца, понял, что стремление вверх — иллюзорно, что мы в клетке, я страстно захотел исполнить этот божественный закон деградации, приобщиться к всеобщему, слиться; можно сказать, с единственным желанием Абсолюта, войти в него... Вы, наверное, понимаете, плясун, что индивидуальное самоубийство бессмысленно, даже для вашего племени, оно — просто иллюзия. Нужно было

¹ Генон Р. Царство количества и знаки времени.

² Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.

следовать по пути родового самоубийства, то есть неумолимо превращаться в низшие по уровню существа, вниз по эволюционной лестнице... Ну так вот... С помощью эзотерических тайн, выполняя волю Божью, я стал деградировать... Туда-сюда... Туда-сюда... Скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается... Был я и Ангелом... И вот теперь я — человек, перед вами. — И Ангел плюнул мне в лицо. — Только не пляшите, это действует на мои нелепые нервы... Я и ряд тайн эзотерических сохранил, чтоб дальше идти... Моя интимная мечта, — причмокнул он, наклонившись к моему демонически развеселившемуся личику, — превратиться в свинью. Жирную такую и вонючую. И жрать собственных поросят... Это от метагалактического сознания до свиньи... Недурен путь... а? — закончил он¹.

Этот путь объясняет для героя «Голоса из ничто» его личное помешательство на собственном «я». Это «я» настолько сильно, что не способно принять никакого другого Абсолюта, кроме себя самого. Фактически Мамлеев — в привычной для него гротескной форме — описывает предельную глубину субъекта. Герой «Голоса из ничто» пронзительно ощущает свою субъектность — высший грех для цивилизации Кибелы и социалистического общества. И Мамлеев описывает это именно как грех.

Всю жизнь, еще с детства, когда я был маленьким истеричным садистом и жалким насекомым, меня жгла злоба... Неистовая злоба из-за того, что я — не Бог. Я вырос в очень нежной, откормленной семье: все мне потакали, няньки, как рабы, надевали на меня носочки и штанишки; очень рано я познал этих женщин, и они всегда подчинялись мне, потому что я не любил их, общаясь только с собственным наслаждением; у нашей семьи были деньги и очень большие возможности на земле... Более того — я знал это совершенно реально и твердо, — во мне таились весьма необычайные интеллектуальные возможности... Добавьте, что почти с трех лет, как только я стал себя сознавать, я был законченный и самый патологический эгоист, какие только существовали на земле... Две вещи приковывали мое вождение: высшая (то есть, разумеется, не формальная, не политическая, например) власть и гениальность. Могущество видимое и могущество духовное. Ради них, этих двух чудовищ, я был готов на любое преступление против мира и человечества... Еще подростком лежа в кровати я сублимировал свое будущее... И я мог бы пойти этим путем, если бы не эта жуткая крайность... эта мысль о Боге... Она жгла меня, постепенно пламеняя... Ну и что ж, если я буду обладать высшей властью и гениальностью, думал я, ведь это так далеко от абсолютного всемогущества... Ничтожно, ничтожно... Это только его жалкие тени... А мне надо все... И мыслимое, и немислимое... Я вспоминал всю призрачность власти и ограниченность гениальности, пусть даже откровения, перед абсолютным... И я понял, что мой безграничный эгоизм никогда не найдет на земле себе успокоения, что ничто не насытит его прожорливости, что даже гениальность и высшая

¹ Мамлеев Ю.В. Голос из ничто. С. 554.

власть — всего лишь неутоляющие призраки, миражи... Это сразу убило во мне всякое желание идти по этому пути и вообще чего-либо достигать... Обладая возможностью достичь многого, я, потакавая похоти эгоизма своего, бросил все и зажил дикой, уединенной и озлобленной жизнью...¹

Но эта пронзительность переживания собственного «я», доходящая до ненависти к Богу, представляющему еще более сильное и могущественное «Я», теперь объясняется тем, что и сам человек, встретивший Ангела, от имени которого ведется рассказ, есть продукт нисхождения Бога, а безмерность претензии его субъектности — след божественного всемогущества. При этом в духе философии Николая Кузанского² (1401 — 1464), согласно которой в Боге максимум совпадает с минимумом, стремление к еще большей деградации и к еще большему спуску и есть парадоксальная и антиномическая форма проявления всемогущества и полноты Божества. Так «религия Я» становится своеобразной осью вселенной — по крайней мере, литературной вселенной Юрия Мамлеева, на которую нанизываются слои парадоксов и паталогических сюжетов, персонажей и ситуаций. Мамлеев не критикует Подземную Русь, в которой пробудился Радикальный Субъект, он лишь фиксирует в ее пространстве точку настоящего *метафизического центра*. С этим связана и емкая формула другого участника Южинского кружка, о котором мы уже говорили, Евгения Головина: «там где мы, там центр ада». Именно *центр* и именно *ада*, поскольку «религия Я» превращает в ад любое место в иерархии миров.

«Шатуны» или «Россия Вечная»

В произведениях Мамлеева встречаются не только выжившие из ума обыватели, в которых спонтанно вспыхнуло метафизическое измерение, но и осознанные и вполне рациональные носители раскаленной субъектности. Таковы герои самого известного романа Мамлеева «Шатуны»³. Среди них как представители простого народа (задумчивый серийный убийца Федор Соннов, его сестра Клавуня, приготавливающая торты из трупов и т. д.), так и группа интеллектуалов, в которых можно отдаленно опознать участников Южинского кружка. В «Шатунах» метафизические догадки и прозрения Мамлеева приобретают более системное изложение. Персонажи этого романа — Анатолий Падов, Евгений Извицкий, Аня Барская, Геннадий Ремин и т. д. — выступают осознанными носителями Радикального Субъекта, который в народных образах проявляет себя спонтанно и непоследовательно сквозь непроходимую толщу добротного советского идиотизма. Мамлеев называет интеллектуалов «метафизическими». Они уже вполне осознанно осмысливают философские и богословские проблемы, волевым образом вернувшись к утраченному наследию Серебряного

¹ Мамлеев Ю.В. Голос из ничто. С. 555 — 556.

² Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979.

³ Мамлеев Ю.В. Шатуны // Мамлеев Ю.В. Крылья ужаса. Романы. М.: АСТ; Зебра Е, 2008.

века и составляя микроскопическую, но все же часть диссидентского движения — не в политическом, но в мировоззренческом смысле. «Метафизические» не критикуют коммунистическую идеологию только потому, что просто не замечают ее, потому, что для них лжи Кибелы о самой себе просто не существует. Окружающий мир они принимают за то, чем он в действительности и является — за *галлюцинацию* Бога (или дьявола). Они уже полностью пробудились в аду и, отталкиваясь от этого странного знания, которое оказались способными вынести, ставят перед собой и решают предельные философские и богословские задачи — о происхождении зла, об истоках субъекта, о безучастности Абсолюта, о проблемах и противоречиях смерти, о множественности миров, о смысле преступления и любви, об истоках ужаса и о границах безграничной воли. «Метафизические» вырвались за пределы кибелического гипноза, но глубинно учли его послание. Трезвое понимание того, что они находятся в Подземной России, открыло для них возможность созерцать и Россию Небесную, как ее небесный прообраз. Позднее этой Небесной России Мамлеев посвящает отдельное произведение — «Россия Вечная»¹. В этом тексте он связывает Россию с «последней доктриной» и Унибрагилией, полагая, что именно Россия является уникальным местом, где только и могло состояться появление «метафизических» — представителей уникальной духовной элиты, догадавшейся через откровение Радикального Субъекта о самых последних и ранее не поднимавшихся вопросах метафизики. Мамлеев пишет:

Речь идет об особом тайном качестве России, не выходящем пока на поверхность ее бытия и истории, но таком скрытом качестве (или качествах), которое непосредственно связывает ее с началами, о которых человечество не имеет никакого представления.

Эти «силы», если можно условно об этом так антропоморфно говорить, на самом деле выражают ту Внереальность, которая выходит за пределы концепции Абсолюта, Бога в Самом Себе, и которая трансцендентна по отношению к Абсолюту, к Реальности и Божественному Ничто, метафизической Полноте. Эта сфера истинно запредельного, истинно трансцендентного, по ту сторону всего, что есть Реальность и на чем покоится Реальность. Эта сфера (в отличие от Божественной) нам не дана и которой как бы «нет» (в нашем понимании). Это — Бездна, которая как бы «окружает» Реальность, Истину и Безмолвие, то есть Абсолют, Бога в Самом Себе, соприкасаясь с Ним или «соприкасаясь» особым образом².

Здесь снова — хотя и в более отвлеченных формах — мы видим парадоксальную попытку связать между собой предельно низшее с предельно высшим, а точнее зоны, выходящие за все переделы — высшие и низшие. Это единство бездны или притяжение двух бездн, о которых говорит Псал-

¹ Мамлеев Ю.В. Россия Вечная. М.: Традиция, 2017.

² Там же. С. 126.

тырь — «бездна бездну призывает»¹ (ἄβυσσος ἄβυσσον ἐπικαλεῖται), и есть та же русская загадка, которая вдохновляла и мучила Блока, размышлявшего о двух Софиях, равно как и многих других мыслителей Серебряного века.

Южинский кружок Мамлеева стал, таким образом, новой территорией, где снова дал о себе знать Русский Логос.

Истина о Кибеле и новое рождение русской «демонической культуры»

Многие черты мамлеевского кружка имели тревожный характер и сами были отмечены явными признаками «демонической культуры». Это затрагивало как самого Мамлеева, так и его ближайший круг — таких выдающихся мыслителей, как Евгений Головин и Гейдар Джемаль. По одной версии, Евгений Головин был прообразом героя романа «Шатуны» Евгения Извицкого, тогда как в самом Падове и в упоминаемом в романе Глубеве Мамлеев изобразил самого себя. Многие образы из поэзии и прежде всего песенной поэзии Головина представляют окружающий его советский мир как ад, которому сам Головин противопоставляет не рай, но именно *непоколебимую способность Радикального Субъекта находится в нем, не поддаваясь ему и не подпадая под всесокрушающее могущество кибелического гипноза*. Гностические мотивы, созвучные «последней доктрине» Мамлеева, характерны и для философского труда Гейдара Джемалья «Ориентация Север»².

Ни в коей мере не являясь носителями Логоса Кибелы, Мамлеев и близкие к нему «метафизические» дали совершенно взвешенный и достоверный анализ того онтологического состояния, в котором находилась Россия в советский период. Это особенно удивительно, если учесть, что разрыв с русской культурной традицией Серебряного века произошел окончательно и необратимо, и все связи с процессом становления русской философии были оборваны в самом начале своего зарождения. Таким образом, наметив истинную картину доминировавшего Логоса Кибелы, который, в свою очередь, стремился *скрыть* свою природу под отчужденными механическими формами позднесоветской демагогии и стремительного интеллектуального угасания, они волевым образом — через вспышку Радикального Субъекта — восстановили непрерывность полноценной русской мысли.

При этом Южинский кружок не был выразителем какого-то одного Логоса русской культуры. И у Мамлеева, и у Головина, и у Джемалья мы можем встретить разные метафизические и поэтические построения, прозрения и озарения. Но важнее всего то обстоятельство, что в этом совсем узком и периферийном по отношению к светскому обществу — предельно маргинальном — кружке была восстановлена, казалось бы, безвозвратно утраченная полнота *свободного русского субъекта*, мыслящего и ищущего ответов на глубинные вопросы религии, метафизики и философии по ту сторону

¹ Псалтырь. Гл. 41: 8.

² Джемаль Г. Ориентация Север. М.: Традиция, 2019.

