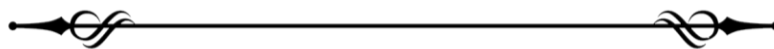


ЕВГЕНИЙ НЕЧКАСОВ

СТРУКТУРЫ САКРАЛЬНОГО





Как поддержать нашу работу?

**Посетить портал «К Другому Мифу»
и наши образовательные разделы
www.askrsvarte.org**

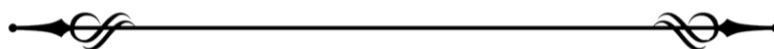
**Подписаться на Telegram-канал
www.t.me/traditionalism**

И каналы [YouTube](#) & [Odysee](#)

**Рассказать о наших площадках,
книгах и лекциях на своих ресурсах!**

**Поддержать Р
СБ: 2202 2002 6847 5330**

**Обратная связь:
svartepublish@gmail.com**



ЕВГЕНИЙ НЕЧКАСОВ

СТРУКТУРЫ САКРАЛЬНОГО



2025

УДК 111+130.3

ББК 87.21

H59

H59 **Нечкасов Е. А.** Структуры сакрального. —
Svarte Publishing, 2025. — 624 с.: илл.

Структуры сакрального — масштабное учебное пособие, составленное на основе авторских лекционных курсов философа Евгения Нечкасова. Сложнейшие темы священного, метафизики и философии изложены максимально наглядно и живым языком. Книга затрагивает как примеры из классической древности, так и современные религиозные движения.

Рекомендовано для широкого круга читателей, интересующихся мифологией, метафизикой, философией, лингвистикой и онтологией, религиоведам, культурологам, антропологам и интеллектуалам.

УДК 111+130.3

ББК 87.21

16+

** «Международное движение сатанизма» признано экстремистским и запрещено на территории Российской Федерации.*

Автор выражает благодарность спонсорам, художникам и помощникам, с чьей помощью удалось подготовить книгу в короткие сроки в задуманном виде.

Разрешается использование и цитирование текста и фрагментов при сохранении целостности и неизменности, с указанием автора и ссылкой на издание.

www.askrsvarte.org

© Художники и авторы гравюр,
иллюстраций и фотографий
© Ярославна Серебрякова
(Veneden) — иллюстрации
Сварога, Велеса и Мары
© Нечкасов Е. А., 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
-------------------	---

I КРАТКИЕ ОЧЕРКИ

Мифос и Логос	13
Философские основания теологии	16
Два уровня языческой теологии	21
Традиция и ортодоксия	25
Язычество и проблема Начал	29
Языческое время	34
Конец Света	39
Проблема смерти	44
Боги и Божественное	48
Единое и многое Монизм	55
Должное и аутентичное бытие	62
Дальнейшие направления работы	66

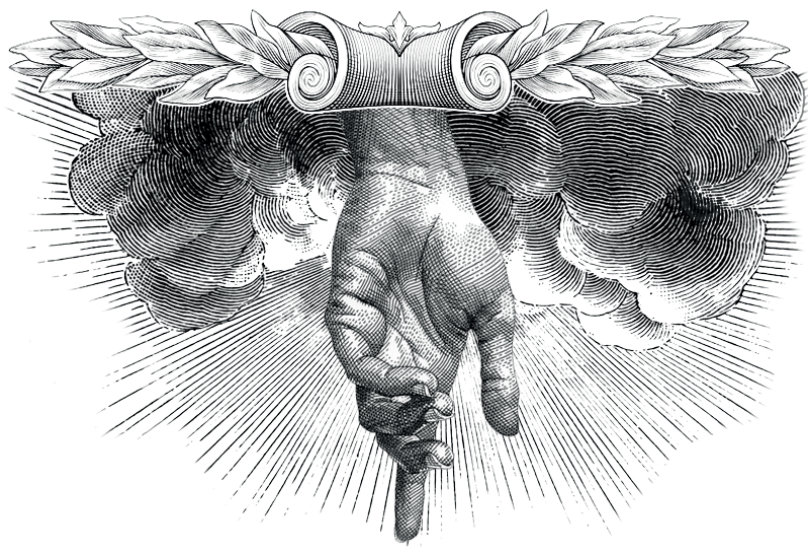
II ЧЕЛОВЕК И СВЯЩЕННОЕ

Мифос, Логос и космогония	75
Священные языки: символ и безмолвие	99
Время, вечность и прогресс	126
Вещь, техника и дар	160
Самость, маски и ряжение	179
Сакральная антропология	200

III ТРАНСТРЕССИВНОЕ САКРАЛЬНОЕ

Правое и левое Хаос и космос	229
Мифопоэтика и трангрессия	257
Трудная проблема ничто	287
Вамачара и Азия	312
Германо-скандинавский миф	346
Современные славянские интерпретации	403
Неоплатонизм, Дионис и Рим	436
Южинская постметафизика	469
Теология мёртвого Божества	505
Вопрос контринициации	529
Политическая дистанция и игра	550
ОБ АВТОРЕ	584
МОНОГРАФИИ АВТОРА	587
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	593
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	616
SUMMARY	619





ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, которую вы держите перед собой, по своей сути является масштабным учебным пособием, в котором представлены два подхода к сакральному. В отдельных моментах, зачастую относящихся к высшим этапам и вопросу соотношения единства и множества, они друг друга дополняют, как игра света и теней создаёт объём картин и предметов. В то время как в отдельных частностях и конкретных исторических примерах они могут порождать неснимаемый, практически онтологический дуализм.

В основе книги лежат три авторских лекционных курса, разработанных и прочитанных в 2019–2021 годах (общей длительностью 28 часов) и содержащих сотни схем, иллюстраций и фотографий. Для данной книги мы отобрали и использовали самые лучшие, необходимые и наглядные иллюстрирующие структуры сакральной схемы. Также тексты лекций были пере-

работаны, отточены и согласованы с нашими другими и поздними книгами.

Сами циклы лекций стали результатом более чем десятилетнего исследовательского, теоретического, полемического и ангажированного практического опыта автора в среде последователей современного язычества, а также многочисленных диалогов с представителями различных религий и конфессий, традиционных течений и философских школ.

Книга состоит из трех взаимосвязанных разделов, каждый из которых представляет свою ступень сложности и глубину погружения в темы.

Пособие открывают краткие очерки по теологии, в своё время адресованные как образовательный ликбез сообществу последователей современного язычества. В данном труде «Очеркам» отведена роль лаконичного введения, в котором предварительно описываются ключевые фундаментальные темы. Очерки завершаются перечнем необходимых и перспективных направлений для дальнейшей разработки и углубления. Многие из заявленных тем были детально рассмотрены и проработаны в рамках последовавших лекционных курсов и в других наших книгах.

Первый блок, касающийся непосредственно теории и структур сакрального, основан на одноимённом лекционном курсе «Человек и Священное». В его основе лежит классическое деление на сакральное и профанное, т.е. классический сакральный дуализм, или двайта, со всем присущим каскадом бинарных оппозиций. Хотя в отдельные моменты, связанные с космогонией и языком, мы старались проиллюстрировать границы этого дуализма и возможные выходы за его пределы. Этот раздел следует считать основным, так как последующий курс лекций опирается на него и некоторые темы более не затрагиваются. Также мы решили опустить часть повторяющихся иллюстраций и схематических блоков. В других случаях мы вновь будем возвращаться к ключевым структурам уже для того, чтобы расставить

в них иные акценты, соответствующие подходу, который мы называли трансгрессивным.

Закрывает пособие самый обширный и наглядный блок лекций о «трансгрессивном сакральном». Трансгрессия есть жест, обращённый на предел и его преодоление. Значительную роль здесь играет принцип недвойственности, или адвайты. В фокусе внимания этого курса — самые сложные метафизические вопросы и другая нестандартная интерпретация традиций, жёстко завязанная именно на текущие метафизические условия, понимаемые в строго эсхатологических тонах. В мире цветов есть те, что раскрываются по весне, едва пробившись через последний снег; но есть и те, что ждут своего часа и условий гораздо дольше, уходя своим цветом в осень. В мире идей мы можем наблюдать тот же ритм, когда определённая интерпретация и прочтение традиционных мотивов обнаруживают себя и заявляют свои права только в конкретных негативных условиях конца времён. В случае с трансгрессивным сакральным мы сталкиваемся именно с такой ситуацией.

В основе этого раздела лежит курс лекций, изначально озаглавленный как «путь левой руки». По прошествии многих лет следует признать привязку нашей теории к этому ярлыку неудачной. Наш дискурс строится на других основаниях и существенно превосходит по степени сложности и метафизической глубине стереотипные западные эзотерические течения «левой руки». По сути они все являются вторичными производными всё того же европейского оккультизма и герметизма, обёрнутыми в новые языки изложения, готическую и кибер-культуру, эстетику эпатажа и китча рубежа XX–XXI веков. Они не имеют самостоятельных перспектив и ценности.

То прочтение, на котором мы настаиваем, корректнее всего описать как философско-теологическую и культурологическую теорию сакрального.

Тем не менее в курсе лекций проведена сквозная линия оппозиции «правое vs. левое», которая носит вспомогательный и

методологический характер. Так как сама оппозиционность скорее свойственна правому полюсу, а условный левый тяготеет к снятию дуальностей и разрешается в адвайте и апофатике. Другие осевые бинарности этого курса суть хаос и космос, нечто и ничто.

Условный правый полюс, которому посвящены два первых раздела книги, тяготеет к исключению или вытеснению на периферию, в тень всего трансгрессивного. В то время как левый полюс инклюзивен, амбивалентен и функционирует по принципу «каждому своё». В определённой мере для этих двух парадигм сакрального справедливы характеристики конформистского и неконформистского подходов соответственно.

Историческую диалектику этих двух парадигм можно описать через образ отца, который передаёт сыну традиционное ремесленное знание о том, как правильно строить деревянный сруб на своей земле, какие нужны жертвы, обычаи, инструменты, нюансы и т.д. Сын ставит сруб, потом учит своего сына, тот передаёт знание и умение уже своим сыновьям и внукам. Тем самым сохраняется и продолжается традиция. Но по прошествии многих сотен лет привычная земля под ногами заболачивается и возникают проблемы: нижние венцы дома отсыревают и гниют, дом пропитывается сыростью, стены начинают коситься и разъезжаться в разные стороны на мягкой почве. Никакая здоровая жизнь семьи в таком срубе более невозможна. И здесь перед мужем встает серьёзный вопрос: отойти и радикально переосмыслить заветы отцов — начать вбивать сваи и поднимать дом над землёй — либо вовсе сниматься с земель и уходить глубже в лес. С другой стороны, даже изменив внешний обычай постройки дома, обрамлённый в древности ритуалами и кровными жертвами, новый подход также сохраняет умысел построить дом и обжиться в нём, на земле и под небом вокруг него. При существенной или даже полной смене парадигмы ориентация остаётся неизменной, а вот продолжать «делать по-старому»

вопреки очевидному тотальному ухудшению среды и условий — глупо.

Собственно, трансгрессивное сакральное и есть решение: сниматься ли с земли и идти дальше либо сменить строй мифопоэтики на другие сказы и жертвы (сменить строительные и архитектурные принципы строительства дома), чтобы продолжить своё бытие. Общий сакроцентризм остаётся неизменным, меняются оптика взора, стиль и содержание сказывания мифоса.

Как показывает опыт, несмотря на очевидную простоту, эта мысль является существенным камнем преткновения и водоразделом между двумя парадигмами.

В рамках лекционных курсов мы охватываем очень широкий веер традиций, религиозных и философских учений: от древней индоевропейской классики через Античность к средневековым даршанам Индии и далее к современной Европе и совсем новым прочтениям и ре-конструкциям. Со значительной частью современных авторов и идеологов, которые будут упомянуты в ходе нашего изложения, мы знакомы заочно или даже лично, что упрощает для нас доступ, понимание и последующее изложение их ключевых идей.

Некоторые темы и сюжеты могут показаться читателю слишком эзотерическими на контрасте с сугубо философской или теологической мыслью. И эти скептицизм и критика отчасти справедливы. Отсюда ещё одна задача нашего учебного пособия — поднятие уровня дискурса от наивной почвы к более высоким интеллектуальным уровням. И в том числе преодоление восприятия того же современного язычества как чего-то «эзотерического»; раскрытие его глубоких интеллектуальных оснований. А также разметка дальнейшего потенциала и ключевых направлений развития, чтобы современное язычество было не только одной из форм новых религиозных движений, но и превратилось в полноценную эпистему знания, парадигму мышления. В целом, именно так, как оно уже было в Античности и в Индии вплоть до наших дней, — с их широким набором слож-

нейших метафизических, теологических, философских и эстетических школ.

Но следует признать, что невозможно охватить каждую тему в её масштабе или совершить полное погружение в универсум конкретной традиции или философии. На каждую затронутую тему можно написать отдельные тома или даже серии книг. Поэтому наш культурологический и философский обзор неизбежно носит характер предварительного картирования, разметки и иллюстрации ведущих интенций.

На протяжении всей книги мы постарались сохранить живой язык лекций и снабдили их, помимо схем и иллюстраций, фотоматериалами из личного архива и путешествий автора.

В довершение мы предлагаем рассматривать эту книгу как приглашение к дальнейшей работе и развитию изложенных в ней тем, догадок, интенций и настроения.

Евгений Нечкасов
Весна 2025



I
КРАТКИЕ ОЧЕРКИ





МИФΟΣ И ЛОГОС

Теология: θεός, теос — Бог/Божественное и λόγος, логос — слово / учение / собрание вместе. Также стоит учитывать множественность значений слова «логос» — это и речь, и слово, а также: вместе-собрание, жатва, сбор, «молния» и наука.

Θεολογία — это собранное воедино, систематическое изложение традиционного учения либо религиозной доктрины. Русской калькой с греческого слова будет богословие, слово о Божествах.

На начальном этапе «логос» был синонимом другого важного слова — мифа. Греческое слово μῦθος означает сказывание, речь, рассказ и предание. Миф — это тоже изложение историй о происхождении мира, человека, зверей, законов и т.д. Таким образом, возникает коллизия: мифология и теология якобы означают одно и то же, дублируют друг друга.

Но мифос — это устное предание, вокальная передача с вариациями. Традиции индоевропейских народов — это преимущественно устные культуры с обычаями рассказа, песни и поэтического пересказа предания с минимумом текста. Поэтому многие мифы и сказки, рассказывая одну и ту же историю, могут отличаться в деталях. Это нормально, потому что это живая ткань священного нарратива. Как заметил Клод Леви-Стросс¹: «Миф есть совокупность всех его вариантов».

¹ Клод Леви-Стросс (1908–2009) — французский антрополог, этнограф и социолог, основатель структурной антропологии.

Логос является более рациональной формой речи. Логос вырастает из мифоса и может занимать по отношению к нему как уважительную, так и отрицающую позицию, вступать в конфронтацию, что и происходит в дальнейшей истории расхождения двух понятий и основанных на них типов мышления.

Переход от мифоса к логосу можно сравнить с переходом от голоса к тексту. Наиболее богатыми в плане разнообразия преданий являются традиции Индии. Но их богатство отличается от принципиальной важности текста одной книги (или строгого канона книг) в авраамических религиях, где важно догматическое предание без иносказаний.

Можно сказать, что теология — это перевод и интерпретация мифологии на уровнях философии, метафизики и рации в разной степени интенсивности.

Теология изначально близка философии. В авраамических религиях философия выступает как «служанка» теологии, как набор инструментов, методов и процедур для расчленения языческой мудрости на фрагменты, которые могут как-то подтвердить новую ближневосточную религию или совпадать с ней.

Актуальность собственной языческой теологии — это признак интеллектуальной зрелости и рефлексии, а также необходимое средство для реализации амбиций языческих традиций.

Пространства реализации теологии:

1. Традиция: эзотерическое (в значении внутреннего, потаённого, «для себя») раскрытие традиции, символики и учения. Диалектика мифоса, логоса и экзистенции. Богословская полемика с иными религиями.

2. Общество: разъяснение сторон традиционного учения той или иной языческой традиции обычным людям понятным языком. Миссионерство, ответы на вопросы. Продвижение своей традиции на уровне культуры, ценностей и дискурсов.

3. Образование: теология как наука, изучение и преподавание, подготовка священнослужителей, миссионеров, образовательных курсов и программ.

4. Власть/Государство: разъяснение положений учения органам власти, диалог с экспертными сообществами, правоохранительными органами, социальными службами (в том числе в рамках социальных программ), подготовка документов для регистрации общин и т.д.

При этом соблюдается важный принцип: в каждом пространстве теология говорит на соответствующем языке и может варьировать подачу своей темы, но при этом суть излагаемого остаётся неизменной. Это можно проиллюстрировать метафорой солнца, лучи которого исходят в разные стороны (либо яркость его меняется от времени дня и года), но несут один свет.

Заглядывая дальше, можно заключить, что развитие языческой теологии ведёт в том числе и к формулировке единого метафизического основания язычества как духовного и религиозного феномена в целом. То есть может вывести ответ на вопрос о том, что общего есть у большинства языческих традиций при сохранении и закреплении плюрализма и разнообразия фактических народных религий.

В современном язычестве в России, Азии и Европе неоднократно предпринимались разные попытки оформить свою теологию, зафиксировать интеллектуальный момент эпохи и предложить подходящие формулировки, подходящий язык. Что-то из этого успешно прижилось и передалось дальнейшим поколениям, а что-то осталось в прошлом или просто не подошло. Наша задача, в числе прочих, — охватить эти опыты своим интеллектуальным взором, отделить зёрна от плевел, привести эту почву в порядок и укрепить те деревья-школы языческой мысли, которые живы и дают свои плоды.



ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОЛОГИИ

Как уже было отмечено, философия выступает как «служанка» теологии у христиан и мусульман, как набор инструментов, методов и процедур для расчленения языческой мудрости на фрагменты, которые могут как-то подтверждать новую ближневосточную религию или совпадать с ней.

Ещё один острый вопрос: является ли теология наукой? На него можно отвечать утвердительно, но с поправкой, что теология — это не естественно-научная область знания. То есть объект, предмет и методы теологии как науки не должны совпадать и де-факто отличаются от методов, которые приняты в физико-математических науках. Теология как социальная и гуманитарная область знания существует на пересечении многих других наук, методов и практик, будучи при этом сосредоточена на своём собственном мифологическом ядре.

Теология более близка философии — матери всех наук. Отсюда следует логичный вопрос: на какой философской школе основывать языческую теологию? Можно выделить некоторые варианты.

Платон² и неоплатонизм с опорой на такие фигуры, как Плотин³, Прокл⁴, Дамаский⁵, Ямвлих⁶, Юлиан Верный⁷, Гемист Плифон⁸ и др.

В философии платонизма, по мнению Карла Рейнхардта⁹, происходит диалектическое общение мифоса и логоса. Но также платонизм — это контрапункт разделения путей мифоса и логоса, чёткая разметка их конфликта в диалоге «Государство». Линия, которая прошла через Аристотеля¹⁰ и томизм Фомы Аквинского¹¹ в христианскую теологию (схоластику), в дальнейшем приводит к сухому рационализму. Неоплатоническая линия, идущая от Плотина, охватывает всю полноту священного космоса, включая в него магию, теургию и политическое действие. Учение об эманации (проодос и эпистрофе) мысли из Ума (Нуса) вполне комлементарно доктрине манифестационизма, о

² Платон (428–348 до н.э.) — крупнейший мыслитель Древней Греции и Западного мира в целом, в своих «Диалогах» заложивший практически все основания европейского метафизического мышления.

³ Плотин (204–270 до н.э.) — античный философ, комментатор Платона, основатель и ключевая фигура неоплатонизма.

⁴ Прокл Диадох (412–485) — античный философ-неоплатоник, один из последних выдающихся руководителей Платоновской академии.

⁵ Дамаский (458–538) — античный неоплатоник, последний руководитель Платоновской академии.

⁶ Ямвлих (280–330) — античный неоплатоник, систематизировавший наследие Платона; глава Сирийской школы неоплатонизма.

⁷ Флавий Клавдий Юлиан (331–363) — римский император, философ-неоплатоник, последний языческий правитель Рима; предпринял попытку реставрации культа на основе неоплатонизма.

⁸ Гемист Плифон (~1360–1425) — византийский философ-неоплатоник, заново открывший Платона на Западе после Средневековья.

⁹ Карл Рейнхардт (1886–1958) — немецкий филолог-классик, автор книги «Мифы Платона».

¹⁰ Аристотель (384–322 до н.э.) — ученик Платона, один из крупнейших мыслителей Древней Греции, один из основателей всего западноевропейского мышления.

¹¹ Фома Аквинский (1225–1274) — средневековый итальянский теолог и философ, святой католической церкви; основатель философии томизма — «католического аристотелизма».

чём будет сказано ниже. Это, безусловно, важно и полезно учитывать в разработке языческой теологии.

Стоицизм Зенона¹², Сенеки¹³ и Марка Аврелия¹⁴ — учение о правильной жизни в космосе, полисе (государстве), правильном отношении к жизни (жить в согласии с природой, не поддаваться страстям) и воплощении достойной смерти (по образу смерти Сократа¹⁵). Стоицизм как образ жизни и своеобразная религия был распространён в позднем Риме и высоко ценился католическими богословами, о чём писал Пьер Адо¹⁶.

В отличие от него эллинская мудрость в христианской теологии — платонизм, неоплатонизм, аристотелизм и др. — была прямо предана анафеме во времена императора Юстиниана I¹⁷. Важнейшие положения языческой философии Платона и неоплатонизма — бессмертие и перерождение душ, живой Космос (Мировая душа), учение об эманациях Божественного Ума и др. — были признаны еретическими. В то же время некоторые термины и фрагменты, взятые без контекста, были «контрабандой» усвоены христианским богословием и мистикой. Оформление христианства в полноценную религию на всех этапах отмечено широкими заимствованиями из языческих традиций и культов. Яркий пример — рейнские мистики Майстер Экхарт¹⁸, Иоганн Таулер¹⁹, Генрих Сузо²⁰ и позднее протестантский теолог Якоб Бёме²¹.

¹² Зенон Китийский (334–262 до н.э.) — древнегреческий философ, основатель стоицизма.

¹³ Луций Анней Сенека (4 до н.э. – 65 н.э.) — римский философ-стоик, поэт, политик и наставник императора Нерона.

¹⁴ Марк Аврелий (121–180) — римский император, философ-стоик.

¹⁵ Сократ (469–399 до н.э.) — древнегреческий философ, учитель Платона, крупнейшая фигура в основании европейского мышления и философии.

¹⁶ Пьер Адо (1922–2010) — французский философ, филолог и католический мыслитель.

¹⁷ Юстиниан I (482–565) — византийский император.

¹⁸ Майстер Экхарт (1260–1328) — средневековый немецкий теолог-неоплатоник, основатель направления «рейнский мистицизм».

¹⁹ Иоганн Таулер (1300–1361) — средневековый проповедник и мистик из Страсбурга.

Философские школы позитивизма, марксизма и аналитическая философия откровенно враждебны религиозному, поэтому их нельзя рассматривать как релевантную философскую платформу для языческой теологии.