кибелического гипноза советского материализма и формальных отчужденных культурных клише, которыми удовлетворялась почти бесплотная, как дым, советская интеллигенция. Образом такой интеллигенции, онтологически отличной от «метафизических», выступает персонаж из «Шатунов» Мамлеева куротруп, в которого превратился профессор-богослов Андрей Никитич Христофоров. Вначале будущий куротруп рассуждает так:

— Жизнь очень проста и Бог тоже очень прост, — выпалил он. — Посмотрите на этих людей, — Андрей Никитич махнул изящной, беленькой ручкой в окно, — они не думают о смерти, потому что видят ее каждый день, когда косят траву или режут животных; они знают, что смерть — это такой же закон Бога и жизни, как и принятие пищи, поэтому они не удивляются, как мы, когда начинают помирать... Вот у кого надо учиться!¹

Но когда смерть коснулась самого профессора Христофорова напрямую, эта ясность стремительно покинула его, и он вообразил, что уже умер и превратился в курицу. После этого, хотя болезнь миновала, он продолжал считать себя курицей, кудахтал и жил в курятнике. Отличие Христофорова от «метафизических» заключается не в области их интереса, но в самом качестве их субъектности. Куротруп — обобщающий образ советской или диссидентской интеллигенции. Неважно, какой идеологии интеллигент придерживается, для него она всегда остается салонной абстракцией. Его мысль строго отделена от экзистирования; она не относится ни к героическому солярному Логосу Аполлона, ни к тонкому народному Логосу Диониса. По сути, позднесоветская интеллигенция — это лишь легкий дымок, поднимающийся над свинцовой тушей пролетарской Кибелы. Интеллигент более всего боялся пробуждения к той ужасающей реальности, где он на самом деле находился. Поэтому субъектность куротрупа «номинальная»; она исчезает при первом столкновении с чем-то серьезным — со смертью, ужасом, границами рассудка. В отличие от интеллигентов участники Южинского кружка не закрывают глаза на окружающий ад, не бегут от сверхплотного присутствия Кибелы, не пытаются сделать вид, что в русском историаде ничего не случилось и все идет в соответствии с установленной логикой. Они мужественно открыты к кошмару, вырождению, разрыву и обнаружившей себя растворяющей стихии открывшегося из-под дна творения *ничто*. Они непоколебимо смотрят в бездну, и *бездна не поглощает их*. Именно поэтому в этой среде «метафизических» — прежде всего у самого Юрия Мамлеева — и зарождается «русская доктрина», философский проект возрождения Русского Логоса и прорыва к России Вечной. Однако для того, чтобы осуществить его, необходимо прежде свести метафизические счета с Логосом Кибелы. А для этого надо точно и бесстрашно описать его таким, как он есть — не осуждая и не оправдывая, ужасаясь, но двигаясь все дальше и дальше в разверзшуюся бездну Подземной России.

¹ Мамлеев Ю.В. Шатуны. С. 63.

Заключение. Бронзовый век

Нереализованные возможности — либерализм 1990-х

С точки зрения русского историкала¹, в XXI веке русская культура должна вступить в Бронзовый век. Это могло состояться и после падения коммунизма в 1991 году, и некоторые признаки действительно можно было распознать в 1980-е годы, когда в позднесоветском обществе резко возрос интерес к русской истории, русской идентичности, православию, а также особенно к культуре, поэзии и философии Серебряного века. Сложилось на какое-то время впечатление, что после конца коммунистической идеологии Россия вернется к тому моменту собственной истории, когда была разорвана связь с двумя доминировавшими ранее Логосами — православно-самодержавным, государственным (Логос Аполлона) и народно-крестьянским (Логос Диониса), низверженными большевистским Логосом Кибелы. Это сопровождалось возвращением русскому читателю практически всего наследия ранее запрещенной русской литературы, переизданием всех трудов авторов Серебряного века, в том числе и написанных в эмиграции. С конца 1980-х началось бурное воссоздание культурной полноценности, и в этот же период становится доступной и диссидентская литература, включая публикации трудов Даниила Андреева и первых произведений Юрия Мамлеева и других участников Южинского кружка. В 1990-е годы этот процесс приобретает лавинообразный характер, и практически весь объем Золотого и Серебряного века, включая русскую религиозную философию, мистику, русскую православно-монархическую и эсхатологическую литературу, оказывается доступным каждому россиянину. Отсутствие формальной цензуры не оставляет никаких препятствий и для творческого развития этих идей, ранее находившихся под строжайшим запретом советского догматического кибелизма. Ничто, казалось бы, больше не препятствует возрождению Русского Логоса в его магистральных и фундаментальных формах — как Логосу Аполлона и Логосу Диониса. Таким образом, Бронзовый век имел в этот период все основания сбыться.

Но этого не произошло, и в 1990-е в постсоветской России восторжествовала еще одна форма кибелического мировоззрения — на сей раз это был западнический либерализм в его постмодернистской форме. В философии это дало о себе знать в крайнем индивидуализме и постмодернистском нигилизме в сочетании с догматической русофобией, согласно которой советский этап русской истории был «естественным» продолжением «русского мракобесия», «отсталости» и «рабского тоталитаризма», а досоветский период отвергался так же как и советский.

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

Тех, кто пытался защищать русскую идентичность, — в православно-самодержавной или советской форме, — немедленно причисляли к «красно-коричневым»¹. Модель «открытого общества»², чья программа была сформулирована австрийским теоретиком современного либерализма Карлом Поппером (1902 — 1994) и активно взята на вооружение его учеником и последователем крупнейшим международным спекулянт-миллиардером и апологетом ускоренного насаждения либерализма в глобальном масштабе Джорджем Соросом, была принята по умолчанию посткоммунистической российской элитой, построившей на ней новые российские государственность, политику, экономику и культуру. Для Поппера и его российских последователей, захвативших власть в 1991 году в ходе неудавшегося путча сторонников более консервативного подхода к реформам и многократно укрепивших ее после того, как подавили антилиберальную оппозицию, образовавшуюся вокруг Совета народных депутатов России в 1993 году, и правые консерваторы, традиционалисты, и левые — коммунисты и апологеты СССР — относились к категории врагов «открытого общества»³. Нормативом была лишь прозападная либеральная элита, представлявшая меньшинство населения, но поддержанная Западом. Так новая Россия встала на путь ускоренных либеральных реформ, а культура Серебряного века, в центре которой стояла как раз пробужденная русская идентичность, вначале отошла на второй план, а позднее была еще более маргинализована. На первый же план выдвинулись экономические проблемы и установление в обществе капиталистическо-рыночных отношений. Основным настроением стал современный аналог утилитаризма Бентама, который, как мы видели, единодушно отвергали и в Золотом, и в Серебряном веке русской истории и все русские консерваторы, и все русские левые революционеры. Но и русские либералы XIX — XX веков для российской политической элиты 90-х годов XX века выглядели слишком большими «националистами», и по этой причине за образец было взято современное европейское и североамериканское ультралиберальное общество, с доминацией идеологии прав человека, космополитизма, миграции, глобализации, политкорректности. Сама демократия толковалась как правление меньшинств в интересах меньшинств, а понятие большинства народа воспринималось с подозрением, так как массы, по мнению либералов, легко могли стать «источником новой диктатуры» — правой или левой. На парламентских выборах в России в 1990-е годы побеждали неизменно именно антилиберальные партии — правые и левые, что подтолкнуло либеральную верхушку к введению президентской формы правления, способной, по их мнению, проводить либеральные реформы с опорой на

¹ Проханов А.А. Красно-коричневый. СПб.: Амфора, 2004.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

³ Там же.

сильную и даже отчасти авторитарную президентскую власть, поскольку президент Ельцин (1931 – 2007) находился с конца 1980-х годов почти под полным контролем либералов.

В такой ситуации культура и образование стали зоной особого внимания либеральной элиты, где стали стремительно вводиться либеральные эпистемы и парадигмы, создающие на месте советской модели антисоветскую, но одновременно тщательно избегающую и возрождения консервативных течений русской мысли. А поскольку русская мысль до СССР и состояла из правых и левых форм пробуждения русской идентичности, то и в культуре, и в образовании были установлены жесткие западнолиберальные клише, преимущественно постмодернистские. Западный постмодернизм сложился в ходе становления леволиберальной критической тенденции в процессе западноевропейского историала с 60-х годов XX века и ни к советской, ни тем более к русской культуре никакого отношения не имел. Постмодернизм доводил до логического предела тезисы, заложенные в Просвещении, став выражением прямого нигилизма и полного разрушения традиционных ценностей, которые постмодернисты обнаружили даже в самом Модерне¹. Постмодерн стремился преодолеть Модерн не потому, что был не согласен с его принципами, а потому, что обнаружил, что эти принципы не смогли до конца воплотиться в жизнь, а влияние традиционного общества (Премодерна) не смогло быть полностью изжитым. При этом Постмодерн, будучи изначально левым, подверг резкой критике советское общество, и в нем обнаружив продолжение традиционной российской государственности (на этом еще с 1930-х годов настаивали русские троцкисты), что привело их к антисоветской позиции. Постепенно антисоветская составляющая стала в Постмодерне более весомой, нежели капиталистическая, что привело к своего рода левому либерализму — конвергенции экономического капитализма и «культурного марксизма», что и стало в 1990-е годы основной культурной и мировоззренческой матрицей *глобализации*². Именно эту парадигму и заимствовали постсоветские либералы, заложив ее принципы в культуру и образование, а в политико-юридической сфере скопировав конституционные нормы либеральной демократии.

Так, *наступление Бронзового века было сорвано либеральной идеологической и политической элитой в 1990-е годы*. Показательно, что сами либералы довольно быстро осознали полную несовместимость их собственной программы и основного содержания русского Серебряного века. Полнее всего либеральная критика дореволюционной русской культуры и ее основных представителей в насмешливо-пейоративной, но обстоятельной и систематической форме изложена в работе Александра Эткин-да «Хлыст. Секты и революция»³, где основные мировоззренческие линии этого течения описываются как первертное сектантство, экстре-

¹ Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.

² Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

³ Эткинд А. Хлыст (секты, литература и революция).

мистский национализм со значительной долей юдофобии и праворе-
гиозного мракобесия.

Срыв второй попытки: Путин

Вторично в постсоветской истории возможность возврата к Серебряному веку и соответственно начало Бронзового века обозначились с приходом к власти Владимира Путина в условиях начавшегося нового консервативного поворота. В политике России начиная с 2000 года стали проявляться черты возврата к суверенитету и отходу от прямого следования за Западом и глобализацией. Это сопровождалось укреплением вертикали власти и остановкой наметившегося в 90-е годы XX века процесса распада страны. Так, снова обращение к русскому Логосу и к формам выражения русской мысли стали политически и идеологически весьма *вероятными*. Однако и в этот период русский Бронзовый век не состоялся. Можно сделать несколько предположений, почему именно.

Во-первых, Логос Кибелы с его предельным ослаблением субъектности способствовал широкому распространению и глубокому проникновению материализма в русское общество и в русскую культуру. Вера в «реальность», «прогресс», «экономические законы» в сочетании с определенным русским фатализмом и глубочайшее разочарование в либеральных реформах 1990-х привели к пассивности и безразличию, а самым прямым выражением этого стала бездеятельная инерциальная ностальгия по советскому времени. Материализм и ностальгия в сочетании с потребительством и общим нигилизмом, которые по-прежнему усердно насаждались в обществе и культуре либеральной элитой, блокировали пробуждение русской субъектности. Захваченные влечением к возрождению Русского Логоса в 1990-е годы культурные крути и движения, которые и должны были бы стать ядром Бронзового века, так и не смогли сложиться в нечто сильное и цельное, создать по-настоящему великих произведений или дать достойный философский анализ. Субъектность русских читателей оказалась слишком *слабой*, что контрастировало с тем постоянно растущим объемом доступной и чрезвычайно насыщенной смыслами литературы. Мы видели, что русская философия Слова это прежде всего философия Слуха. Но для подлинного *слышания* Логоса необходима большая *сила духа*, глубина, стойкость, мужество и могущество; необходима субъектность.

Намеки на такое пробуждение субъекта в 1990-е годы были, но они оказались несостоятельными. Поэтому когда с приходом Путина формальная гегемония либералов в России была, по меньшей мере, ослаблена, и радикальная агрессивная русофобия перестала быть главной и поддерживаемой политической властью установкой (как это было при Ельцине), русскому субъекту, лишь едва намеченному в 1990-е, просто не хватило сил не только заявить о себе в полный голос, но даже корректно осмыслить то, что было восстановлено, переведено, подчас прямо сказано в 1990-е.