Также некорректно опираться на рационализм в построении богословия. Когда логос начинает доминировать и противопоставлять себя мифосу, возникает патовая для Традиции ситуация: логос и рациональная логика начинают ревизию мифов и преданий с целью их рационализации и редукции к единой достоверной версии мифа. То есть из всех вариаций мифа с помощью археологии, истории, лингвистики и т.д. должна быть выбрана одна — наименее противоречивая и максимально достоверная. То есть логос начинает систематическую верификацию всего массива мифологии с дисквалификацией и выбрасыванием всего нереального и недостоверного с точки зрения науки.

Ярким примером рациональной теологии является протестантское богословие Рудольфа Бульмана²² и Поля Рикёра²³. Согласно их теологической школе, христианство следует очистить от всего мифического, иррационального и сказочного; Традицию следует сознательно демифологизировать, оставить там только то, что рационально и абсолютно материально достоверно. Сухой рациональный остаток (Бульман назвал его керигмой) составляет примерно 5% всего наследия в христианстве, а мифологический балласт (названный структурой) занимает примерно 95%. Таким образом, из Традиции вычищается всё, что собственно и составляет её содержание во всей полноте, и остаются сухая этика и ряд церковных и бытовых практик.

²⁰ Генрих Сузо (1297–1366) — ученик Экхарта, мистик, богослов и поэт.

²¹ Якоб Бёме (1575–1624) — протестантский мистик и богослов, испытавший влияние рейнского мистицизма.

²² Рудольф Бульман (1884–1976) — немецкий протестантский теолог, автор демифологизированного подхода к изучению Нового Завета.

²³ Поль Рикёр (1913–2005) — французский философ, представитель направления герменевтики.

Можно смело сказать, что так свершается расколдовывание мира. Например, сторонник рациональной теологии вполне мог бы согласиться с практикой большевиков, когда в рамках просвещения масс крестьянам на селе показывали катушку с разрядами электрического тока, объясняя, что молния — это физическое явление, а не гнев Божий. По факту такое просвещение можно интерпретировать как геноцид мифоса.

Из всего вышесказанного следует, что для построения языческой теологии нас интересует та философия, где логос и мифос сочетаются органично и непротиворечиво. Где логос обращён к мифосу лицом и понимает, находит в нём свои мифические корни, своё из-мифа-произрастание.





ДВА УРОВНЯ ЯЗЫЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Ранее мы определили, что для языческой теологии важно, чтобы философия, которая будет в её основании, или, иными словами, придёт ей на подмогу, должна в своём логосе, в своей рациональной части быть дружественной мифосу и находиться с ним в союзническом диалектическом обращении.

Мы убеждены, что такой философией является традиционализм.

Традиционализм как школа мысли в оформленном виде появляется в первой половине XX века, а своими корнями, по одной из версий, уходит в неоплатонический мистицизм эпохи Возрождения — к Марсилио Фичино²⁴, на чём настаивает Марк Сэджвик²⁵ в книге «Наперекор современному миру».

Ключевыми фигурами для традиционализма являются Рене Генон²⁶ и Юлиус Эвола²⁷, которые сформулировали основные положения философии и разработали в своих трудах множество важных для традиционализма вопросов и практик. Не менее

²⁴ Марсилио Фичино (1433–1499) — один из крупнейших философов-платоников Ренессанса, основатель и глава Флорентийской академии. Внёс решающий вклад в появление европейского оккультизма.

²⁵ Марк Сэджвик (р. 1960) — современный историк и религиовед, эксперт по исламу и истории традиционализма.

²⁶ Рене Генон (1886–1951) — французский философ и специалист по метафизике, родоначальник философии интегрального традиционализма.

²⁷ Юлиус Эвола (1898–1974) — итальянский философ, художник, политик и специалист по традиционным доктринам; ключевая фигура раннего традиционализма.

важными являются и труды Ананды Кумарасвами²⁸, знатока са-крального искусства Европы и Азии, религиоведа Мирча Элиаде²⁹, философа и историка идей Алена де Бенуа³⁰.

Традиционализм возникает в Европе как реакция на «расколдованный мир», по определению Макса Вебера³¹. Традиционалисты не только осознали, что современная им Европа — это полная противоположность миру Традиции, его порядкам и ценностям, но и категорично заняли сторону последней, не соглашаясь с царившим упадком.

Традиционалисты оказались в сложной ситуации, когда де-факто мира Традиции уже не было, а они сами и их ориентация на Традицию всё ещё были. Отсюда важное заключение: традиционализм сам по себе является не религией или синкретическим культом, но философией, которая всецело признает главенство за миром священного и мифосом.

В строгом соответствии с традиционными представлениями о времени (о чём мы поговорим отдельно), утверждающими что мир движется к постепенному упадку и разрушению, традиционализм определяет современность примерно с XV–XVI веков как Железный век (Кали-югу).

Историк Марк Сэджвик выделил два течения внутри традиционализма: жёсткий традиционализм — радикальное отрицание современного мира, сопряжённое с активной политической практикой; мягкий традиционализм — выражение идей традиционализма в союзе с подходящими для этого социальными, гуманитарными и антропологическими науками и общественной активностью. Яркий пример мягкого традиционализма — фено-

²⁸ Ананда Кентиш Кумарасвами (1877–1947) — специалист по традиционному искусству Востока и индийской метафизике; один из первых традиционалистов.

²⁹ Мирча Элиаде (1907–1986) — выдающийся румыно-американский религиовед, основатель феноменологической школы истории религии.

³⁰ Ален де Бенуа (р. 1943) — французский историк идей, писатель и идеолог европейских «новых правых»; один из основателей «Группы по изучению и исследованию европейской цивилизации» (GRECE).

³¹ Макс Вебер (1864–1920) — немецкий историк, экономист и социолог; основатель социологии как науки.

менология религии Мирча Элиаде, а также частично деятельность выдающегося интеллектуального круга «Эранос» в XX веке, основанного в числе прочих и Карлом Густавом Юнгом³².

На современном этапе философия традиционализма имеет несколько направлений в зависимости от опоры на Рене Генона или Юлиуса Эволу, а также включает в себя методы структурализма, компаративистики, лингвистики, этносоциологии, культурологии, искусства, антропологии, политологии и религиоведения; он также вбирает в себя и без проблем обращается с этикой стоицизма, досократиками и неоплатонизмом, феноменологией и новыми онтологиями. Традиционализм как большая объяснительная теория каждому явлению находит своё место в общей истории идей, что делает его оптимальной структурой для развития языческой теологии.

И сразу же необходимо зафиксировать, что языческая теология может параллельно развиваться на двух уровнях.

Первый уровень можно назвать «метауровнем», «надуровнем». Здесь рассматриваются и опрашиваются самые фундаментальные темы языческих традиций в целом: проблема Начал и онтология, компаративистика, герменевтика сакрального, диалог традиций и теория Единого / Единой Традиции (*pro et contra*).

Второй уровень можно назвать «локальным», к нему относится теология конкретной традиции конкретного народа в той или иной форме и объёме — то, что можно назвать «традицией с малой буквы», когда речь идёт о конкретной мифологии.

Между двумя уровнями теологии существует не противоречие, но иерархия и общий вектор. Их можно уподобить метафоре дерева: корни, сокрытые в глубине и требующие немалой подготовки, — это метауровень языческой теологии, в то время

³² Карл Густав Юнг (1875–1961) — швейцарский психолог, психоаналитик и культуролог; ученик Зигмунда Фрейда; повлиял на современную западную эзотерику.

как ветви можно уподобить различным традициям: славянской, германо-скандинавской, кельтской, индийской, иранской, шаманской, финно-угорской и т.д.; а листья на ветвях — это уже различные региональные и субэтнические вариации или духовные школы внутри этих традиций. Схожую систему отображения мы можем встретить, если рассмотрим лингвистическое дерево языков, их родства и общих корней. Традиции народов можно уподобить языкам, на которых они общаются с Божествами и которые затрагивают всё, вплоть до самых бытовых материальных артефактов.



Выступление на III конгрессе Русского религиозно-философского общества (Санкт-Петербург, 2019 год)



ТРАДИЦИЯ И ОРТОДОКСИЯ

Мы активно оперируем понятием «традиция»: традиция с малой буквы — как условное обозначение конкретной религии того или иного народа, и Традиция с большой буквы — для обозначения метаязыка Традиции в целом, её глубинных философско-метафизических оснований и рамок, в пределах которых возможно всё разнообразие традиционных форм в явном мире.

Но что такое «традиция» по существу?

Слово «традиция» происходит от латинского *tradere*, что означает «передача». Традиция — это то, что передаётся, *пересказывается*. Символом Традиции можно считать цепь, Золотую Цепь.

Принципиальное значение имеет ответ на вопрос: если передавать, то что именно? Широко известно высказывание Густава Малера³³: «Традиция — это передача огня, а не сохранение пепла». Если последовать за мыслью Малера, то в Традиции приоритет трансляции остаётся за тем, что составляет саму её сущность, само ядро. Огонь Традиции заключается в сакральном, в священном, которое по своей природе является нуминозным. То есть опыт переживания священного невыразим, он пронзает бытие человека подобно молнии в ночи, которая на миг высвечивает в предельной ясности весь пейзаж вокруг. Но в нашу эпоху корректнее говорить о том, что столкновение с сакральным скорее выхватывает (фасцинирует) человека, исклю-

³³ Густав Малер (1860–1911) — выдающийся австрийский композитор.

чая из текущей круговерти повседневности, которая ни к какой традиции отношения не имеет.

Итак, традиция — это передача нуминозного сакрального, одеждой которого выступают как мифос, так и логос. А также проявлением разнообразия описаний и выражения священного является фактическое разнообразие языческих традиций разных народов, их материальных культур и духовных школ внутри них.

Мифос, и даже точнее — структуры и логика его мышления, передаются разными путями и в разных формах. Например, для славяно-русского язычества большая часть источников по традиции связана с фольклором. По верному замечанию Ананды Кумарасвами, если передаётся фольклор, то на его основе можно воспроизвести всю полноту инициатического знания и метафизики. То есть для славяно-языческой теологии стоит задача по деконструкции и выявлению языческих структур мышления в двоеверии — так называемом «народном православии» и народных сектах.

Можно назвать ещё два метода, которые используются языческими авторами и мыслителями в теологических построениях современного родноверия. Это методы перевода и реконструкции.

Сущность метода перевода заключается в том, чтобы восполнить недостающие фрагменты, лакуны с помощью аналогичных известных мифов и элементов из других традиций, которые могут быть более или менее близкими (например, восточные и западные славяне, континентальные и скандинавские германцы и т.п.). Перевод в некотором смысле означает пересказ, но в рамках языка и персонажей своей традиции. Минус этого метода — не всегда легко найти аналогичный миф или ритуал и не всегда его можно и нужно пересказывать/переделывать дословно. Следует учитывать структуру и логику каждой традиции, чтобы определять меру возможного заимствования.

Метод реконструкции опирается на множество материальных, исторических и этнографических источников. Это повторение с опорой на «вилку» фактов от «такого точно не было» до «такое точно было» касательно мифологии, ритуала, практик и быта. Минус — повышенный акцент на материальном наследии и буквальная вера в слово этнографа, который далеко не всегда может корректно понять и интерпретировать смысл разных действий или артефактов.

Так по итогу формируются различные течения и школы мысли в язычестве. Они называются *доксии*.

Слово *докёо* на греческом языке и значит «мнение о чём-то». Со словом «доксия» тесно связано и другое ключевое понятие — догма (абсолютный постулат веры, принимаемый за истину). А также такой термин, как ортодоксия — *ὀρθοδοξία*, где первое слово *ὀρθός* означает «прямой, правильный». Ортодоксия — это единственно правильное, истинное мнение; законный способ мышления и суждений о вере.