Вторым основанием является сохранение либералов у власти на многих ключевых постах в культуре, образовании и информационной сфере, не говоря уже об экономике, где они продолжали удерживать все ключевые посты. *Путин не отверг либерализм как таковой*, но лишь обязал всех считаться с курсом на восстановление и укрепление суверенитета России. При этом он понимал суверенитет в контексте политики реализма — прежде всего как политико-экономическое и военно-стратегическое положение страны¹. Те либералы, которые принимали правила игры и императив суверенитета, полностью сохранили свое влияние и свои посты и при Путине. Тем самым в культуре, образовании и средствах массовой информации продолжала главенствовать *либеральная идеология*, осознанно и последовательно блокирующая любой намек на возрождение русского начала в системной и развернутой форме. Для постсоветского космополитически настроенного либерала обращение общества и к самодержавно-монархическому Логосу Аполлона, и к насыщенному мистическому дионисийству народной стихии, к софиологии и Царству Земли были равнозначны идеологическому самоубийству. Здесь снова можно вспомнить Бентама, одинаково ненавидимого в предреволюционной России как правыми, так и левыми. Но российские либералы 1990-х и были прямыми наследниками Бентама, утилитаризма и капитализма, причем в сочетании с левوليберальными — уже чисто нигилистическими — культурными предпочтениями в духе Постмодерна. Поэтому и в 2000-е годы правящая российская элита вела ожесточенную, хотя и малозаметную войну с Русским Логосом, всеми силами препятствуя самой возможности Бронзового века, дискредитируя его возможных выразителей и его естественные и исторически обусловленные ценности. Русофобия 1990-х была потеснена Путиным в политике и в военной сфере, но в полной мере сохранилась в культуре, образовании, и особенно в экономике, что блокировало даже возможность поддержки отечественными меценатами патриотических культурных процессов, тогда как на рубеже XIX и XX столетий их помощь в становлении культуры Серебряного века была весьма значительной, а подчас решающей. Фактически против русского Бронзового века российские либералы вели систематическую и последовательную войну. Конечно, сильную субъектность это не смутило и не остановило бы, но с учетом слабости русского субъекта, подвергшегося пыткам, репрессиям и фактическому истреблению в советскую эпоху, что продолжили либералы в 1990-е и 2000-е, такая последовательная культурная политика российской элиты дала свои отрицательные результаты.

Еще одним важным фактором нового откладывания Бронзового века стала сама личность Владимира Путина. Будучи средним советским человеком служилого сословия, он обладал обостренным чувством патриотизма в тех областях, которые затрагивали его профессиональную дея-

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

тельность еще во время работы в КГБ СССР. Придя во власть, он сохранил эти качества, приступив к восстановлению суверенитета российской государственности. Однако в культурном плане он был типичным представителем своей среды, естественным образом впитав позднесоветские влияния (оседающего большевистского кибелизма) и отчасти приняв либеральную идеологию в 1990-е, когда Путин работал заместителем прозападного либерального политика — мэра Санкт-Петербурга Анатолия Собчака (1937 — 2000). Поэтому личность Путина, столь важная в силу органически авторитарных традиций русского общества, продолжающих традиции монархизма и в иных политико-идеологических контекстах, оказалась спасительной для восстановления суверенитета и сохранения территориальной целостности России, поставленной под удар в 1990-е, но никак не способствовала духовному возрождению, в силу отсутствия компетенций и самое главное какого бы то ни было интереса к этой сфере. Путин неоднократно признавал, что понимает политику как технократ и реалист, верящий в осязаемые наглядные результаты и соответственно скептически и с недоверием относящийся к области идей в целом. Если у Путина был, без сомнения, сильный характер в политике и административном управлении, то в духовном смысле его субъектность оставалась такой же, как и у большинства постсоветских русских — то есть довольно *слабой*, застывшей на самой первой стадии пробуждения. Соответственно его отношение к миру идей было естественным образом сформировано советским материализмом и либеральной технократией. При всей его симпатии к Церкви и искреннем патриотизме на уровень Логоса его историческое видение судеб России и ее народа не поднималось.

В силу авторитарной структуры российского общества сама типология личности правителя оказывала решающее влияние на политическую элиту и в целом резонировала с общим состоянием общества, полностью растерянного из-за резкости происходящих с ним перемен, которые оно было не в состоянии ни осмыслить, ни изменить, так как было совершенно к ним не готово и не обладало культурными и интеллектуальными навыками, необходимыми для такого осмысления. Советская догматика была основана на не подлежащей сомнению аксиоме: после социализма — раньше или позже — может наступить только коммунизм, возврат к капитализму ни в каких случаях не предусматривался, поскольку большевизм был основан на законе поступательного развития, прогресса и эволюции, и сама советская власть черпала свою легитимность из будущего, от имени которого она и действовала. Когда в 1991 году эта убежденность была опрокинута, советский Логос лишился своей теоретической основы. Но он успел уже так глубоко укорениться в обществе, что и после его отмены по инерции продолжал оказывать огромное влияние, тем более что культура, образование, наука и сам образ жизни оставались по существу советскими. При этом вместо цельной (хотя и кибелической) доктрины в обществе сохранились лишь ее отдельные составляющие — прежде всего материа-

лизм, но также патернализм, надежда на то, что все вопросы решит государство, и т. д. Во всех случаях слабость субъекта была поддержана остатками советской догматики, подвергавшей внутренний мир язвительному скепсису. Такое инерциальное советское самосознание препятствовало формированию русского субъекта и исторически необходимой основанной на нем культуре Бронзового века. При этом и государственный Логос, и народный Логос, преемствующие кибелические черты советского периода, в 1990-е годы получили новый удар со стороны либеральной элиты, для которой государство и народ не только не представляли собой никакой ценности, но воспринимались как преграда для развития полностью индивидуалистического атомизированного «гражданского общества».

Советская инерция не только сохранилась и при Путине, но под впечатлением от шоковой терапии 1990-х годов, открытой русофобии либералов и провала их реформ в целом, приведших к распаду страны, исчезновению промышленности и введению внешнего управления со стороны глобалистского Запада, она еще усилилась, а Путин просто использовал ее прагматически для укрепления своего курса, поскольку ноスタльгия по СССР сочеталась со своего рода патриотизмом, являвшимся для Путина ключевой опорой его легитимации. О более глубоких уровнях ноологии ни власть, ни общество не задумывались, и в целом все эти факторы сделали наступление русского Бронзового века невозможным и при Путине.

Так была упущена очередная историческая возможность не просто решить вопрос о Русском Логосе, но хотя бы корректно поставить его.

После Путина: великое Решение

Если Бронзовый век не начался в России Путина, он может состояться *после Путина*. С точки зрения русского историала, как мы показали во втором томе трилогии Русского Логоса¹, Путин создал предпосылки для исторического Решения, которое русский Дазайн может вынести перед лицом финального поворота событий в общечеловеческом масштабе. Это Решение сводится к проблеме выбора режима экзистирования — экзистировать аутентично или неаутентично. В предельном случае экзистировать неаутентично означает полностью передать инициативу воли и мышления внешней инстанции, которую Хайдеггер описывал как фигуру *das Man*, сумму отчужденного существования и которая по мере совершенствования техники все более ясно проступает в форме Искусственного Интеллекта². По своей природе Искусственный Интеллект не может быть русским (Русским Логосом), и согласие с ним означало бы не просто отказ от Русского Логоса, но отказ от самой возможности в дальнейшем сохранять идентичность народа и суверенитет государства. В ходе либерального

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

² Именно это открыто провозглашают современные постгуманисты, спекулятивные реалисты, объектно ориентированные онтологи и акселерационисты.

периода 1990-х годов это Решение — в пользу неаутентичного экзистирования — фактически было безоговорочно *принято* правящей либеральной элитой (без учета позиции народа, как нечто само собой разумеющееся), но благодаря Путину это было не отвергнуто, но *проблематизировано*, и как минимум лишено той фатальности, с какой глобализацию представляли либералы 1990-х. На сей раз после Путина и именно благодаря Путину выбирать *будет общество в целом*, и в этом и состоит смысл самого ближайшего русского будущего. Даже если народ, общество, а значит, сам русский Дазайн не осознает, что он сделает, его выбор все равно будет решающим и необратимым. Он не сможет уклониться от Решения, так как отказ от Решения быть аутентично будет означать *Решение быть неаутентично*. При этом в силу глобальности основополагающих процессов, развертывающихся в сфере технологий, на сей раз такое Решение нельзя будет пересмотреть, поскольку выбор неаутентичного режима существования в данных условиях будет означать отказ не просто от аутентичного экзистирования, но *от самого Дазайна*, который будет упразднен в пользу самой радикальной и необратимой формы Das Man'a — Искусственного Интеллекта. Соответственно, в таком случае Бронзового века русской культуры не будет, поскольку не будет этой культуры вообще.

В самом описании Гесиода Бронзовый век — это век героев, которые устанавливают свою истину *не благодаря, а вопреки*, бросая вызов не только хтоническим могуществам, но в некоторых случаях и воле богов, балансируя на грани с титанизмом. Но само бытие героя всегда сущностно *проблематично*. Век героев — Бронзовый век — есть *возможность, но не необходимость*. Не будет героев, не будет и века героев — Бронзового века. Если русские не пробудят своей субъектности в полном объеме, предшествующая подготовка кибелического правления окончательно упразднит эту субъектность — отныне даже как возможность. Созданный слабеющим траектом нозмический субъект в виде «материи», «внешнего мира», «реальности», а в последнее время в форме «денег», «виртуальности» и «высоких технологий», окончательно поглотит структуру *русско-го имажинэра*, превратив население в инструмент постгуманистических стратегий, подчиненных на сей раз полностью отчужденной воле.

Но Решение может быть и другим. После Путина народ может выбрать аутентичное существование, что значит выбрать Selbst своего Дазайна, себя как *самого себя*, то есть *свою* идентичность, а следовательно, и свой Логос — как Русский Логос. В этом случае русский субъект проснется к своей субъектности, к своему внутреннему измерению, а следовательно, вся проблематика, описанная нами в данной трилогии, станет предельно актуальной. По сути, решимость русского народа и русского государства быть, которая может проявиться (но может и не проявиться) после Путина, заново поставит вопрос о Русском Логосе во главе угла. Именно о Русском Логосе, а не об инструментальных технических вещах, относящихся к области реализма, практической геополитики, политики, экономики и соци-

альной сферы. *Без постановки вопроса о Русском Логосе Решение не будет и не может быть принято, так как это Решение касается именно его.*

Это напрямую затрагивает возможность наступления Бронзового века. Бронзовый век как эпоха русской культуры возникнет из проблематики Русского Логоса, точно так же как Золотой и Серебряный века. Он станет семантическим продолжением предшествующих культурных эпох, между которыми лежит обрыв, связанный со столетием доминации Логоса Кибелы. Этот момент русской Ноомахии, когда Логос Кибелы (в лице западников, большевиков, либералов и реалистов-прагматиков) нанес сокрушительный удар по Логосу Аполлона (русское православие, монархическая государственность) и по Логосу Диониса (русский народ как крестьянство) *все еще глится*. Бронзовый век будет заключаться, однако, не в том, чтобы автоматически нанести ответный удар по власти Кибелы и восстановить другие структуры русской идентичности, что было бы слишком механистично. Бронзовый век, если будет принято Решение быть, станет *новой проблематизацией Ноомахии*, в которой снова будет поставлена под вопрос вся история России, начиная с ее истоков, и с учетом этого анализа и будет сделан выбор. Здесь совершенно не обязательно русский субъект выберет Аполлона и Диониса или их альянс. Теоретически русский субъект может выбрать и Логос Кибелы. Но в контексте Бронзового века он сделает это осознанно и свободно, неся за свой выбор всю полноту метафизической ответственности. Русские исчерпали исторический ресурс принимать одно за другое, эвфемизировать чудовищные аспекты бытия и своего личного участия в этой чудовищности; русские исчерпали возможность делать вид, что все происходит само собой без их участия. В контексте Решения они должны будут открыто и осознанно столкнуться с ясной и однозначной проблематикой Ноомахии. В этом и состоит героический — а значит, рискованный и проблематичный — характер Бронзового века.