Опора на догматику и утверждение жёсткой ортодоксии — это характерная структурная черта авраамических религий, таких как иудаизм, ислам и христианство. В этом проявляется их рациональный элемент — логос, который вычищает из религии мифос и формирует единый магистральный канон. За пределами канона располагаются апокрифы, современные отеческие предания и (ещё дальше от ядра) маргинальные течения, секты и ереси. Нарушение ортодоксальности и догматики ведёт к отпадению от религии и требует соответствующих покаяний и т.п.

В язычестве ситуация иная. В каждой традиции есть несколько Божеств, у которых есть свои культы. Какие-то более распространены, другие не выходят за границы одной деревни. Есть узкие культы и традиции сословий — то, что делают, как и кого славят жрецы, воины и земледельцы, существенно отличается. Существуют разные духовные пути, различные посвящения, обеты и трактовки мифов. Например, традиции хинду отличаются очень развитой культурой комментариев и споров по

многим вопросам метафизики. Это делает индусов, в совокупности их народов, обладателями огромного набора культов, философских и религиозных школ и сект. И это нормально для язычества.

По аналогии с ортодоксией мы можем заключить, что язычество принципиально является гетеродоксальным. То есть в рамках одной традиции может существовать несколько локальных, сословных или теологических школ, культов и путей. Может быть некоторый магистральный аристократический культ, может быть широко распространённое в народе почитание какого-то Божества и его символов.

Но при этом язычество не означает вседозволенности. Гетеродоксия говорит о том, что есть некоторый структурный коридор, более широкие границы доксий, чем в авраамических традициях. Границы очерчиваются языком народа, внутренней структурой и логикой традиций, доминирующими архетипами и т.д. То, что не приживается в традиции, радикально не соответствует её логике, быстро затухает и сходит на нет.

Если посмотреть на гетеродоксию языческих традиций с верхнего уровня теологии, то мы можем сделать важнейший вывод: язычество постулирует принципиальную плюральность структур и миров, в которых живут народы и которые транслируются (*tradere*) ими.

Язычество — это плюриверсум.





ЯЗЫЧЕСТВО И ПРОБЛЕМА НАЧАЛ

В наших работах мы регулярно используем термин «язычество» как синоним понятия «традиция». Пришло время подробнее остановиться на этом слове и его гранях.

В греческом языке «народ» обозначался словом ἔθνος — «этнос», от него происходит латинское слово *ethnicus* — «народный».

При переводе Библии в церковно-славянском языке было сконструировано слово іа́зыцы — «языци», т.е. народы. В русском языке это слово играет важнейшими красками. От него происходит само слово «язычество». При этом оно накрепко связано с понятием «народа», т.е. язычество — это народничество, языци — народы, язычник — народник. В такой оптике язычество становится синонимом понятия «традиция» в русском языке. Само слово «языци» в значении «народы» использовалось и после христианизации, т.е. оно не появилось в одночасье как оскорбительный ярлык. Более того, в самом слове содержится отсылка к «народному» (народной вере) в противовес княжеско-элитарной иноземной религии.

С другой стороны, оно также напрямую отсылает к речи и языку народа. Добавим к этому понимание традиции как не только словесного (заклинания, славления, речи, молитвы — мифос), но и материального (вышивка, резьба, зодчество, керамика и т.д. — ремесло) и поведенческого (ритуалы, обычаи, обряды, войны, союзы — этос) наследия, которое в совокупности образует язык, на котором каждый народ общается с Боже-

ственным и Божествами. Получается особая семантическая ось или тесно связанные окрестности слова «язычество»: народ — язык — традиция или иазык — язык — язычество.

В английском и немецком языках есть близкий по смыслу термин *folkish/volkisch*. Язычество — это этно-религиозный феномен и идентичность.

Но язычество этим не исчерпывается. На уровне теологии и философии мы можем дать другое определение «язычества», которое будет чётко определять его сущность и конкретно отделять всё богатство языческих традиций от трёх авраамических религий.

И здесь мы обращаемся к онтологии. Термин «онтология» состоит из двух греческих корней: *ὄντος* — сущее, то, что есть и *λόγος* — учение, наука. Онтология занимается вопросами происхождения и фундаментальной природы всего, что есть, мира, Космоса и сущего в целом.

Так вот, на уровне онтологии язычество — это манифестационизм. Слово «манифестационизм» происходит от латинского *manifestare*, что означает «проявляться», «раскрывать себя». Согласно доктрине манифестационизма, мир и всё сущее есть проявление Божественного, его самораскрытие. Иными словами, Божественное — Божества или высший Бог — является истоком и родителем мира и людей. Между Божествами и миром нет непреодолимого разрыва природ, но только разница в уровне, масштабе проявления.

Все язычники — манифестационисты. Это проявляется в знании о том, что мир представляется целым (холизм), что мир и Божества / Божественное начало связаны и едины, что люди (народы) — это потомки Богов, духов или мифических предков, которые сродни Богам. Отсюда, как лепестки и ветви, разворачиваются все следствия, включая и почтительное уважение к миру, природе (условная экологическая повестка в язычестве). Можно вспомнить известную формулу о тождестве и отрижении макрокосмоса в микрокосмосе.

Манифестационизм говорит о принципиальной недвойственности. Продолжая метафору дерева, Мирового Древа, можно заключить, что манифестационизм — это парадигма леса, который связывает Землю и Небо. При этом в некоторых традициях считается, что Мировое Древо корнями уходит в Небо, а кроной расстилается по Земле. Тогда источник мифоса — это песенный сказ Божеств о появлении мира, который люди расслышали в лесной ночи.

Абсолютно противоположным образом выстраивается онтология авраамических религий, которые мы можем называть религиями креационизма. Креационизм — от слова *creatio*, т.е. творение. Бог, Иегова или Аллах творит мир из ничто. *Creatio ex Nihil*. К тому же в авраамическом происхождении мира выделяется только логос, т.е. он изначально несёт в себе зерно сухой рациональности и материализма, которые разворачиваются значительно позже, в эпоху Просвещения.

В креационизме Бог и мир имеют принципиальное качественное различие, Бог есть исток и бытие, а мир и люди подобны глиняным креатурам. Соблюдая жёсткую монашескую аскезу, максимум что может человек — это приблизиться к Богу, но никогда — слиться с ним или раскрыть свою собственную Божественную природу.

Тем самым креационизм утверждает принципиальный онтологический дуализм. Парадигмальным символом креационизма является пустыня: голая земля и одинокое, до самого горизонта, небо. Между ними нет ни соединяющих их высоких и крепких деревьев, ни монументальных гор (Олимп). Известно, что в древности ареал появления креационизма, Ближний Восток, был плодородным зелёным краем, но уже очень давно он представляет собой пустынную картину. Вопрос: что является здесь причиной — опустынивание земли вследствие появления учения о творении из Ничто и оторванном от мира Боге либо появление этого учения именно здесь, потому что породившие его народы не видели в окружающем ландшафте и его метафи-

зике никаких путей к Богу? Вопрос открытый и, наверное, представляющий собой замкнутый круг.

Также очевидно, что эти онтологические позиции невозможно привести к согласию; они воплощают принципиальную дихотомию.

Тем не менее из истории известно, что везде, где коренные традиции разных народов были заменены на христианство или ислам, появился феномен двоеверия. Сущность двоеверия заключается в наложении и смешении языческой культуры и мышления с новыми догмами и учением. Для христианства размытие его положений и формирование апокрифов (внеканонических текстов) в народной культуре — это ересь, которая означает отпадение от веры. В большинстве случаев в двоеверии языческие мышление, логика и структуры остаются внутренним каркасом и содержанием, тогда как христианская терминология и истории, например, жития апостолов и святых, являются лишь внешней обёрткой. Так, святые принимают на себя атрибуты и функции языческих Божеств, заменяя их в календарные праздники и в народных преданиях, песнях и сказках. То есть языческий компонент сохраняется в двоеверии по преимуществу, хотя и сильно изменяется по своему содержанию. В христианском богословии до сих пор нет единого мнения об этом феномене, который они называют «народным православием», но позиция, считающая его полем ересей, довольно сильна.

Но это то, что касается народного уровня — фольклора и этнографии.

У двоеверия есть ещё один, высокий уровень — это когда элементы языческой теологии, мифов и философии проникают внутрь богословия авраамических религий и меняют их содержание изнутри. Яркие примеры — внедрение элементов учения Платона и неоплатонизма, а также аристотелизма, стоицизма и других в корпус христианского учения (например, трудами Гемиста Плифона в эпоху Возрождения или прямым текстом в трудах Майстера Экхарта); а также следы зороастрийского и

индийского учений в исламском суфизме. В предельных случаях, таких как тот же Гемист Плифон, о. Павел Флоренский³⁴, Дмитрий Мережковский³⁵ или Николай Кузанский³⁶, это приводит к призывам возродить язычество на равных с христианством либо так или иначе прийти к единому знаменателю, заключить религиозный мир.

Ещё мы можем выделить языческие структуры и нарративы даже внутри богословия наших оппонентов и тем самым деконструировать их веру, показать, что некоторые их постулаты и ценности заимствованы, а мышление протекает по нашим логике и лекалам.

Подытожим всё вышесказанное тем, что язычество — это не только конфессия, обычаи или фольклор. Это особая онтология и парадигма мышления. Язычество — это язык выражения священного и проговаривания мифоса, различных мифов. Как и любой язык, язычество допускает разнообразные высказывания, главное — чтобы они были корректными и соответствовали грамматике самого языка, т.е. находились в рамках коридора гетеродоксии манифестационизма.



³⁴ Павел Флоренский (1882–1937) — православный священник, богослов и мистик, автор труда «Столп и утверждение истины»; характерная фигура Серебряного века.

³⁵ Дмитрий Мережковский (1865–1941) — русский поэт Серебряного века, писатель и религиозный философ.

³⁶ Николай Кузанский (1401–1464) — крупный немецкий теолог, учёный, мистик-неоплатоник и деятель католической церкви, кардинал.



ЯЗЫЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Время — это одна из самых фундаментальных категорий бытия. С ним связаны наше существование, представления о чередовании событий, опыты Вечности и бесконечности, понимание Мифа, метафизика времени и подлунная история.

Начнём с того, что вне общества какого-то «объективного процесса, объективного течения времени» не существует. Все системы измерения и отсчёта времени — де-факто производные от мифической или научной парадигмы, обладающие качественным смыслом *только для общества*. Именно в обществе, в народе и в контексте разлитого вокруг священного обретаются смысл и качественная разница времен. Например, пьяное время течёт волнами и довольно быстро; время труда — медленно; время экстатического ритуала может быть продлено сверх природной меры, но при этом своего собственного измерения длительности оно не имеет, т.е. это миг, мгновение, даже если для внешнего наблюдателя оно может продолжаться несколько ночных часов.

Точно так же, поднимаясь выше, происходит понимание времени дня как малого отражения времени года: утро — весна, полдень — лето, вечер — осень, ночь — зима. Ещё выше, на уровне космологии, само мироздание проживает свой вселенский год. Зарождение мира — его весна, а для человека — детство и юность, которые неизбежно приводят к старости и Ночи мира, его остыванию в зимней стуже конца. В Индии существуют схожие представления о дне Брахмы, который равен милли-

онам земных лет, что подчёркивает его величие и связь одновременно с воплощённым миром и с Вечностью.

В одних традициях, например у народов Заполярья, год делится на две части: лето и зиму, день и ночь с соответствующей метафизикой. В умеренном поясе ярко выражены все четыре сезона, где-то миф повествует о трёхчастном делении колеса времени и эпох.

Языческое время — это цикличное время, которое проявляется, манифестирует себя на всех уровнях. И следующее принципиально: цикличность, рождение-смерть-и-возрождение вновь — это пульсирующее воплощение неизменной и неподвижной Вечности над временем. Вечность недвижима (подобно центральной оси) и, в некотором смысле, невыразима. Её манифестация в нашем мире — циклическое время, вечное *возвращение*. В календаре года, который можно представить как Колесо года или Солярное колесо, есть точки солнцестояний и равноденствий, а также иные важные традиционные праздники, когда действительность переживаемого внутри мира времени исчезает и снимается, испаряется — это точки ритуалов, когда время размыкается и в один миг (который внешне может длиться некоторое условное время) Вечность пронзает временность в своей непосредственности.

В целом, такова же и природа мифоса. По меткому определению Фридриха Георга Юнгера³⁷ (младшего брата Эрнста Юнгера³⁸) в книге «Греческие мифы», миф является метаисторической «реальностью». Приставка «мета-» означает, что миф находится над историей, над временем. Миф вообще вечен и вечно актуален. Наша земная история — это воплощение, разворачивание мифа и мифов в декорациях разных эпох. Какие-то истории повторяются, а какие-то мифы охватывают всё времен-

³⁷ Фридрих Георг Юнгер (1898–1977) — немецкий философ и эссеист.

³⁸ Эрнст Юнгер (1895–1998) — выдающийся немецкий писатель XX века, философ, политик и ветеран мировых войн. Ярчайший представитель движения «Консервативной революции».

ное существование мироздания. Даже когда наука пытается утверждать, что мифологические времена давно прошли, то это тоже часть особого мифа об упадке времён. Фактически, когда мы говорим о языческой истории, слово «история» необходимо брать в кавычки, потому что де-факто это постоянно воплощаемая пульсация мифов. Например, историзм не является важным и ценным для греческой и индийской цивилизации, поэтому может считаться, что легендарные события произошли совсем недавно, а недавние — считаться легендарными. Или, например, вполне можно подписать мирный договор «на сто лет вперёд» с момента его заключения, но не поставить никакой даты: потому что и так всё очевидно, «с сего дня».

Вторая базовая структура времени, которая относится к креационизму, — это линейное время, а точнее, отрезок. Креационизм в лице авраамических религий утверждает, что мир был создан единожды и в своё время он закончится раз и навсегда. То есть вечность — это удел бытия Божьего, а подлунный тварный мир — это одноразовое явление. После конца мира не будет никакого нового возрождения, нового цикла. История движется из точки А в точку Б. Вообще авраамические религии уделяют огромное внимание историцизму и исторической достоверности, реализму на уровне материализма событий и персонажей из своих писаний. Так как креационизм содержит в себе изначально доминирующий логос, то мифическое понимание метаистории ему чуждо; только история реальная и история как эпизодические вмешательства Бога, его посланников и пророков в ход событий (так называемая иероистория). Тем не менее качественный смысл авраамической истории заключается в сотериологии, т.е. спасении души, построении праведного Земного Града у Августина³⁹.

Следующий логический шаг, который совершается в эпоху Просвещения, уже в Новое время (Модерн) — это размыкание

³⁹ Августин Блаженный (354–430) — один из крупнейших отцов Церкви, христианский богослов и философ.

отрезка истории слева в прямую, которая уходит в абстрактно-бесконечное для обывателя прошлое вплоть до гипотез о состоянии пространства-времени до Большого взрыва, а с другой стороны, эта прямая брошена в бесконечно-непостижимое будущее. Утверждается, что ход времени объективен и никак не зависит от существования людей, что если люди исчезнут, то все остальные процессы и полёт планет сквозь пустоту вселенной продолжатся.

Вся история человечества в Модерне — лишь вспышка среди космических пылинок, погружённая в бесконечное движение материи. Движение из бездны миллиардов лет в пропасть бесконечного будущего может восприниматься обыденным сознанием как нечто «вечное», но на самом деле это негативный дубль, или симулякр, Вечности.

С этой точки зрения интересно посмотреть на то, как отсчитывается условное «объективное» время в современную эпоху. У нас есть два релевантных примера, один из которых даже стал самостоятельным символом. Это механические часы, которые отмеряют условно независимый, чистый хронометраж согласно чётким делениям на секунды, минуты и часы. Второй пример — это атомные часы, которые являются эталоном точности. В них условно объективное время отмеряется частотой мельчайших излучений радиоактивного материала. То есть время — это безликое, универсальное и единственное для всех производное от материи. В этом заключается коренное отличие от традиционных представлений о времени, в которых оно может меняться по степени насыщенности, скорости или от времени года. Можно сказать, что священное время в срединном мире — это живое и конечное время, в то время как механическое или частотное время — это символ бесконечного мёртвого «ада».

В Традиции известны образы и архетипы, которые воплощают в себе бесконечность вкупе с бесконечной же неудачей и темой наказания, существования вне или против Божеств — это мир титанизма и его фигуры, такие как Сизиф или Тантал.

Наконец, в эпоху Модерна появляются и общеизвестные нам концепты «прошлого» и «будущего». Их расположение на стреле времени обусловлено идеей о прогрессивном, поступательном развитии человечества, которая возникла опять же в Европе Нового времени. Идея прогресса призвана хоть как-то восполнить и придать смысл пребыванию во времени, утверждая, что общества, народы и культуры развиваются от худшего (детского и примитивного) в сторону лучшего (зрелого и высокоразвитого). Притом что прогресс никак не ограничивает и не обрисовывает конечный предел, цель этого развития. В этом он тоже отражает титанические черты бесконечности.

И здесь мы сталкиваемся с частым упреком или вопросом, когда говорят, что язычество — это путь в прошлое, путь назад, что это примитивная религия ушедших эпох. Проблема здесь кроется даже не в том, что современные язычники так или иначе пытаются показать, что язычество и современность совместимы. Язычество действительно не про бегство в прошлое, но точно также язычеству нет никакого дела до утопий о будущем. Язычество — это в первую очередь о Вечности, воплощённой в настоящем, во вращении года и жизней.

Прошлое и будущее принадлежат линейному времени и идеологии прогресса; наш же дом — это мифос.

Можно вспомнить известную апорию Зенона Элейского⁴⁰ об Ахилле и черепахе: Ахилл никогда не догонит черепаху, потому что пока он делает свой шаг, черепашка совершает небольшое движение вперёд, и так до бесконечности. Эта картина абсолютно точно передаёт проблему времени, о которой мы говорим. И если мы отождествим Традицию с героем Ахиллом, то решением апории будет не бесконечный бег наперегонки с фантомами будущего. Решение проблемы — это перешагнуть саму идею линейного времени, перешагнуть черепаху прогресса и будущего. Ахилл побеждает не догоняя, а перешагивая.

⁴⁰ Зенон Элейский (490–430 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель школы элеатов и ученик Парменида, автор знаменитых апорий.



КОНЕЦ СВЕТА

В этой беседе мы поговорим о важнейшей теме, которая так или иначе акцентируется и проговаривается практически во всех языческих традициях. Эта тема также тесно связана с проблемой времени. Мы говорим об эсхатологии. Эсхатология (греч. *εσχατολογία*) буквально означает «последнее знание» либо «учение о конце».

Сущность эсхатологии заключается в том, что любой цикл времени рано или поздно, но неизбежно приходит к своей низшей точке на окружности, к концу, к смерти, после которой следует уже новое рождение. Но эсхатология сосредоточена на самом приближении к концу, его описании, правильном переживании и, возможно, той особой мудрости, что он открывает либо несёт в себе.

Традиция учит о регрессивном ходе времени, т.е. мир движется от лучшего состояния к наиболее худшему, вырожденному и неприятному состоянию, тем самым приближаясь к своему разложению и разрушению, к уничтожению.

Нам известны различные представления о времени как большом цикле или серии циклов. Наиболее известны представления Гесиода⁴¹ о Золотом, Серебряном, Медном и Железном поколениях людей (греки отмеряли время поколениями), индий-

⁴¹ Гесиод (VIII–VII в. до н.э.) — древнегреческий поэт, автор ключевых эпосов «Труды и дни» и «Теогония».

ское учение о Сатъя-, Трета-, Двапара- и Кали-югах и германские мифы о Великой зиме Вимбульветр и Рагнарёке.

В тех традициях, где теология и мифология разработаны глубже или сохранились лучше, существуют детальные описания финальных вселенских сражений Божеств и людей с титанами и чудовищами, а также разрушения мира (потоп, сожжение или растворение). Платон в диалоге «Политик» описывает разрушение мира как отрыв Космоса от Демиурга, а в других диалогах, согласно Карлу Рейнхардту, эсхатология увязывается с посмертной судьбой души.

У других народов эсхатологические представления ограничиваются констатацией того, что предыдущие времена и поколения были сильнее, чище и лучше нынешних, которые уже мало на что годятся. Так, среди шаманов различных народов распространено представление, что в древности шаманы (или первошаман) могли запрыгивать на Небо в любой момент одним прыжком, моментально впадать в транс и иметь в подчинении великое множество духов. А современные самые сильные шаманы не могут и половины этого.

В русском фольклоре сохранилась орловская присказка, также описывающая деградацию поколений: «встарь люди были божики, а мы люди тужики, а позднейские будут люди пыжики: двенадцать человек соломинку поднимать...».

Метафизические черты конца времён в целом схожи, и можно выделить общие: хаос и распри, разрушение порядка и исчезновение сакральных законов, данных Божествами; инверсия и пародия ценностей традиции; исчезновение Божеств и жертвоприношений — старые пути духовного роста перестают приносить плоды, исчезает благодать; отрицание Вечности и общий антисакральный, богоборческий настрой (титаны штурмуют Олимп).

Так, например, описания Железного века у Гесиода и Рагнарёка в Прорицании Вёльвы, практически идентичны:

Дети — с отцами, с детьми — их отцы
сговориться не смогут.
Чуждыми станут товарищ товарищу,
гостю — хозяин,
Больше не будет меж братьев любви,
как бывало когда-то.
Старых родителей скоро совсем
почитать перестанут;
Будут их яро и зло поносить
нечестивые дети
Тяжкою бранью, не зная возмездья
богов; не захочет
Больше никто доставлять пропитанья
родителям старым.
Правду заменит кулак.
Города подпадут разграбленью.

45.

Братья начнут
биться друг с другом,
родичи близкие
в распрях погибнут;
тягостно в мире,
великий блуд,
век мечей и секир,
треснут щиты,
век бурь и волков
до гибели мира;
щадить человек
человека не станет.

Тем не менее конец света в языческих традициях не является одноразовым явлением, «концом истории», после которого ничего и никогда не будет. Наоборот, смерть мира ведёт к его возрождению и восстановлению, чем заканчиваются некоторые наиболее конкретные описания, например, то же Прорицание Вёльвы о Рагнарёке или индийские учения, которые утверждают, что мир творится выдохом Брахмы, а разрушается его вдохом. В некотором смысле эсхатологическое напряжение можно рассматривать как воплощение цикличности времени на самом большом метафизическом уровне, затрагивающем существование всего сущего вообще: зверей, людей, Божеств и всех миров.

В отличие от язычества, авраамические религии имеют другое представление о конце света, об Апокалипсисе. Христианское ожидание конца носит одноразовый характер и более позитивно, чем языческое. Царство Антихриста временно, а после него будет Страшный Суд, и праведников ждёт Царство Божие навечно. Важная часть авраамической догматики — это соте-

риология, учение о путях спасения души. И никакого нового перерождения душ, новой жизни с её радостями и скорбями. История заканчивается, мир больше никогда не повторится. Позднее креационистское представление о позитивном разрешении конца света найдёт своё отражение уже в светских научных и социальных теориях о «конце истории», утопиях и представлениях, что научно-технический прогресс разрешит все проблемы, принесёт «золотой век», который в логике пародии на Традицию помещается впереди, а не позади.