Бронзовый век и три Логоса

Бронзовый век должен учитывать все три Логоса, проявившие себя в русском историале и отражающие различные аспекты и слои русской идентичности. Для этого сегодня существуют все необходимые условия: наследие русской древней истории, огромная работа по финальному и синтетическому толкованию русского начала, Золотого и Серебряного веков, а также исчерпывающий философский, религиоведческий, социологический и антропологический аппарат, сложившийся в культурах Запада и Востока — все это доступно всем русским людям, а отсутствие жесткой идеологической цензуры (несмотря на всю сохраняющуюся доминацию либералов в научной, образовательной, культурной и информационной сферах) позволяет каждому выбрать и составить из этого объема соответствующую систематизированную картину. Мы уже говорили, что интеллектуальный подвиг русской эмиграции — и прежде всего ее монархической и православной части — привел к объемному

теоретическому воссозданию грандиозного здания русской самодержавной и православной традиции с особым акцентом на эсхатологическом моменте. Это составляет основу Филадельфийского Логоса, переданного — прежде всего в ходе объединения Московской патриархии с Зарубежной Церковью — в полной мере русскому обществу. По ту сторону полемик и расколов, которые почти полностью утратили свое значение в настоящем, грандиозная картина русского византизма, полноценно возрожденного осмысленного восточно-христианского богословия, глубочайшей монашеской традиции мистического исихазма, эсхатологической остроты в сочетании с яркой герменевтикой монархизма и онтологии Империи, полностью транслирована русским зарубежьем мыслителям русского Бронзового века как наследие солнечного Логоса Аполлона. Это — завет княжеского субъекта, возводимого к высшим горизонтам монашеского умного делания и пределам созерцания Нетварного Света.

Монашеский исихазм и православно-монархическое мировоззрение с необходимостью будут важнейшей составляющей культуры Бронзового века, так как они отражают принципиальную сторону русской идентичности, преобладавшей на всем протяжении русской истории, являясь вплоть до последних веков основой государственной идеологии — наиболее полным выражением русской аристократической мысли.

Еще более важным элементом Бронзового века призваны стать структуры Логоса Диониса. Как мы видели, они составляют основу идентичности русского народа, начиная с XIX века постепенно поднимаются на поверхность и занимают все больше места в русской культуре в целом. Здесь мы видим колоссальный масштаб русской мечты о Царстве Земли, которая вдохновляла многие поколения русских крестьян, сочетая в себе экзистенциальные корни крестьянского сакрального быта, ожидание момента вселенской Свадьбы, жажду эпоптеии (ἐποπτεῖα) — великого созерцания, венчающего собой мистирию истории, создание священного крестьянского мира, основанного на справедливости, братстве и любви, вечного возвращения священного Предка.

Логос Диониса нашел свое выражение у некоторых славянофилов (прежде всего у К. Аксакова или в утопии Чаянова), но наиболее совершенной его формой стала софиология — Соловьева, Флоренского, Булгакова. При этом мысль отца Павла Флоренского в этом ряду особенно важна, так как несет в себе еще не раскрытый в должной мере колоссальный потенциал *русского традиционализма*. Мысль о Софии, которая стала началом русской религиозной философии, и которая является фактически ее синонимом, безусловно, должна стать *главной темой* Бронзового века. Более того, именно рост интереса к Софии и софиологической проблематике в общероссийском масштабе, включая понимание его фундаментального значения *государством*, может стать признаком решающего поворота. Без тотального и спонтанно-органического возрождения *воли к Софии* Бронзового века не будет. Именно София и софиология должны самым естествен-

ным образом стать центральной осью семантики Бронзового века, являясь самой глубокой и важной стороной — сердцевиной — Царства Земли.

Самое сложное и непредсказуемое измерение Бронзового века это осмысление *Логоса Кибелы*, что включает в себя не только определение отношения к Западу, что являлось важнейшей проблемой русской идентичности в последние века, и шире, к проблеме Модерна, но и отношения к советскому периоду русского историаала. Хотя Логос Кибелы через западнические реформы русских царей-реформаторов (Антихристов) и особенно через приход большевиков (а позднее в 1990-е российских либералов) был принесен в русское общество *извне*, находясь в полном диссонансе с доминирующими в русской идентичности Логосом Аполлона (государство, Церковь) и Логосом Диониса (народ, крестьянство), в самой структуре русского начала у него имелась *глубоко скрытая основа*, уходящая корнями в доиндоевропейский матриархат и проявившийся в русском сектантстве (прежде всего скопчестве) и гипохтонических и откровенно демонических мотивах русской народной культуры. Бронзовый век должен будет решить самую сложную проблему Ноомахии: *проблему Логоса Кибелы*. Ее решение в солнечном режиме диурна (эсхатологическом православно-монархическом мировоззрении) очевидно, чего никак нельзя сказать о народном Логосе Диониса и контексте софиологии, где, как мы видели, постоянно встречается образ падшей Софии и многообразные гностические и парадоксальные коннотации, сопряженные с «демонической культурой». В контексте Диониса гештальт Кибелы представляется менее однозначным и более антиномичным. Здесь понадобится вся изысканность антиномистского метода Павла Флоренского, вся русская способность к тонкому постижению парадоксов, неожиданных и трудных поворотов бытия.

И наконец, нельзя заведомо быть уверенными, что Бронзовый век не даст какого-то *нового видения Логоса Кибелы*, которое заранее просто невозможно предположить. То, что мы знаем в качестве примеров приблизительных интуиций относительно *истины Кибелы* у русских гениев — у Федора Сологуба, Андрея Платонова, Даниила Андреева, Юрия Мамлеева (Евгения Головина и других представителей Южинского кружка) — позволяет предполагать и в этом направлении колоссальные захватывающие горизонты смыслов. При этом следует учитывать, что особенность самого Логоса Кибелы состоит в том, чтобы сообщать о себе почти исключительно ложь или облекать нечто важное и содержательное относительно себя в совершенно неадекватные формы.

Но все это станет основной заботой русского общества только в том случае, если русские сохранятся как народ, и это напрямую связано с самим наступлением (или ненаступлением) Бронзового века, что, в свою очередь, зависит от Решения. Искусственный Интеллект, безусловно, таких проблем ставить не будет.

Библиография

Тома Ноомахии

- Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Океания. Вызов Воды. М.: Академический проект, 2018.

Другие книги автора

- Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
- Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.
- Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Евразийская миссия. М.: Международное Евразийское движение, 2005.
- Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
- Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.

- Дугин А.Г. *Радикальный Субъект и его дубль*. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г. *Этносоциология*. М.: Академический проект, 2012.
- Дугин А.Г. *Абсолютная Родина*. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г. *Археомодерн*. М.: Евразийское движение, 2011.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. *Возможность русской философии*. М.: Академический проект, 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. Мартин Хайдеггер. *Философия другого Начала*. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. *Международные отношения (парадигмы, теории, социология)*. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. *Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества*. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. *Социология воображения. Введение в структурную социологию*. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. *Теория многополярного мира*. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. *Философия традиционализма*. М.: Арктогея-центр, 2002.
- Дугин А.Г. *Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию*. М.: Академический проект, 2014.
- Аввакум. *Житие*. Ленинград: Северо-западное книжное издательство, 1990.
- Августин. *Творения: В 4 т.* Санкт-Петербург; Киев: Алетейя, УЦИММ-пресс, 1998.
- Авенариус Р. *Философия, как мышление о мире, согласно принципу наименьшей меры силы. Прологомены к критике чистого опыта*. СПб.: Образование, 1913.
- Агурский М. *Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопросы литературы*. 1991. № 8.
- Агурский М. *Идеология национал-большевизма*. М.: Алгоритм, 2003.
- Азария (*Копыстянский З.*) *Книга о вере единой истинной православной*. М.: Типография В.П. Рябушинского, 1912.
- Аксаков И.С. *Наше знамя — русская народность*. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
- Аксаков К.С. *Государство и народ*. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Алексеев Н.Н. *Русский народ и Государство*. М.: Аграф, 1998.
- Андреев Д. *Сочинения: В 4 т.* М.: Московский рабочий; Урания, 1993 — 1997.
- Андреев Л.Н. *Собрание сочинений: В 6 т.* М.: Художественная литература, 1990 — 1996.
- Антонович В.Б. *Колдовство. Документы — процессы — исследование*. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1877.
- Аристотель. *Сочинения: В 4 т.* М.: Мысль, 1976 — 1983.
- Архимандрит Иоанн Крестянин. *Проповеди. Избранное*. М.: Летопись 2013.
- Архимандрит Кирион (Ониани). *Юродивый Гавриил (Ургебадзе), преподобноисповедник*. М.: Сретенский монастырь, 2015.
- Архимандрит Тихон (Шевкунов). *«Несвятые святые» и другие рассказы*. М.: Издательство Сретенского монастыря; ОЛМА Медиа Групп, 2011.
- Афанасьев А.Н. *Боги — суть предки наши*. М.: РИПОЛ классик, 2009.
- Афанасьев А.Н. *Народные русские сказки: В 5 т.* М.: Терра — Книжный клуб, 2008.
- Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения*. М.: Современный писатель, 1995.
- Ахматова А.А. *Сочинения: В 2 т.* М.: Правда, 1990.
- Бакунин М.А. *Собрание сочинений и писем. 1828 — 1876*. М.: Издательство Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934 — 1935.
- Батюшков К.Н. *Сочинения: В 2 т.* М.: Художественная литература, 1989.
- Башляр Г. *Вода и грезы*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
- Башляр Г. *Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999.
- Башляр Г. *Земля и грезы о покое*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2001.

- Белинский В.Г. Собрание сочинений: В 9 т. М.: Художественная литература, 1976 — 1982.
- Белый А. Серебряный голубь. М.: Азбука, 2014.
- Белый А. Собрание сочинений: В 8 т. М.: Республика; Культурная революция, 1994 — 2012.
- Белый А. Стихотворения и поэмы. СПб.; М.: Академический проект; Прогресс-Плеяда, 2006.
- Беляев И.Д. Крестьяне на Руси. Исследование о постепенном изменении значения крестьян в русском обществе. М.: Лань, 2013.
- Беляев И.Д. Рассказы из русской истории: В 4 кн. М.: Университетская типография, 1861 — 1872.
- Беляев И.Д. Судьбы земщины и выборного начала на Руси. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1906.
- Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. СПб.: Амфора, 2008.
- Бёме Я. О Трех Божественных Принципах. Киев: ИП Береза, 2012.
- Бёме Я. Теософия. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. СПб.: Амфора, 1994.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.
- Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.
- Бенуа А. de. Против либерализма. К Четвертой Политической Теории. СПб.: Амфора, 2009.
- Берберова Н.Н. Курсив мой: Автобиография. М.: Согласие, 1999.
- Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
- Бердяев Н.А. Мутные лики. М.: Канон, 2004.
- Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008.
- Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
- Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
- Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, 1994.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 — 12. М.; СПб.: Наука, 1997 — 2004.
- Блейк У. Песни Невинности и Опыта. СПб.: Азбука, 2000.
- Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М.: Наука, 1997 — 2010.
- Богданов А.А. Тектология — Всеобщая организационная наука: В 2 кн. М.: Экономика, 1989.
- Богданов А.А. Эмпириомонизм. М.: Республика, 2003.
- Богданов А. Праздник бессмертия. СПб.: Издательская группа «Ленинград»; «Команда А», 2014.
- Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Рипол-классик, 2015.
- Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения: В 3 т. М.: Издательство АН СССР, 1959 — 1963.
- Брентано Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996.
- Брим В.А. Сочинения. Волгоград: Издательство ВГИПК, 2007.
- Бромберг Я. Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002.
- Брюсов В.Я. Собрание сочинений: В 7 т. М.: Художественная литература, 1973 — 1975.
- Булгаков М. Мастер и Маргарита. М.: Азбука, 2015.
- Булгаков М. Собрание сочинений: В 8 т. М.: АСТ, 2011.
- Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2000.
- Булгаков С.Н. Малая трилогия. М.: Общедоступный православный университет, 2008.
- Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2006.
- Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Свет не вечерний. Москва; Санкт-Петербург: Искусство; Инапресс, 1999.
- Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Москва; Санкт-Петербург: Искусство; Инапресс, 1999.
- Булгаков С.Н. Утешитель. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2003.
- Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Бурлюк Д.Д. Галладии «бенуа» и Новое Русское Национальное Искусство (Разговор г. Бурлюка, г. Бенуа и г. Репина об искусстве). СПб.: Книгопечатня Шмидт, 1913.
- Былины. М.: Советский писатель, 1986.