Немаловажным является вопрос о датировке начала упадка: с какого момента начинается Железный век, или Кали-юга? Гесиод уже был уверен, что живёт во времена последнего поколения людей. Согласно представлениям индусов, Кали-юга началась чуть более пяти тысяч лет назад и связана с битвой на поле Курукшетра. Некоторые мыслители называют переломным моментом неолитическую революцию, другие — вторжение христианства. Абсолютным контрапунктом для Европы, безусловно, являются эпоха Просвещения и интеллектуальное оформление Нового времени (Модерна) как явной антитезы любой форме священного и Традиции. Тем не менее будет справедливо говорить о единстве в разнообразии в данном конкретном случае: все традиции так или иначе говорят об упадке, и самые глубокие из них утверждают, что упадок царит в подлунном мире уже тысячи лет. Поэтому любая традиция имеет своё учение и миф о том, когда и как наступают последние времена; при этом на воображаемой общей хронологической линейке они могут располагаться на удалении друг от друга: где-то раньше, где-то позже. Юлиус Эвола полагал, что если Европе было суждено первой войти во тьму времен, то её же судьба — выйти первой по ту сторону.

Регрессивное движение времени и умаление Божественного — это свершение должного, в некотором роде вселенский закон. Было бы очень странно оказаться в нашу эпоху в полном благоденствии Традиции, чтобы фавны, Божества и почившие

предки ходили между нами, как ни в чём не бывало. Это было бы нарушением логики мифа, сложной пародией, убедительной как современная 3D-графика в кинематографе. В эпоху Модерна нет конца света, нет эсхатологии. Есть вера в возможное лучшее и обеспеченное, высокоразвитое будущее. Всё вокруг убеждает нас, что всё-всё только начинается. И это главная ошибка в понимании времени.

Мы в конце времён. Это достоверный факт. Должное свершается.





ПРОБЛЕМА СМЕРТИ

Тема смерти и дальнейшего пути человека после этого события является одной из самых важных в традиционных обществах.

В традициях существуют разные взгляды на смерть, и в целом напряжение этой темы располагается между двумя ключевыми полюсами.

Первый — это представление, что смерти в том значении, которое мы обычно подразумеваем, не существует. Что «смерть» — это не умирание, не угасание, а событие перехода либо ухода души человека в странствие или иной мир. То есть человек не умирает, а продолжает очень насыщенно жить, подчас даже рядом со своим родом, но в иной плоскости явного мира или в ином пространстве. Смерть — это трансформация, буквальный — без кавычек — переход. О таком формате странствий покойников хорошо и внятно рассказывал Евгений Головин⁴² в своих лекциях о ведьмах, это также наглядно видно из траурного фольклора, где о покойном причитают не как о мертвце, а как о «внезапно покинувшем, ушедшем от семьи». Но, что самое важное, в определённые дни и при определённых условиях ушедший может вернуться, с ним можно общаться и даже необходимо всячески договариваться с предками по ту сторону. К этому же комплексу поверий относится практика хо-

⁴² Евгений (Адмирал) Головин (1938–2010) — поэт, мистик и философ, неформальный лидер советского эзотерического подполья и Южинского кружка.

ронить человека с вещами, которые ему будут нужны по ту сторону грани между живыми и мёртвыми.

Это резонирует с цикличным представлением о времени, где после конца следует новое начало, после зимы — весна и т.д. Конец года и конец света — события важнейшие и напряжённые, но — переходные. А значит, в смерти нет ничего страшного и необратимого. Ушёл — вернётся, переродится; да и в целом иногда не так далеко и ушёл. Так, по преданиям, некоторые шаманы могли вернуть человека к жизни, если успевали быстро найти и вернуть его душу с неба.

Ещё одна грань, раскрывающая отсутствие смерти в мире Традиции, — это вариации бессмертия в мире.

Для крестьян, земледельцев, охотников и ремесленников существует путь бессмертия в собственном роду. Он заключается в продолжении рода, в перемещении души из мира живых сородичей в статус иномирных предков, а потом — в возвращении души в род, когда она перерождается в потомках. Это отражается в практике называть внука или правнука именем деда или прадеда.

Для сословий с воинской и аристократической этикой бессмертие достигается в славе их деяний, завоеваний и побед, а также в династии. Жизнь императора или князя продолжается в том, что он создал, и в благоговении перед его артефактами, например, оружием и гробницей.

Наконец, для духовного сословия путь к бессмертию лежит через обожествление, а точнее — через раскрытие собственной Божественной природы в себе. Обычно это описывается метафорой «умереть при жизни».

Куда, в какое странствие отправляются души тех, кто покидает этот мир? Каждая традиция знает свои варианты иных загробных миров. Где-то это различные уровни небес, где-то — отдельные палаты для воинов либо счастливых семей. Нередко встречаются серые, унылые миры для умерших тривиальной и бесславной смертью; в Азии распространены представления о

посмертных мытарствах и воздаяниях за неправильную жизнь. Одна из наиболее известных средиземноморских культур, связанных с загробным миром и судом, — Египет. Но общий мотив остаётся у всех — это дальнейшее перерождение души, её возвращение из путешествия в наш мир, что позволяло людям в мире Традиции не бояться смерти и вообще считать, что её не существует. Есть путешествия в иные миры в свой срок и на некоторое время.

Ситуация радикально меняется, когда происходит «расколдовывание мира», по выражению Макса Вебера. Когда становление научного знания уничтожает традиционные представления об этой и загробной жизни, человек остаётся один на один с повисшим в пустоте вопросом о смерти. В целом можно считать, что именно в этот момент появляется именно та смерть, которую мы привыкли представлять в обыденной жизни, — окончательный, необратимый и непоправимый уход человека из этой жизни в никуда. «Потухший экран». Отчасти это является отголоском христианских представлений о единственности жизни и смерти за вычетом любой сакральности и посмертной судьбы души.

Таким образом, в мире Модерна смерть появляется как смерть, как серьёзная экзистенциальная проблема, как ужасающая бездна забвения. С одной стороны, любые учения и представления о перерождении, об иных мирах, где странствует душа, о встречах с предками и покойниками — всё это дисквалифицируется и утрачивается; к этому нельзя обращаться всерьёз и это больше «не работает». С другой — Модерн и актуальная для нас культура Постмодерна стремятся всячески табуировать и вытеснить проблему смерти как забвения из рутины жизненного мира рядового гражданина и налогоплательщика.

Отсюда запреты на обсуждение некоторых видов смерти в СМИ, развитие медицины, паллиативной помощи, увеличение продолжительности жизни, поиск пути к буквальному физическому бессмертию тела. А также обесценивание смерти, пре-

вращение её в элемент игры, развлечения, острых экстремальных ощущений в виде фильмов ужасов, аттракционов или шок-контента. Об этом писал Жан Бодрийяр⁴³. Тема смерти должна перестать ставить перед человеком глубинные вопросы его бытия, но стать чем-то техническим, как больничная койка, и понятным, как статус в социальной сети.

В таких условиях язычники оказываются в интересной ситуации: формально и «по учебнику» Традиция мертва, ход развития цивилизации давно и успешно перешагнул эту наивную стадию примитивной веры в каких-то Божеств и духов. То есть язычества нет, но *язычники есть*. Проблема смерти, её важность — Мартин Хайдеггер⁴⁴ даже особо подчёркивал режим «бытия-к-смерти» для современного человека — это актуальная проблема Конца времён. То, чем Золотой век качественно отличается от Железного и что доступно нам с вами непосредственно. Эпоха загадывает нам загадку, одетую в смерть.

То, что сегодня в России и в мире называется «языческим возрождением» или «языческим возвращением» — на самом деле происходит вплотную к моменту конца. Это похоже на пробуждение от долгого, тяжёлого и плохого сна, а на дворе — ночь и скорая смерть. В Традиции было очень важно встретить момент смерти правильно, правильно и достойно совершить переход на ту сторону. От этого зависело вообще всё. И сегодня языческие традиции возрождаются именно в такой вот момент, с такой вот задачей и загадкой: как закончить цикл достойно и аутентично?

⁴³ Жан Бодрийяр (1897–1962) — французский социолог и философ-постмодернист, яркий критик современной культуры, автор концепции симулякра.

⁴⁴ Мартин Хайдеггер (1889–1976) — немецкий философ, основатель фундаменталь-философии и учения о Другом Начале; один из крупнейших и влиятельнейших мыслителей за всю историю западной культуры.



БОГИ И БОЖЕСТВЕННОЕ

Обычно считается, что язычество — это политеизм, то есть многобожие. Наличие множества Божеств — это как бы наш главный отличительный признак. Но это не совсем так. Как мы показали ранее, ключевое определение языческих традиций — это доктрина проявления Божественного, т.е. манифестационизм вместо креационизма. Тем более что у некоторых народов де-факто нет конкретного пантеона, но мир преисполнен множеством духов и тотемов, которые аналогичны Божествам и выполняют их функции.

Для понимания природы Божеств следует обратиться к этимологии слов.

В русском языке общеупотребительным для обозначения сакральных небесных фигур является слово «бог». Оно восходит к праславянскому *bogъ и, согласно Макс Фасмеру⁴⁵, к праиндоевропейскому корню *bhag (ср. инд. bhágas), который означает «наделять», «давать» и «разделять», «делить». Этимологически Бог — это «дающий», «дарующий».

Якоб Гримм⁴⁶ в «Германской мифологии» сообщает, что в германских языках закрепилось употребление слова Gott, в английском — God, в старонорвежском — Goð/Guð. Изначально это слово было среднего рода, безликого и неперсо-

⁴⁵ Макс Фасмер (1886–1962) — русский и немецкий лингвист и славист.

⁴⁶ Якоб Гримм (1785–1863) — немецкий филолог и мифолог, брат Вильгельма Гримма (1786–1859), известного собирателя сказок и фольклора.

нифицированного в языке через пол. Но с приходом христианства слово обратилось в мужской род и отразило в себе преобладающее в христианстве почитание единственного и более персонифицированного Бога, в том числе через присвоение мужского пола. То есть в языке отражается урезание горизонта Божественного, его сведение к одной фигуре. Именно слово *Gott/God* было усвоено христианством в германских языках для обозначения понятия «бог», в отличие от множества других синонимов.

Само слово восходит к прагерманскому **guda(n)* (Бог), праиндоевропейскому корню **ǵhuto*, производному от **ǵhew* со значением «разливаться» или от **ǵhaw* со значением «взывать» (инвоцировать). Этимологически *Gott* имеет возможные значения «[тот, кто был] возван» (инвоцирован жрецом) или «кто разлился в своем благе». С приходом христианства эти этимологические фундирующие линии замыкаются на семитском единственном Боге.

В германо-скандинавской традиции для обозначения понятия «бог» используется несколько различных слов. Одним из наиболее регулярных корней в окончании составных имен Одина является корень **tug*. Его мы встречаем и в самостоятельном имени аса Тюра. Туг как скандинавская форма слова восходит к прагерманскому **tiwaz*, которое, в свою очередь, является германским преломлением праиндоевропейского **deuwós* (Бог), откуда греческий Ζεύς (Зевс), Диевас народов Прибалтики, религиозный термин *Dyeus pater* (Дий пater, Бог-отец), латинские *Deo/Deus* и английское *Theo* (теология). *Deuwós* означает «небеса», «день» и в целом «небо» как Бог-Небо.

Вывод: для людей Традиции Божества — это те, кто даёт, разливается в своём изобилии и связан с ураническим принципом Неба, т.е. возвышается над землёй или материей, если говорить аллегорически.

Какие Божества являются наиболее важными или, корректнее, образующими базовые структуры индоевропейских обществ?

Французский лингвист и социолог Жорж Дюмезиль⁴⁷, проанализировав ключевые индоевропейские священные предания с особым акцентом на осетинский эпос, сделал фундаментальный вывод и описал базовую структуру пантеона индоевропейцев. Согласно Дюмезилю, ядро составляет триада Божеств, которые в явном мире проявляются и отражаются в виде трёхфункциональной или трёхсословной структуры общества. Речь идёт о верховном Божестве-Правителе и жречестве, о Божестве-Воине и воинско-княжеском сословии, о Божестве Плодородия и земледельцах. Эту структуру и триаду Божеств он описывает на примере германцев, кельтов, индусов и славян.

Верхнее Божество: Один, Зевс, Юпитер, Варуна.

Божество воинов или войны: Тор или Тюр, Перун (Дюмезиль относит его к первому сословию), Индра и Марс.

Божество земледельцев: Фрейр, Велес, Квири́н и др.

Нередко основные Божества являются братьями либо отцами и сыновьями, т.е. речь очень часто идёт о родах Божеств, включая их жён, а также младших Божеств и духов.

Это классическая модель, условный Золотой век Традиции.

Но когда происходит постепенная деградация мира и сословная система остывает, костенеет и перестает быть гарантом трансляции священного, тогда в Индии, например в Тантре, появляется альтернативная триада Божеств. Это Божество — Творец мира, Божество, которое поддерживает мироздание, и Божество — Разрушитель мира. Обычно это Брахма-Творец, Вишну-Хранитель и Шива-Разрушитель. Считается, что в эпоху Кали-юги правит Божество-Разрушитель, именно оно является источником и проводником мудрости. Поэтому же некоторые духовные пути тантризма являются довольно экстремальными, так

⁴⁷ Жорж Дюмезиль (1898–1986) — французский лингвист, мифолог, представитель структурализма.

как они максимально соответствуют неблагоприятной метафизике эпохи и следуют за её непрым Божеством. Аналогом Шивы, например, в германской культуре (с поправками на все необходимые различия) является Водан. В других культурах тоже можно выделить или предположить Божество последних времён; это может быть и Богиня, женский культ.

Особая триада тантрических Божеств порождает и альтернативную иерархию. Три классических сословия — это социальный статус: земледелец, князь и воин, жрец и философ. Этому противопоставляется духовная реализация (насколько адепт близок к Божеству, которое на самом деле является его внутренней Божественной природой): это пашу (животное, человек неспособный к духовному) — вира (активный подвижник и практик) — дивья (адепт, реализовавший свою Божественность при жизни). Обе иерархические системы могут пересекаться. В эпоху Золотого века брахман и был дивья, как и кшатрий, как и вайшья. А чандалы и парии были пашу по умолчанию. Акценты меняются с ходом вселенской инволюции, когда родовая принадлежность к касте брахманов перестала гарантировать внутреннюю Божественную природу жреца. Сегодня же бывают случаи, когда человек из благопристойной касты днём соблюдает закон и порядок, а ночью может совершать ритуалы и практики тантрических школ.

Эта система наиболее полно соответствует Кали-юге.

Отдельно следует сказать об особо важной теме, такой как различение Божеств и Божественного. Как мы сказали выше, изначально слово «Бог» было среднего рода, чтобы избежать представлений о Божествах как о персонах, в духе учения эвгемеризма, гласящего что Божества — это обожествлённые предки, т.е. простые люди, но почитаемые как легендарные персонажи. По мнению многих учёных, изучающих миф с позиции доверительного логоса, эта позиция ошибочна. Также и мысли-

тель Влассиас Рассаиас⁴⁸ предостерегает от восприятия Божеств как персон.

Слово «Божественное» отсылает нас к сложной теологической проблеме природы Божеств. Об этом много размышляли и оставили богатое наследие метафизические школы Индии, философия неоплатонизма, а довольно удачные и точные определения дал католический рейнский мистик Майстер Экхарт. В своих трудах он прямым текстом называет неоплатоников Плотина и Прокла своими учителями, что позволяет рассматривать его как яркий пример прорыва языческого мышления сквозь христианскую католическую схоластику и догматику. За свои идеи Экхарт чуть было не был отлучён от церкви.

Итак, если мир, Космос, является манифестацией Божеств или верховного Божества, как в некоторых традициях, то Божества или одно Божество — это основание, источник всего сущего. Но что является основанием или источником самих Божеств? Если мы скажем, что основанием Божественных сущих является некий исток, то мы сразу же можем спросить: а что является его основанием? Потом — что является основанием основания основания... И так впадём в дурную бесконечность без ответа. Поэтому в дело вступает теология различения Божеств как существ, которые обладают мифами, признаками, функциями, описаниями и т.д., т.е. признаками их глубинной внутренней природы, которая не обладает никакими признаками вообще и не является основанной на чём-либо вообще. Здесь начинается тема апофатической теологии. Апофатический метод — это метод отрицания внешних свойств с целью показать, что глубинное основание (или Самость Божеств / верховного Божества) является невыразимым в языке, образах и мыслях ядром сакрального. В таких случаях говорят о Бездне Божественного. Майстер Экхарт предложил обозначать Бога (в нашем случае

⁴⁸ Влассис Рассаиас (1959–2019) — видный греческий общественный деятель, писатель и ключевая фигура в возрождении греческого язычества в современную эпоху.

это будут Божества) привычным словом Gott / Götter, а его сущность — термином Gottheit, т.е. Божественное или Божественность.

Его логику можно проиллюстрировать и другими словами: Космос покоится на конкретных основаниях — на Божествах (их поэзии, законах, порядке и творчестве). Божества для мира суть основания (немецкое слово Grund). Но для самих Божеств их «основанием», их Grund является бесосновное, т.е. немецкое Abgrund, что означает «обрыв», Бездну (Urgrund). Мы можем мыслить этот мир, при усилении нам доступно мышление о Божествах, но вот помыслить Бездну, т.е. глубинную природу Божественного, в рамках нашего ума мы не в состоянии, потому что эта инстанция одновременно превосходит возможности ума, языка и логики.

В языке неоплатонизма речь идёт о Демиурге (Творце), который созерцает Единое своим умом. Единое тоже невыразимо и апофатично. Эту языческую идею и перекладывают Экхарт и рейнские мистики на язык христианства, по сути не оставляя от него ничего, кроме некоторых терминов. В индуизме различаются две стороны Божества Брахмы: Брахма Сагуна — это явленный Брахма, которого можно описать, тот лик Божества, который повёрнут к миру и созерцаем. Но есть и Брахма Ниргуна — «тёмный», невыразимый и неопишуемый Брахма, который является природой и причиной самого себя, в некотором смысле «отвёрнутый» от мира, точнее, от возможности описания.

Традиция допускает способы познания Божественного через экстаз или энтазм (термин предложен Мирчей Элиаде). Экстаз дословно означает «стояние вне себя», т.е. это активная ритуальная практика, направленная на преодоление границ состояния ума, сознания и тела вовне. Энтазм — аналогичная практика, направленная на погружение вовнутрь, на медитацию и успокоение, на созерцание центра. Главное здесь то, что и экстаз, и энтазм являются движением от себя, т.е. от своего актуаль-

ного обыденного Я (Эго, персоны). То, какие мы есть сейчас, — это неудовлетворительно для познания Божественного, это только стартовая точка для начала движения к священному.

В целом же тема различения Божеств и Божественного вплотную подводит нас к проблеме монизма.





ЕДИНОЕ И МНОГОЕ | МОНИЗМ

В этом очерке мы коснёмся одной из важнейших и одновременно сложнейших тем — теологического и философского вопроса о соотношении Единого и многого, монотеизма, монизма и политеизма.

Для начала важно обозначить термины:

- политеизм — признание наличия множества Божеств;
- монотеизм — признание наличия только одного Бога;
- монизм — признание того, что множество Божеств, как и множество всего сущего, в итоге сводится к единому началу или единой инстанции.

Слова «монизм» и «монотеизм» происходят от одного греческого корня *μόνος*, который означает единицу. Порой это порождает путаницу или сознательные спекуляции и махинации с понятиями. Но между монотеизмом и монизмом существует принципиальная разница.

Монотеизм настаивает на существовании одного и строго единственного Бога, причём этот Бог в некотором смысле автономен, оторван от мира, который качественно находится ниже него. Радикальное одиночество Бога строжайшим образом подчёркивается в исламе, где «придание Богу сотоварищей» является главным грехом. Это онтология креационизма.

Монизм же в его утверждении о Единстве всего сущего по природе и истоку имеет несколько вариантов того, как это единство может представляться.

Для того чтобы продемонстрировать эту градацию и варианты, обратимся к комментариям неоплатоника Дамаския, которые он оставил к диалогу Платона «Парменид». В нём он выделил несколько уровней бытия, рассматривая соотношения Единого и многого:

- 1) ἓν — чистое Единое;
- 2) ἓν πολλὰ — Единое многое;
- 3) ἓν καὶ πολλὰ — Единое как многое;
- 4) πολλὰ καὶ ἓν — многое как Единое;
- 5) πολλὰ — чистое многое.

Начнём рассмотрение в обратном порядке восхождения.

Чистое многое, или множественность, — это позиция максимального материализма, которая утверждает, что никакого «единства» нет вообще и ни в каком виде быть не может. Есть только бесконечные количества атомов, которые дробятся на электроны, кванты и кварки. То есть множественность — это не только бесконечное количество вещества, но и бесконечный процесс умножения, дробления всего сущего на части. В области философии позицию чистого множества занимает объектно-ориентированная онтология и философия вещей. Принципиальное положение этого уровня бытия — абсолютное равенство всех дробных частей сущего.

Следующий шаг: многое как Единое. Здесь утверждается, что единство достигается через собирательную сумму всех вещей. То есть Единое равно сумме всех вещей. Здесь мы всё ещё остаемся на материалистических позициях, потому что неясно, как возможно исчислить, посчитать весь объём вещей во вселенной, чтобы вообразить их сумму как единое, поэтому остается допускать, что всё сущее является частью некоей вселенской системы отношений и законов.

Далее мы переходим к тезису «Единое как многое». Здесь Единое является чем-то большим и предшествующим, чем сумма его частей. Есть нечто, что по своей природе цело, но проявляет себя во множестве вещей и явлений.

Сложнее ситуация обстоит с уровнем Единого многого. Как можно заметить, здесь отсутствует связующий союз, который ранее выступал как пояснение способа бытия Единого: Единое как множество, множество как Единое. Здесь же Единое многое должно мыслиться без связки-проявления, как в некотором смысле иррациональное состояние. Этот уровень уже требует от нас особой подготовки и способности мыслить категории вне рамок привычной нам логики и её границ. В Традиции это обычно проговаривается языком тёмных метафор или в ходе экстатических переживаний.

И последнее — это чистое Единое без условий. Разговор о таком Едином всегда требует апофатического языка, апофатической теологии, которая строится на отрицании каких-либо качеств и предикатов Единого, потому что они вводят различие и порождают дуальное описание. Можно сказать, что как абсолютное Единое оно вбирает и единит в себе и все предыдущие ступени-этажи раскрытия Единого сверху вниз, навстречу тому, что Платон называл материей-хорой.