- Вебер М. Аграрная история древнего мира. М.: Кучково поле, 2001.
- Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.
- Вейнинггер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. М.: Академический проект, 2012.
- Веневитинов Д. В. Полное собрание сочинений. СПб.: Типография О. И. Бакста, 1862.
- Вернадский В. И. Собрание сочинений: В 24 т. М.: Наука, 2013.
- Вернадский Г. В. Монголы и Русь. Москва; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 1997.
- Вернадский Г. В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2008.
- Вернадский Г. В. Русская историография. М.: Аграф, 2000.
- Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017.
- Высоцкий Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей Божиих». М.: Синодальная типография, 1917.
- Гастев А. Поэзия рабочего удара. Петроград: Государственная типография. 1918. № 1.
- Где нет параллелей и нет полюсов. Памяти Евгения Головина. М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Гегель. Сочинения: В 14 т. Москва; Ленинград: Издательство социально-экономической литературы, 1929 – 1959.
- Гегель. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
- Гельдерлин Ф. Стихотворения. М.: Летний сад, 2015.
- Генон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005.
- Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. М.: Беловодье, 2012.
- Генон Р. Заблуждения спиритов. Белгород: Тотенбург, 2017.
- Генон Р. Заметки об инициации. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.
- Генон Р. Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.
- Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2013.
- Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2011.
- Генон Р. Царь Мира. Прогресс-Традиция, 2008.
- Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье, 2004.
- Гернот В. Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М.: Наука, 1992.
- Герцен А. И. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1985 – 1986.
- Гиппиус З. Н. Собрание сочинений: В 15 т. М.: Русская книга, 2001 – 2012.
- Гоббс Т. Левиафан. М.: Юрист, 2001.
- Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: В 14 т. М.: Издательство Академии наук СССР, 1937 – 1952.
- Головин Е. Серебряная рапсодия. Впечатления о русской поэзии начала XX века. М.: Эннеагон-пресс, 2008.
- Головин Е. В. Весёлая наука: протоколы совещаний. М.: Эннеагон-пресс, 2006.
- Головин Е. В. Парагон. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 44 – 45.
- Головин Е. В. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-Центр, 2003.
- Голубиная книга. Русские народные духовные стихи. XI – XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991.
- Гомер. Илиада. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949.
- Гомер. Одиссея. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.
- Горький М. Полное собрание сочинений: В 30 т. М.: Художественная литература, 1949 – 1956.
- Громов М. Н. Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010.
- Гумилев Н. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 1. М.: Воскресенье, 1998 – 2005.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: ДИК, 1999.
- Гуссерль Э. Собрание сочинений. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Мир, 2008.
- Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование: В 2 т. СПб.: Издательство М. Е. Комарова, 1885 – 1889.

- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011.
- Данилов К. Древние российские стихотворения. СПб.: Тропа Троянова, 2000.
- Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Правда, 1982.
- Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989.
- Державин Г.Р. Сочинения: В 9 т. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1876.
- Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
- Дестют де Траси А. Основы идеологии. Часть первая: Идеология в собственном смысле слова. М.: Альма Матер, Академический проект, 2013.
- Джемаль Г. Ориентация Север. М.: Традиция, 2019.
- Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1 — 4. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000 — 2001.
- Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002.
- Добролюбие: В 5 т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1992 — 1993.
- Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. М.: Алетейя, 2002.
- Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Ленинград: Наука, 1988 — 1996.
- Древнерусские ареопагитики. М.: Кругъ, 2002.
- Духовная литература староверов Востока России XVIII — XX веков. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.
- Духовные стихи. Верещагино: Паломник, 2009.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976.
- Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. М.: Евразия, 2001.
- Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018.
- Епископ Андрей (Ухтомский). Труды. СПб.: Свое издательство, 2013.
- Есенин С.А. Полное собрание сочинений. М.: Альфа-книга, 2010.
- Жиран Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- Жуковский В.А. Собрание сочинений: В 4 т. Москва; Ленинград: Государственное издательство художественной литературы, 1959.
- Загоскин М.Н. Собрание сочинений: В 12 т. СПб.: М.: Издание товарищества М.О. Вольф, 1901.
- Заламбани М. Литература факта. От авангарда к соцреализму. СПб.: Академический проект, 2006.
- Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995.
- Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей: В 2 т. М.: Ладомир, 1995.
- Зелинский Ф.Ф. История античных религий. Т. I — III. СПб.: Издательский проект «Квадривиум»; Алетейя, 2014.
- Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. М.: Церковь, 1995.
- Зизаний С. Кириллова книга. М.: Печатный двор, 1644.
- Зомбарт В. Собрание сочинений: В 3 т. СПб.: Владимир Даль, 2005 — 2008.
- Иван Грозный. Государь. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
- Иванов В. Дионис и прадионисийство. М.: Алетейя, 1994.
- Иванов В.С. Собрание сочинений: В 8 т. М.: Художественная литература, 1975.
- Иванов Вяч.Вс. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы: сравнительно-типологические очерки. М.: Наука, 1965.
- Иванов Вяч.Вс. От буквы и слога к иероглифу: системы письма в пространстве и времени. М.: Языки славянской культуры, 2013.
- Иванов Вяч.Вс. Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков. Т. 1. Индоевропейские корни в хеттском языке. М.: ЯСК-Знак, 2007.
- Иванов Вяч.Вс., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 т. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 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.

- Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.
- Иванов Вяч. И. Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971 — 1987.
- Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.
- Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
- Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: Т. 1 — 2. М.: ООО «Парогъ», 1993.
- Ильин И.А. Наши задачи. М.: Айрис-пресс, 2008.
- Ильин И.А. О грядущей России. М.: Военное издательство, 1993.
- Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Даръ, 2015.
- Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 5. М.: Русская книга, 1995.
- Иоанн Дамаскин. Творения. Источник знания. М.: Индрик, 2002.
- Иоанн Кронштадтский. Творения: В 27 т. М.: Булат, 2017.
- Иоанн Кронштадтский. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. СПб.: Лештуковская Паровая скоропечатня П.О. Яблонского, 1900.
- Иосиф Волоцкий. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Казань: Типография Государственного университета, 1896.
- Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. М.: Чоро, 1994.
- Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. СПб.: Военная типография Главного штаба Его Императорского Величества, 1816 — 1817.
- Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. М.: АСТ, 2012.
- Карпов П. Пламень. СПб.: Продолжение жизни, 2004.
- Карсавин А.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992.
- Карсавин А.П. Философия истории. СПб.: Комплект, 1993.
- Карсавин А.П. О началах. СПб.: Ymca-Press, 1994.
- Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках: В 4 ч. Лондон: Trubner & Co, 1860 — 1862.
- Кенз Ф. Избранные экономические произведения. М.: Соцэкгиз, 1960.
- Кереньи К. Дионис. Проброиз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000.
- Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Киреевский И.С. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007.
- Киреевский П.В. Песни. Вып. 1 — 4. М.: Типография Александра Семена, 1860 — 1862.
- Клюев Н.А. Словесное древо. Проза. СПб.: Росток, 2003.
- Клюев Н. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1999.
- Жожев А.В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 2. Добро и зло. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 3. Бытие и быт. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 4. Мудрость слова. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011.
- Колесов В.В. Русская ментальность в языке и тексте. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.
- Колесов В.В. Слово и дело. Из истории русских слов. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.
- Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Музей Гараж; Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Кондратьев Н.Д. Избранные сочинения. М.: Экономика, 1993.
- Кондратьев Н.Д. Особое мнение. М.: Наука, 1993.
- Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). Ростов-на-Дону: Феникс, 2003.

- Конт О. Общий обзор позитивизма. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
- Копыстянский З. Палинодия, или Книга Обороны // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб.: Типография А. Траншея, 1878.
- Крученых А. Кручёныхада. М.: Гилея, 1993.
- Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1979 — 1980.
- Кулиану Й.П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017.
- Лавров П.Л. Философия и социология: В 2 т. М.: Мысль, 1965.
- Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
- Леви-Стросс К. Мифологии: В 4 т. М.; СПб.: Университетская книга, 1999 — 2000.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001.
- Лейбниц Г.В. Труды по философии науки. М.: Либроком, 2010.
- Ленин В.И. Полное собрание сочинений: В 55 т. Т. 17. М.: Политиздат, 1968.
- Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: В 2 т. М.: Типография И.Н. Кушнерев и К., 1885 — 1886.
- Лермонтов М.Ю. Собрание сочинений: В 4 т. СПб.: Издательство Пушкинского дома, 2014.
- Лешков В.Н. Русский народ и государство. История русского общественного права до XVIII века. М.: Университетская типография, 1858.
- Лигин В. Собрание сочинений: В 3 т. М.: Художественная литература, 1973.
- Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985 — 1988.
- Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений: В 11 т. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950 — 1983.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Львов Н.А. Опыт о русских древностях в Москве. Драматургия; Поэзия; Искусствоведческие труды и переводы. М.: Русский импульс, 2009.
- Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010.
- Махаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские ареопагитики: исследования и тексты. М.: Круг, 2002.
- Макиавелли Н. Государь. М.: Эксмо-Пресс, 2015.
- Макиавелли Н. Избранные произведения. М.: Художественная литература, 1982.
- Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильворг, 1903.
- Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996.
- Мамлеев Ю.В. Голос из ничто. М.: Московский рабочий, 1991.
- Мамлеев Ю.В. Избранное. М.: Терра, 1993.
- Мамлеев Ю.В. Крылья ужаса. Романы. М.: АСТ; Зебра Е, 2008.
- Мамлеев Ю.В. Россия Вечная. М.: Традиция, 2017.
- Мамлеев Ю.В. Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. М.: Эннеагон, 2006.
- Мамлеев Ю.В. Шатуны. М.: Терра, 1996.
- Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1957.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1974.
- Мах Э. Механика. Историко-критический очерк ее развития. Ижевск: Ижевская республиканская типография, 2000.
- Маяковский В. Полное собрание сочинений: В 13 т. М.: Художественная литература, 1955 — 1961.
- Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016.
- Мёллер ван ден Брук А. Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.
- Мельников-Печерский П.И. Собрание сочинений. Т. 6. СПб.: Издание товарищества А.Ф. Маркс, 1909.
- Мережковский Д. Исус Неизвестный. М.: Республика, 1996.
- Мережковский Д. Смерть богов. Юлиан Отступник. М.: Художественная литература, 1993.

- Мережковский Д. Тайна Запада: Атлантида — Европа. М.: Русская книга, 1992.
- Мережковский Д. С. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Правда, 1990.
- Мережковский Д. С. Грядущий хам. СПб.: М. В. Пирожков, 1906.
- Мережковский Д. С. Стихотворения и поэмы. СПб.: Академический проект, 2000.
- Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998.
- Митр. Антоний (Храповицкий). Собрание сочинений: В 2 т. М.: Дарь, 2007.
- Михайловский Н. К. Сочинения: В 6 т. СПб.: Типография Н. Н. Клобукова, 1897 — 1906.
- Молер А. Консервативная революция в Германии 1918 — 1932 гг. Белгород: Тотенбург, 2017.
- Монтескье Ш. Л. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1955.
- Морган Л. Г. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Ленинград: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1935.
- Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996.
- На Путях: Утверждение евразийцев. Берлин: Геликон, 1922.
- Нарежный В. Т. Избранное. М.: Советская Россия, 1983.
- Некрасов Н. А. Сочинения: В 3 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959.
- Нерваль Ж. де. Дочери огня. Новеллы, стихотворения. Ленинград: Художественная литература, 1985.
- Нечкина М. В. Движение декабристов: В 2 т. М.: Наука, 1955.
- Николаев Ю. В поисках за Божеством. СПб.: Типография Т-ва А. С. Суворина — «Новое Время», 1913.
- Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. М.: Культурная революция, 2005 — 2011.
- Новалис. Генрих фон Офтердинген. М.: Ладомир; Наука, 2003.
- Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М.: Наука, 1989.
- О. Виктор Кузнецов. Духовник. Архимандрит Кирилл (Павлов). Ярославль: Свет Православия, 2013.
- Огарёв Н. П. Избранные произведения: В 2 т. М.: Гослитиздат, 1956.
- Одоевский В. Ф. Русские ночи. Ленинград: Наука, 1975.
- Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2007.
- Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.
- Памятники старообрядческой письменности. СПб.: РХГИ, 1998.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М.: Наука, 1993.
- Петрухин В. Я. Древняя Русь, IX в. — 1263 г. М.: АСТ, 2005.
- Печерин В. С. Замогильные записки. М.: Кооперативное издательство «Мир», 1932.
- Пильняк Б. А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Терра, 2003 — 2004.
- Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990 — 1994.
- Платонов А. П. Сочинения: В 8 т. М.: Время, 2009 — 2011.
- Плотин. Эннеады: В 7 т. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004 — 2005.
- Погодин М. П. Сочинения: В 5 т. М.: Синодальная типография, 1872 — 1876.
- Поплер К. Открытое общество и его враги. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
- Пришвин М. М. Собрание сочинений: В 8 т. М.: Художественная литература, 1982 — 1986.
- Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Мирь, 2006.
- Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси: Мецниереба, 1972.
- Прокл. Платоновская теология. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.
- Пропл В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
- Протопоп Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. М.: Терра-Книжный клуб, 2001.
- Проханов А. А. Красно-коричневый. СПб.: Амфора, 2004.
- Прудон Ж. Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти; Бедность как экономический принцип; Порнократия, или Женщины в настоящее время. М.: Республика, 1998.
- Прыжов И. Г. Ницше и юродивые на Руси. СПб.: Авалонъ; Азбука-Классика, 2008.
- Пустозерский сборник. Ленинград: Наука, 1975.
- Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. Ленинград: Наука, 1959 — 1962.

- Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. М.: Детская литература, 1970.
- Райан В. Ф. Баян в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Розанов В. В. Собрание сочинений: В 30 т. М.; СПб.: Республика; Росток, 1994 — 1999.
- Российское законодательство X — XX веков: В 9 т. Т. 1. М.: Юридическая литература, 1984.
- Русские сказки в ранних записках и публикациях (XVI — XVIII века). Ленинград: Наука, 1971.
- Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998.
- Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв. Происхождение Руси и становление ее государственности. М.: Академический проект, 2013.
- Рыбаков Б. А. Пётр Бориславич. Поиск автора «Слово о полку Игореве». М.: Молодая гвардия, 1991.
- Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Академический проект, 2013.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Академический проект; Культура, 2015.
- Рыбников П. Н. Песни. Народные былины. Старинные и побывальщины. М.: Типография А. Семена, 1861 — 1862.
- Савинков Б. Избранное. Ленинград: Художественная литература, 1990.
- Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.
- Савицкий П. Н. О задачах кочевниковедения: (почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?). Прага: Евразийское книгоиздательство, 1928.
- Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: В 20 т. М.: Художественная литература, 1965 — 1977.
- Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. СПб.: Гуттенбергова типография, 1836 — 1837.
- Сахаров И. П. Сказания русского народа. Ч. 1. СПб.: Издание А. С. Суворина, 1885.
- Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М.: Канон, 1996.
- Сведенборг Э. Тайны небесные. М.: АСТ, 2007.
- Сведенборг Э. Мудрость Ангельская о Божественной Любви и Божественной Мудрости. М.: АСТ, 1999.
- Святитель Игнатий (Брянчанинов). Собрание творений: В 7 т. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2017.
- Святитель Феофан Затворник. Внутренняя жизнь. М.: Отчий дом, 2012.
- Святитель Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. М.: Отчий дом, 2010.
- Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. М.: Сибирская Благовонница, 2012.
- Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009.
- Священномученик Иосиф, митрополит Петроградский. Жизнеописание и труды. М.: Братонез, 2011.
- Селищев А. М. Труды по русскому языку. Т. 1. Социоллингвистика. М.: Языки славянской культуры, 2003.
- Серафим (Роуз). Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. М.: Сретенский монастырь, 2018.
- Серафим (Роуз). Американский просветитель русского народа. М.: Никея, 2010.
- Серафим (Роуз). Как сегодня быть православным. Калуга: Духовный Щит, 2013.
- Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. М.: Паломник, 2005.
- Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV — XVI вв.). М.: Индрик, 1998.
- Смена вех. Прага: Типография Политика, 1921.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007.
- Соловьев В. С. Магомет, его жизнь и религиозное учение. М.: Директ-Медиа, 2012.
- Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М.: Путь, 1911.
- Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 2 т. М.: Правда, 1989.
- Соловьев В. С. София. Начала всемирного учения. М.: Директ-Медиа, 2012.
- Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ленинград: Советский писатель, 1974.
- Сологуб Ф. К. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ИПК «Интелвак», 2001 — 2003.
- Солоневич И. А. Россия в концлагере. Минск: Современная школа, 2011.
- Солоневич И. А. Народная монархия. М.: Институт Русской Цивилизации, 2010.
- Соссюр Фердинанд де. Курс общей лингвистики. М.: Едиториал УРСС, 2004.

- Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006.
- Софроний (Сахаров). Старец Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2015.
- Сперанский М. Из истории отреченных книг. Аристотелевы врата, или Тайная тайных. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1908.
- Спиноза Б. Сочинения: В 2 т. СПб.: Наука, 1999.
- Старец протоиерей Николай Гурьянов: Жизнеописание. Воспоминания. Письма. СПб.: Контраст, 2014.
- Стоглав. СПб.: Воскресенье, 1997.
- Татищев В.Н. История Российская: В 3 т. М.: АСТ, 2005 – 2009.
- Теннис Ф. Общество и общество. Основные понятия чистой социологии. М.; СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2002.
- Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: РОССПЭН, 2010.
- Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: ФИВ, 2012.
- Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М.: ГУП «Облиздат»; ТОО «Алир», 1999.
- Ткачев П.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1975 – 1976.
- Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 91 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1935 – 1964.
- Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике: В 4 т. Т. 4. Кн. 1 – 2. М.: Языки славянских культур; Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1, 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева: В 2 т. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1913.
- Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Издательская группа Прогресс; Универс, 1995.
- Трубецкой Н.С. Основы фонологии. Логическая классификация смысловых различительных оппозиций. М.: Аспект-Пресс, 2000.
- Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.
- Тургенев И.С. Собрание сочинений: В 12 т. М.: Художественная литература, 1953 – 1958.
- Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
- Уваров С.С. Православие. Самодержавие. Народность. М.: ЭКСМО, 2016.
- Успенский Ф.И. История Византийской империи VI – IX. М.: Мысль, 1996.
- Устрялов Н. Национал-большевизм. Под знаком революции. М.: Цюлковский, 2017.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1986 – 1987.
- Федин К.А. Собрание сочинений: В 12 т. М.: Художественная литература, 1982 – 1986.
- Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995 – 2004.
- Федотов Г.П. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс; Гнозис, 1991.
- Философов Д.В. Загадки русской культуры. М.: НПО «Интелвак», 2004.
- Фирдоуси А. Шахнаме. М.: Художественная литература, 1972.
- Фихте И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993.
- Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Лазурь, 1991.
- Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994 – 1998.
- Флоровский Г. Византийские Отцы V – VIII вв. М.: Паломник, 1992.
- Флоровский Г. Восточные Отцы IV века. М.: Паломник, 1992.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Наука, 1979.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989.
- Фулканели. Тайна соборов и эзотерическое толкование герметических символов Великого Делания. М.: Энигма, 2008.
- Фулканели. Философские обители. М.: Энигма, 2003.
- Хара-Даван Э. Русь монгольская: Чингис-хан и монголосфера. М.: Аграф, 2002.
- Хлебников В. Собрание сочинений: В 3 т. СПб.: Академический проект, 2001.
- Хлебников В. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ИМЛИ РАН Наследие, 2000 – 2007.
- Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994.
- Хрестоматия по древней русской литературе XI – XVII веков. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1952.

- Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т. М.: Эллис Лак, 1994 — 1997.
- Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: ИДЛИ; Сфера, 2004.
- Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М.: Наука, 1991.
- Чаянов А.В. Что такое аграрный вопрос? М.: Универсальная Библиотека, 1917.
- Чаянов А.В. Венедиктов, или Достопамятные события жизни моей. Романтическая повесть, написанная ботаником Х. и иллюстрированная фитопатологом У. М.: V год Республики, 1922.
- Чаянов А.В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. М.: Государственное издательство, 1920.
- Чернов В.М. Записки социалиста-революционера. Берлин; Петербург; Москва: Издательство З.И. Гржебина, 1922.
- Чернов В.М. Конструктивный социализм. М.: РОССПЭН, 1997.
- Чернов В.М. Перед бурей. Воспоминания. М.: Международные отношения, 1993.
- Чернов В.М. Философские и социологические этюды. М.: Типолитография Русского Товарищества печатного и издательского дела, 1907.
- Чернышевский Н.Г. Сочинения. М.: Мысль, 1986 — 1987.
- Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. М.: Наука, 1974 — 1983.
- Чижевский А.А. Земля в объятиях Солнца. М.: Эксмо, 2004.
- Шарбонно-Лассе Л. Бестиарий Христа. Таинственная эмблематика Иисуса Христа: В 2 т. М.: Велигор, 2017 — 2018.
- Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М.: Третий Рим, 1997.
- Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827 — 1828 гг. М.: Водолей, 1999.
- Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1987 — 1989.
- Шеллинг Ф.В.Й. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Квадриум, 2014.
- Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения: В 2 т. СПб.: Наука, 2000.
- Шляйермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004.
- Шмидт А.Н. Третий Завет. СПб.: Альманах «Петрополь»; «Александра», 1993.
- Шмитт К. Диктатура. М.: Наука, 2005.
- Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.
- Шпенглер О. Мир как воля и представление. Минск: Харвест, 2011.
- Шпенглер О. Закат Западного мира. М.: Альфа-книга, 2014.
- Штурмер М. Единственный и его собственность. М.: Азбука, 2001.
- Шапов А.П. Земство и раскол. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1862.
- Шапов А.П. Сочинения: В 3 т. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906 — 1908.
- Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.
- Эвола Ю. Герметическая традиция. Москва; Воронеж: TERRA FOLIATA, 2010.
- Эвола Ю. Йога могущества. Белгород: Тотенбург, 2017.
- Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
- Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы. СПб.: Владимир Даль, 2016.
- Эвола Ю. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015.
- Эвола Ю. Языческий Империализм. М.: Арктогея, 1990.
- Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.
- Эткинг А. Хлыст (секты, литература и революция). М.: Новое литературное обозрение, 1998.
- Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
- Юнг К.-Г. Ответ Иову. М.: АСТ, 2001.
- Юнгер Ф.Г. Греческие боги. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2003.
- Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000.
- Agursky M. The Third Rome: National Bolshevism in the USSR. Boulder Colo.: Westview Press, 1987.
- Anderson A.R. Alexander's Gate, Gog and Magog: And the Inclosed Nations. Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1932.
- Anderson B. Imagined Communities. London; N. Y., 2006.
- Averroës. L'intelligence et la pensée: Sur le De anima. P.: Flammarion, 1998.
- Bartsch H.-W. (Hg.). Kerygma und Mythos. B. I. Hamburg: Reich, 1952.

- Blaga L.* Trilogie de la culture. P.: Librairie du Savoir-Fronde, 1995.
- Bodin J.* Les six livres de la République. P.: Librairie générale française, 1993.
- Bøe S.* Gog and Magog: Ezekiel 38 – 39 as Pre-text for Revelation 19,17 – 21 and 20,7 – 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Böhme J.* Werke. Bd. IV. Leipzig: Barth, 1831.
- Brassier R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. L.: Palgrave Macmillan, 2007.
- Bryant L.R., Harman G., Srnicek N.* The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: Re.Press, 2011.
- Corbin H.* En islam iranien. 4 v. P.: Gallimard, 1971 – 1974.
- Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî. P.: Flammarion, 1958.
- Corbin H.* La paradoxde du Monothéisme. P.: L'Herne, 2003.
- Carl Gustav Jung.* P.: L'Herne, 1984.
- Diotte Besnou E.D., Counet J.-M., Proulx D.* Femme, Erôs et Philosophie. Louvain-la-Neuve: EME Éditions, 2011.
- Dumézil G.* Apollon sonore et autres essais. P.: Gallimard, 1982.
- Dumézil G.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941.
- Dumézil G.* Explication de textes indiens et latins. P.: Gallimard, 1948.
- Dumézil G.* Histoires romaines. P.: Gallimard, 1973.
- Dumézil G.* L'Héritage indo-européen à Rome. P.: Gallimard, 1949.
- Dumézil G.* L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.
- Dumézil G.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.
- Dumézil G.* Les Dieux souverains des Indo-Européens. P.: Gallimard, 1977.
- Dumézil G.* Naissance d'archanges — Essai sur la formation de la religion zoroastrienne. P.: Gallimard, 1945.
- Dumézil G.* Naissance de Rom. P.: Gallimard, 1944.
- Dumézil G.* Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. P.: Gallimard, 1971.
- Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Dunod, 1993.
- Eirenaeus Philalethes.* Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium. Amstelodami: Apud Joahen Janssonium Waesberge, 1667.
- Epstein S.A.* An Economic and Social History of Later Medieval Europe, 1000 – 1500. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- Evola J.* Il Mistero del Graal e la idea imperiale ghibellina. Roma: Edizioni Mediterranee, 1994.
- Evola J.* Introduzione alla Magia. V. 2. Roma: Edizioni Mediterranee, 1971.
- Evola J.* Tradizione Ermetica. Roma: Edizione Mediterranee, 1984.
- Frobenius L.* Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München: Beck, 1921.
- Gellner E.* Nations and nationalism. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Golther W.* Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters und der Neuzeit, Stuttgart: Metzler, 1925.
- Guénon R.* Initiation et réalsation spirituelle. P.: Les Éditions traditionnelles, 1952.
- Guénon R.* Le Roi du monde. P.: Gallimard, 1958.
- Guénon R.* Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. Paris: Nouvelle librairie nationale, 1921.
- Hamann J.G.* Schriften. 8 Bände. Berlin: Friedrich von Roth Reimer, 1821 – 1843.
- Harman G.* Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing. Chicago: Open Court, 2007.
- Harman G.* Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: Open Court, 2002.
- Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936 – 1938) / Heidegger M. Gesamtausgabe. B. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966. S. 28 – 29; *Idem.* Geschichte des Seyns. GA B. 69 (1938 – 1940). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Heidegger M.* Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.
- Heine H.* Die romantische Schule. Berlin: Holzinger, 2013.
- Helmont J.B. van.* Ortus medicinae: Id est Initia physicæ inaudita. Progressus medicinae novus, in morborum ultionem, ad vitam longam. Amsterdam: Louis Elzevir, 1648.
- Herder J.G.* Werke: in 10 B. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.
- Hettner A.* Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden. Breslau: Ferdinand Hirt, 1927.
- Hobson J.M.* The Eurocentric Conception of World Politics. Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Ibn Khaldun.* The Muqaddimah; An Introduction to History. N. Y.; London: Frederick Ungar, 1958.
- Jakobson R.* Selected Writings. The Hague: Mouton, 1962 – 1985.
- Jeuneau É. (ed.).* Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon. 5 v. Turnhout: Brepols, 1996 – 2003.
- Kurzweil R.* The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. N. Y.: Viking Penguin, 2005.
- Lafargue P.* Le Mythe de Prométhée // La Revue des idées. № 12. 15 Décembre, 1904.
- Land N.* Fanged Noumena: Collected Writings 1987 – 2007. N. Y.; Windsor Quarry (Falmouth): Sequence; Urbanomic, 2011.
- Lasch Ch.* The Revolt of the Elites: And the Betrayal of Democracy. N. Y.: W.W. Norton & Company, 1994.
- Mackay R. (ed.).* Accelerate: The Accelerationist Reader. Windsor Quarry (Falmouth): Urbanomic, 2014.
- Marx K.* Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature // Marx K., Engels F. Collected Works. V. 1. L.: Lawrence and Wishart, 1975.
- Morin E.* L'Intelligence de la complexité. P.: l'Harmattan, 1999.
- Negarestani R.* Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials. Melbourne: Re.Press, 2008.
- Negarestani R.* Intelligence and Spirit. N.Y.; Windsor Quarry (Falmouth): Sequence; Urbanomic, 2018.
- Negarestani R.* The Corpse Bride: Thinking with Nigredo//Collapse Volume IV: Concept Horror. Urbanomic. 2008.
- Paracelsus Th.* Sämtliche Werke. Abt. 1. V. 14. Munich: Oldenbourg, 1933.
- Picot G.* Histoire des États généraux: considérés au point de vue de leur influence sur le gouvernement de la France de 1355 à 1614. Genève: Mégariotis, 1872.
- Pokorny J.* Indogermanische etymologisches Wörterbuch. Bern; München: Francke Verlag, 1959.
- Proclus.* On Plato's Cratylus. N.Y.: Cornell University Press, 2007.
- Roller L.E.* In search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.
- Rougemon D. de.* L'Amour et l'Occident. P.: Plon, 1939.
- Rückert H.* Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung. 2 Bände. Leipzig: Weigel, 1857.
- Ruskin J.* Time and tide by Weare and Tyne: twenty-five letters to a working man of Sunderland on the law of work. L.: Smith, Elder and Co., 1867.
- Scholem G.* Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Book, 1990.
- Scholem G.* The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. N. Y.: Schocken books, 1995.
- Scholem G.* Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin: de Gruyter, 1962.
- Scholem G.* Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Sohrawardi Sh. Y.* L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques. P.: Fayard, 1976.
- Suvchinsky P.* Musique russe; études réunies. P.: Presses universitaires de France, 1953.
- Vallega A.A.* Heidegger and the Issue of Space. Thinking on Exilic Grounds. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003.
- Voegelin E.* Das Volk Gottes: Sektenbewegungen und der Geist der Moderne. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.
- Voegelin E.* Wissenschaft, Politik und Gnosis. München: Kösel-Verlag, 1959.
- Wirth H.* Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

Summary

The third, final, volume of the Trilogy of the Russian Logos, at the same time completing the cycle «Noomachia» — «Images of Russian thought: the Sun Tsar, Logos of Sophia and Underground Russia» — is devoted to the study of how the main directions and semantic continuum of Russian culture are formed, starting with the oldest monuments — chronicles and memoriales — up to the present day. The author illustrates how the Logos of Apollo, associated with the identity of the Russian aristocracy, politics and ideology of the elite, is constructed and embodied in literary and philosophical works in Russian culture. Autonomously, though intertwined with the official ideology, the peculiar Russian peasant Logos, truly noticed only in the 19th century, but giving impetus to classical Russian culture, literature, philosophy and the whole diversity of the Silver Age, which dwelled under the sign of Dionysus, is looking for its expression. Especially unexpected is the author's analysis of the forms and strategies of the entry of Logos Kibela into the Russian archaic territory, which, paradoxically, is inextricably linked with the westernization and modernization of the Russian state. Starting from the 17th century, the images of Russian thought turn out to be threefold, intertwined in a complex cultural dialectic, irreducible to simplified and linear models prevailing in the studies of Russian culture so far.

Оглавление

Введение. К морфологии русского самосознания	3
Русские интуиции	3
Три Логоса в русской культуре	4
Русская Ноомахия	6
Часть 1. Аполлонический Логос. Государство и Православие	
Глава 1. Формы аполлонического Логоса	11
Аполлоническое начало в русской идентичности	11
Протоформа Логоса Аполлона	13
Дуальный и недуальный аполлонизм	15
Аполлонический Логос Древней Руси	16
Глава 2. Князь Владимир и русский Логос	21
Похвала Владимиру: парадигмальный жест русского аполлонизма	21
Русские как «новый народ»	22
Философия христианства приходит на Русь	27
Борис и Глеб: правда и право	30
Княжеское благочестие Владимира Мономаха	31
Глава 3. Домонгольская идеология эпохи раздробленности	37
Святая Русь князя Владимира остается образцом	37
Логос Дажьбога: Консервативная Революция «Слова о полку Игореве»	39
Сакральная Русь и ее архетипы в «Слове о полку Игореве»	47
Онтология Трояна — гештальт, карта, календарь	52
Глава 4. Русский государственный Логос в монгольскую эпоху	57
Монголы как Гоги и Магоги	57
Новая версия русского времени: рождение надежды	61
Ареопагитики	63
Задонщина: конец «невеселого времени»	67
Глава 5. Эсхатологический взлет Московского Логоса	71
Амбивалентная апокалиптичность	71
Негативное ожидание: нестяжатели	72
Возвращение ангелов	74
Третий Рим перед лицом Антихриста	79
Царские дары Навуходоносора: Вавилон	82
Русские князья и легитимация всемирной власти	84
Белый клобук: легитимация вселенской миссии	87
Иосифлянский идеал московской миссии	91
Глава 6. Бытие-к-смерти царя Ивана Грозного	95
Эсхатология и антропология Земского собора	95
Ангел смерти: раскаленная экзистенция конца	99
Спор «московских субъектов»: Грозный против Курбского	102
Глава 7. Смутное время и начало Романовых: миссия народа	104
Плач о конце	104
Народное ополчение: народ учреждает Империю	107
Глава 8. Раскол	111
Эсхатология Капитона: новый пессимизм	111

Ревнители благочестия: раскол Третьего Рима	115
Собор 1666 — 1667 годов: анафематствование Москвы.....	120
Раскол и Ноомахия.....	123
Аввакум: сумерки аполлонического Дазайна.....	127
Проклятие Палеостровской гари.....	132
Глава 9. Исихазм: философия молчания.....	134
Славянская «протофилософия» — герменевтика языка	134
Греко-византийская традиция и великий перевод.....	137
Философское слушание славян.....	141
Чтение «Ареопагитик» как кульминация русской философии	145
Физика ангелов.....	151
Физика Антихриста	157
Глава 10. XVIII век: десакрализация государства и исихастский Ренессанс	161
Петр Первый: ликвидация Логоса Аполлона	161
Секулярная версия русской истории: норманнские и славянские теории	162
Возрождение исихазма Паисием Величковским.....	166
Глава 11. XIX век: консервативный поворот.....	170
Археомодерн XIX века и усиление консервативной составляющей	170
«Второй перевод» учреждает язык русского Модерна: вторжение Кибелы.....	174
Глава 12. Любомудры и славянофилы: предпосылки русской философии	178
Славянофилы и западники: два полюса русского археомодерна	178
Владимир Одоевский: солнце русских ночей.....	181
Поручение Вeneвитинова.....	186
Алексей Хомяков: выбор иранского Света	188
Иван Киреевский: новое открытие древнерусского просвещения	194
Константин Аксаков: экзистенциальная онтология народа	200
Николай Данилевский: Россия и Всеславянский союз.....	206
Федор Тютчев: русская поэтическая Империя	212
Владимир Ламанский: геополитика славянского мира.....	216
Константин Леонтьев: возрождение русского византизма.....	219
Славянофилы и философия	226
Глава 13. Аполлон в Серебряном веке.....	228
Логос Аполлона и Логос Диониса на первом этапе становления русской философии.....	228
Николай Гумилев: эсхатология княжеского субъекта.....	230
Глава 14. Эсхатологический монархизм	241
Конец Аполлона и «свиная милицейская мудрость».....	241
Лев Тихомиров: основы трансцендентальной монархии	243
Монархическая эсхатология и Филадельфийская Церковь	251
Антоний (Храповицкий): монархизм без монархии	254
Кирилл Владимирович: жест монарха без монархии.....	260
Иван Ильин: воинствующий монархизм	261
Иван Солоневич: Белая Империя народных глубин.....	265
Глава 15. Русское Православие в XX веке: эсхатология и богословский Ренессанс	269
Иоанн Кронштадтский: мысль накануне Антихриста	269
Андрей (Ухтомский): истинно-православные филадельфийцы.....	273
Неопатристика: назад к византизму.....	275


Софроний (Сахаров): возрождение умного Света	278
Русский православный Ренессанс: незамеченный подвиг	282
Глава 16. Евразийский Логос: русская цивилизация и ее месторазвитие	285
Осмысляя самобытность русской идентичности.....	285
Николай Трубецкой: фундаментальные принципы	289
Петр Савицкий: приближение к русской геополитике.....	293
«Месторазвитие» и евразийский Логос	299
Глава 17. Филадельфийское семя	301
Героизм и диссипация Логоса в эмиграции	301
Объединение Церквей, Логос и русские старцы.....	303
Единоверие, катакомбы и Свято-Русская Церковь	307
Эсхатологические модели русского времени.....	312
Финальный граф Логоса Аполлона.....	316
Часть 2. Логос Диониса. Мысль русского народа	
Глава 18. Экзистенциальная философия русского крестьянства	323
Господин и Раб в русском обществе.....	323
Русский крестьянский Дазайн	328
Драматический ноктюрн и пульс Андрогина	331
Русское гадание о бытии.....	334
Дионис и русские аграрные мистерии: двойная спираль крестьянской антропологии	340
Имманентность и думы Дазайна	349
«Странные существа»: нозмические субъекты крестьянского интенционального акта	353
На языке русалок: «межвидовой пиджин»	356
Хозяева параллельных мест	360
Колдуны и ведьмы как «еретики Диониса»	364
Не двоеверие, но двоемыслие.....	366
Глава 19. Феноменологические основы русского народного христианства	372
Вертикальность, трансцендентность и небесный этаж.....	372
Физика ангелов в народном преломлении	381
Народные элементы в монашестве.....	385
Обратная интенциональность и умное делание.....	389
Богородица: русская философия Матери	393
Катастрофа русского народа и ее осмысление	396
Хлысты: гетеродоксальный дионисизм	403
Глава 20. Концептуализация Земли	412
Обнаружение народа	412
Община осмысляется как субъект.....	414
Афанасий Щапов: староверие как «недовольное земство»	421
Иван Беляев: земледельческий историал	425
Василий Лешков: право русских на бытие.....	427
Русский народ: взгляд слева	428
Лев Толстой: народ против государства	432
Соскальзывание в Логос Кибелы.....	437
Глава 21. Миссия Пушкина: язык волшебной сказки и гештальт маленького человека	439
Тайна Пушкина приоткрыта Достоевским	439

Апокалиптическое послание золотого петушка.....	441
Маленькие русские люди	446
Из-под копыта Медного всадника	448
Глава 22. Николай Гоголь: Россия погружается в собственную смерть	452
Райская онтология малороссийской архаики.....	452
Мир прозрачной земли	455
Превращение свадьбы и конец Малороссии	457
Аксиома Вия и философская природа его взгляда	460
Мертвые души: конец народа и гримаса Левиафана	465
Петербург: город мертвых.....	471
Ноология Гоголя	477
Глава 23. Достоевский: славянофильская вселенная	479
От таинства нищеты к русскому Дазайну	479
Программа критики западных идей: провал Капитала в России	480
Русские и преступление.....	484
Русские бесы Революции.....	489
Архетипы Карамазовы: не относитесь к русскому легко.....	501
Великий Инквизитор: христианство вместо Христа.....	503
Посвящение родной Землей	507
Философы Карамазовы	509
Русский бастард-убийца и трагизм остроумия	510
Русский идеал «Идиота»	512
Профессор Антихриста: железные дороги везут нас в ад.....	515
Русский Свет: накануне Софии	517
Глава 24. Философский пророк Владимир Соловьев: парадоксы софийного Логоса	521
Третья сила и интуиция всеединства	521
Философия и религия: польза неверных дефиниций и философия третьей силы ..	527
Соловьев и славянофилы: диалектика отношений.....	532
Второй Абсолют.....	534
Философия Девы	539
Теократия и народ-пророк	542
Дух и его соборная индивидуация	546
Всеединство и его парадоксы	548
Софиология и прогресс (искажающий фильтр археомодерна).....	550
Глава 25. Павел Флоренский: кульминация русской мысли	559
Коррекции учения Соловьева	559
Русская религиозная философия как кульминация Консервативной Революции ..	561
Русское крестьянство и платонизм.....	564
Теодицея: философское откровение Софии	569
Контратака против Модерна	573
Антиномии: формулы Логоса Диониса.....	575
От теодицеи к антроподицеи: голос тишины	581
Куль и сакральность.....	584
Формула SIN, дуальность ипостаси и сущность.....	587
Приближение к трем Логосам	592
Метафизика сердца	596
Софийная онтология мнимых величин.....	597
Мученичество геометра.....	603

Глава 26. Софиологи в России и вне ее	605
О. Сергей Булгаков: софийный субъект «философии хозяйства»	605
Четвертая ипостась и мистерия границы	608
Николай Бердяев: софийность свободы	615
Русский коммунизм и Новое Средневековье	617
Софиология за пределом русского контекста: софианизм у Лучиана Благи	621
Софиология и Sophia Perennis Генона	624
София и метафизика пола Юлиуса Эвола	627
Анри Корбен: София в исламе	630
Глава 27. Серебряный век: Третий Ренессанс и Третий Завет	636
Фаддей Зелинский: славянский Ренессанс	636
Вячеслав Иванов: Дионис в России	639
Дмитрий Мережковский: к концу второго человечества	645
Двойственность Софии и Россия «Третьего Завета»	651
Василий Розанов: сакральность русского пола	653
Люди лунного света (критика Аполлона)	655
Глава 28. Женщины русского Логоса: гностицизм и хождение по мукам	660
Гностические пласты в русской культуре и женщины-гностики	660
Два рая Марины Цветаевой	664
Зинаида Гиппиус: женщина, которой не было	666
Анна Ахматова: трагическая жрица божественной бессмыслицы	670
Глава 29. Страсти по Святой Руси: София и ее дубль	675
Александр Блок: русский Жених	675
Скифство: София-в-силах и большевистский двойник	680
Андрей Белый: рыцарь Королевны	682
Русский голубь/русский ястреб	683
Соблазн Софии	687
Глава 30. Русские антиномии крестьянских пророков	694
Дубль Софии и крестьянские поэты	694
Николай Клюев: посвященный народом/посвященный в народ	696
Посол от Медведя	700
Послание огненного Разума: сожжемся же, товарищи!	701
Сергей Есенин: в храме стихий	705
«Я» русского хлеба	707
Русь нетварная	708
Инония: Вселенная красного цвета	710
Глава 31. Крестьянский субъект в русской политике	714
Виктор Чернов: социалисты-революционеры и их идеология	714
Борис Савинков: мой предел — алый меч	718
Александр Чаянов: в поисках аграрного разума	722
Крестьяне захватывают власть в СССР: альтернативная история	724
Глава 32. Великая подмена События: субъект покидает Россию	728
Национал-большевизм как интерпретация	728
Советское воскресение Адониса	733
Исчезновение русского субъекта	735
Глава 33. Полночь Диониса: Головин как миссия	738
Юрий Мамлеев и Южинская группа: уникальный субъект	738
Евгений Головин: плавание по вертикали	742

Центр ада	744
Двойная спираль и ее враги	746
Замечательные люди с той стороны	751
Часть 3. Русский Логос Великой Матери	
Глава 34. Кибела как ее феноменология	757
Место Логоса Кибелы в русской структуре и русском историале	757
Граф Кибелы в русской истории и кибелическая природа русского археомодерна	759
Феноменология мистического ноктюрна (встреча Дюрана и Гуссерля в пространстве ноологии)	763
Эксклюзивные структуры обратной интенциональности	766
Трикстер — черный траект Кибелы	768
Глава 35. Великая Мать и ее титаны в русских сказках и былинах	771
Женское начало и гештальт Бабы-Яги	771
Могущество жалости	776
Титаны русских былин: Василий Буслаев	779
Аника-воин: перевернуть мир	783
Последний жест русских богатырей	785
Глава 36. Диалектика Титина как гештальта русского археомодерна	788
Жертвы Кибелы	788
Эсхатология скопцов	790
От скопцов к большевизму	792
Глава 37. Демоны русской культуры	794
Там, где нет богов, там есть титаны	794
Михаил Лермонтов: и демон видел... ..	795
Иван Тургенев: русский народный нигилизм	803
Михаил Салтыков-Щедрин: русское пустоутробие	806
Антон Чехов: эпифания «черного монаха»	808
Глава 38. Ресуррекционный материализм и русский космизм	815
Николай Федоров: философия русского бастарда	815
Научное преодоление смерти	816
Пол как проклятие	818
Отцы-мертвецы	820
Русский космизм: значение облачной надписи «чАу»	821
Глава 39. Серебряный век в черном свете Земли	829
Дионисийство и прадионисийство как синхронные парадигмы	829
Федор Сологуб: против дня и его лучей	834
Навья тропа	839
Недотыкомка как субъект	840
Валерий Брюсов: женщина как вход в потустороннее	845
Заклятие Духа земли	847
Леонид Андреев: язык мертвецов	850
Пимен Карпов: черный свет русского сектантства	855
Политология конца света	859
Глава 40. Прометей-пролетарий	863
Народ как концепция в традиционном обществе западноевропейского Модерна	863
Маркс и гештальт Прометея: титанизм и черная философия	868

Гештальт Кузнеця и София черная.....	872
Подмена События	875
Глава 41. Пролетарская мистика: бросок вниз	879
«Попутчики»: от русской Кибелы к Кибеле советской	879
Максим Горький: на дне и ниже	881
Владимир Маяковский: железный гигант и нежный Адонис.....	885
Алексей Гастев: ринемтесь вниз!	891
Андрей Платонов: сатана сознания	895
Глава 42. Подземная Русь Даниила Андреева	901
Истина о советской Кибеле и ложь о ней.....	901
Структуры воображения и миры Даниила Андреева	906
Визионерские миры и их таксономия.....	909
Карта Подземной России.....	911
Лучи Люцифера.....	917
Нисхождение Навны и начало русской метаистории.....	920
Измена Ярославца и уицраор России	922
Четвертый Жругр и свадьба будущего	926
Роза Мира и Ноомахия.....	929
Глава 43. Истина о Кибеле и пробуждение Радикального Субъекта в Южинском переулке	932
Пробуждение Гришиной мысли	932
Вторжение Радикального Субъекта	934
Унибрагилия: по ту сторону Абсолюта.....	938
Религия «Я» и путь радикально вниз	940
«Шатуны» или «Россия Вечная».....	944
Истина о Кибеле и новое рождение русской «демонической культуры».....	946
Заключение. Бронзовый век	948
Нереализованные возможности — либерализм 1990-х.....	948
Срыв второй попытки: Путин.....	951
После Путина: великое Решение	954
Бронзовый век и три Логоса	956
Библиография	959
Summary	972



ISBN 978-5-8291-2499-1



9 785829 124991



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации
- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллинизм и Империя
- Латинский Логос: Солнце и Крест
- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Восточноевропейский Логос
- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Цивилизации Нового Света
- Логос Турана: индоевропейская идеология вертикали
- Горизонты и цивилизации Евразии: индоевропейское наследие и следы Великой Матери
- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Великая Индия: Цивилизация Абсолюта
- Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай
- Хамиты. Цивилизация африканского Норда
- Логос Африки. Люди черного солнца
- Океания. Вызов Воды
- Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль
- Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин
- Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности
- Русский Логос II. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта

Ноомахия — война в сфере ума. Автор «Ноомахии» рассматривает человеческую историю и современность как непрекращающуюся войну многообразных цивилизационных проектов, основанных на трех ноологических парадигмах (трех Логосах — Аполлона, Диониса, Кибелы). Панорама человечества предстает в полноте и многообразии диалогов, комбинаций, юктапозиций, взаимных поглощений и аннигиляций указанных Логосов, рождающих множественные типы рациональности, мифологии, философии, религии, метафизики, плюральность цивилизационных конструкций...

Заключительный том трилогии, посвященной русскому Логосу, одновременно завершает и весь проект «Ноомахии». Том посвящен исследованию того, как складываются основные направления и семантический континуум русской культуры, начиная с древнейших памятников вплоть до наших дней. Автор иллюстрирует, как в русской культуре конструируется и воплощается в литературных и философских произведениях Логос Аполлона, связанный с идентичностью русской аристократии, политикой и идеологией элиты. Автономно ищет своего выражения и своеобразный русский крестьянский Логос, по-настоящему замеченный лишь в XIX веке, но давший импульс классической русской культуре, литературе, философии и всему многообразию Серебряного века, находившегося под знаком Диониса. Особенно неожиданным является анализ автором форм вхождения в русскую архаику Логоса Кибелы, который неразрывно связан с вестернизацией и модернизацией российского государства. Начиная с XVII века образы русской мысли оказываются тройственными, переплетаясь между собой в сложной культурной диалектике.