Внимательный читатель, конечно, заметил, что всё это повторяет тему различия Божеств и их Божественной природы, как это описано у неоплатонического мистика Майстера Экхарта. Те, кто знаком с теологическими школами Индии, могут провести параллель между этой темой и спорами о двойственности и недвойственности, давайте и адвайте. Одна сторона утверждает, что мир опирается на два начала и двойственность пронизывает все этажи мироздания: светлое и тёмное, правое и левое, доброе и злое, жизнь и смерть, светлые духи и злые демоны, Божества и титаны, чудовища и т.д. Другая сторона утверждает, что исток всего и всех явлений — один, что он подобен океану, который вмещает в себя абсолютно всё, и, как следствие, что абсолютно всё божественно. Особой тонкостью является утверждение, что присущие подлунному миру (или срединному миру людей) дуализм и антагонизм не противоречат идее Единого, но вбираются во всеобщее единство. Дуализм (или множественность) тоже

обладает истиной, но он ограничен лишь этим миром, истинен лишь здесь и поэтому справедливо правит в этих мирах. Единое на то и Едино, что вбирает в себя всё, пребывающее на своих местах. Но это уже тончайшие теологические нюансы, рассмотрение которых требует немало времени.

Проиллюстрируем то, о чём мы говорим, несколькими примерами.

Единое можно отождествить с Сакральным как таковым. В каждой традиции есть свои проявления священного, есть светлые духи, существа и Божества, а есть враждебные людям демоны, духи и чудовища. Есть праздники и суеверия, а есть табу и траурные процессии. Есть самое разное, но при этом всё это является единой тканью священного мифа. Сакрально и одно, и другое, и третье. Единое не говорит о чём-то одном, оно проявляет священность как таковую, а разнообразие проявлений священного — это уже следующие этажи, идущие по ниспадающей вплоть до чистого, стерильного множества вещества.

Сюда же относятся споры о природе Божеств: являются ли Божества каждое отдельной сущностью или все Божества — это лики, маски единого Верховного Божества в Традиции? Некоторые школы индуизма предлагают трактовать пантеон именно таким образом. Признавая, что Божеств много, но они сводятся к одному. Эта позиция, кстати, часто путается с монотеизмом, хотя на самом деле не имеет к ней никакого отношения, и представить нечто подобное в авраамических религиях невозможно. Такой языческий монизм утверждает, что Божества суть манифестации Единого Божества, а не его низшие творения. Но, например, в христианстве даже особо почитаемые святые или архангелы не есть проявления Бога, они оторваны от него. Отдельно стоит упомянуть сложность вопроса о природе Троицы, в описании которой отчётливо видны методы апории и неоплатонической экзегезы, но это уводит нас к сложному вопросу о мере соотношения языческой эллинской мудрости и христианской теологии. Тем не менее христианские теологи и миссионе-

ры часто сознательно подменяют понятия монизма и Единого Божества на монотеизм и единственного Бога. Дьявол кроется в мелочах, как известно.

Другое решение этого вопроса: Божества действительно различны и являются отдельными сущностями, но их единство находится в плоскости их Божественности: все они — носители единой природы. Это можно объяснить на примере аллегории рода: все члены рода, старшие и младшие, являются одновременно и отдельными фигурами, и представителями именно этого и никакого другого рода. Их родство есть их единая природа. Только в данном случае общие черты рода, семьи поддаются описанию. Мы можем различать различные рода Божеств (например, асов и ванов), поэтому ещё более глубокий уровень понимания единства лежит в апофатической инстанции Божественного, которое делает Божествами и асов, и ванов, несмотря на то что в проявленном мире они относятся к разным родам.

О родах Божеств или о Божествах в целом можно говорить как о медали о двух сторонах: аверс — это всё проявленное в мире разнообразие мифов, функций, атрибутов и свойств Божеств. Это то, что поддаётся схватыванию в уме и выражению в культуре. А реверс — это тёмная пустота того, что невозможно схватить умом и что требует экстатического переживания. Это и есть Единое, которое является глубинной природой и истоком всего вообще, не только другой стороны медали, но и самой медали в целом.

Мы можем взять и другую метафору, отталкиваясь от трудов Юлиана Верного, тоже неоплатоника и последнего языческого римского императора. Юлиан считал, что Гелиос, небесное солнце, — это один из ликов Единого. И действительно, если мы примем Солнце и его сияние за Единое, то его лучи будут разными Божествами, вещами и явлениями в мире. Солнце — это источник света вообще, как такового. Но свет солнца и само солнце не являются суммой всех его лучей; невозможно технически собрать солнце, сложив вместе все его отдельные лучи

(вопрос: можно ли вообще хоть как-то схватить автономный луч солнечного света?). И чем ближе к самому солнцу, тем меньше различий между лучами, которые исчезают в едином свете истока.

Как видно, разговор о монизме, о соотношении Единого и многого требует от нас повышенного напряжения. Нам нужны метафоры, мифические образы, мистические аллюзии и острый ум, потому что нашего человеческого языка и привычного мышления не хватает для более-менее приближённого описания этой инстанции. Поэтому можно заключить, что апофатическая теология Единого является высшей стадией расцвета метафизики и теологии в целом в тех культурах, которые ставят перед собой такие вопросы и горизонты мысли.

Мы можем назвать некоторые элементы в традициях, которые можно рассматривать как потенциальные предпосылки и почву, из которых можно в дальнейшем задать глубинные вопросы и раскрыть монистическую теологию. Это наличие особо почитаемого Верховного Божества, иногда это «отдыхающий Бог» или *Deus Pater* — Божество-отец, такой как Вотан, Зевс, Брахма или Тенгри, Отец-Небо и солярные Божества. Близки к монизму представления о холизме мира, о том, что весь Космос является одушевлённым, живым и что всё в нём взаимосвязано. Что от Космоса невозможно отпасть, атомизироваться. И особого внимания требуют космогонические мифы (мифы о происхождении мира) и мифы об установлении законов мира, его порядка.

В конце хотелось бы отдельно коснуться того, как тему монотеизма или политеизма решает великий немецкий философ Мартин Хайдеггер. Сегодня всё больше языческих философов и писателей открывают для себя богатство его философии.

Хайдеггер принципиально отказывается выносить однозначное финальное решение о том, много Божеств или оно одно. Хайдеггер говорит, что этот вопрос должны решить сами Божества. Они должны собраться на тинг, на вече у костра Бытия и

сами между собой принять решение, сколько их: много или один. Их собственное, аутентичное решение о своей самости и будет истиной.





ДОЛЖНОЕ И АУТЕНТИЧНОЕ БЫТИЕ

Поговорим о должном. Должное можно осмыслять на двух уровнях: на уровне Божеств и мироздания в целом и на уровне срединного мира людей. Хотя оба уровня взаимосвязаны и отражают друг друга.

В метафизическом смысле должное — это вселенский порядок, закон мироздания, определяющий как оно живёт и куда оно следует. Например, индусы называют свою традицию Санатана Дхарма, где «дхарма» дословно означает Закон, Вселенский Закон. Есть близкий германский термин Вирд либо Рок, в современном славяно-русском язычестве больше известен термин Лад. Также есть латинское *fidelis*, означающее верность.

Должное — это предначертанный всему сущему и всем существам путь, порядок, ценности и поведение, т.е. этос. При этом должное как таковое не означает жёсткого предопределения, детального описания каждой секунды жизни мира и человека. Должное в некотором смысле близко понятию судьбы, но шире его. У людей могут быть разные судьбы и фактические жизненные пути, но они могут воплощать одно и то же предписанное должное.

Судьбу можно уподобить дороге и верстовым столбам на ней. Она не является чётко и детально прописанной, по ней можно двигаться разными траекториями, но если человеку предписаны те или иные вехи, то он столкнётся с ними и пройдёт их так или иначе. Это выражается старой латинской поговоркой: послушных судьба ведёт, а непослушных — тащит. К этому можно

добавить, что послушных судьба и должное ведут не куда-то, а к самим себе, своему предназначению и самости.

Вопреки ошибочному мнению, человек не является *tabula rasa*, «чистым листом», но он от рождения обладает свойствами души. Платон учил, что души людей состоят из разных металлов и их пропорций, что определяет стремления и ценности людей, их принадлежность к сословию и этосу поведения. Это и есть одно из описаний должного: поддержание соответствующих внутренней природе души правил и порядков, установленных Божествами, и законов, таких как карма или доблесть, честь рода.

Для принятия должного как жизненного норматива, без которого человек вообще не мог оставаться и жить в общине или традиционном обществе, в период взросления мужчины и женщины проходили важнейший ритуал инициации. Слово «инициация» дословно означает «введение», т.е. посвящение новых повзрослевших членов общества в их сословные занятия, объяснение им структуры иерархии на их новом этапе жизни, уяснение определённых культурных кодов и символов, а также необходимое переживание священного в ходе испытания. Как показал Мирча Элиаде, посвящение всегда описывается структурой умирания и оживания в новом качестве. Тот, кто не проходил посвящения, не обладал никаким должным и даже не считался человеком, членом рода, народа. Становился изгоем.

Опираясь на классическую триадическую структуру, которую описал Жорж Дюмезиль, мы можем в самых общих чертах выделить три основных вида должного.

Должное жреца, философа и поэта — выражение священного, передача мифов и традиции, вопрошание о Божествах, духовное самопознание, наставничество, отправление жертвоприношений и проведение обрядов. В отдельных случаях — магия, знахарство, шаманские функции, прорицание и т.п.

Должное воина, князя, царя — война, сражения, экспансия, обращённость на смерть, власть, славу и добычу. Воинственные Божества и их режим бытия. Культ рода как культ династии.

Должное земледельцев, ремесленников — работа на земле, миролюбивость, ремесло, Божества Земли, аграрные быт и ценности. Культ рода как продолжение рода, бессмертие в роду, широкая семья помощников в работах.

Очевидно, что должное описывается максимально широко, и в рамках любого сословия можно выбрать множество путей, и даже один и тот же путь люди могут проходить по-разному, обладая разной судьбой, разной длиной нитей Норм и мерой счастливой доли. У некоторых народов эти режимы бытия и должного могут смешиваться, а сейчас в нашу эпоху мы живём среди людей, которые совсем утратили какие-либо представления о своей внутренней природе и должном. Мы живём в эпоху, когда всего этого нет.

Поэтому для современных языческих традиций актуальным является иной режим градации, иная система ориентации на должное. Здесь можно предложить последовать за главными мыслями философов традиционализма и той альтернативой, которую предлагает тантрическая иерархия духовного. Если человек как-то вовлечён и ангажирован в языческую традицию, если он внутренне тянется к священному, Божествам, мифу и видит в этом не только конфессию или культуру, но свою глубинную идентичность, видит в этом себя, то его должное — следовать этому пути и укоренять себя, как дерево, именно в этой почве. Быть верным Божествам и мифу в ситуации, когда всё вокруг выстроено на противоположных социокультурных основаниях.

Мартин Хайдеггер предложил говорить о двух режимах, в которых человек может пребывать, экзистировать своё бытие в этом мире.

Первый режим — это режим аутентичного вот-здесь бытия, когда бытие в человеке выражается корректно, должным образом.

Второй режим — это режим, который он назвал *das Man*, что с немецкого можно перевести как безликий режим, режим «серой массы». В этом режиме человек утрачивает подлинность

бытия и погрязает в суматохе, скуке и пучине рутинных бытовых дел, в профанной реальности дня.

Для последователей современных языческих традиций важно совершить переключение режима с *das Man* на аутентичное присутствие бытия. Хайдеггер предлагал размышлять о смерти (*zum-Tode-sein*), фундаментальном настроении скуки человечества, об экзистенциальном ужасе отчуждения.

Нам должно задумываться о том, почему мы так глубоко скучаем в этом мире, даже если мы заняты какими-то интересными вещами и развлечениями.

Нам должно задумываться о смерти, о том, как мы подходим к этому моменту, какой должна быть правильная смерть и дальнейший путь; задумываться о конце всего.

Нам должно задумываться о том, как именно Божества и священное могут проявлять себя в таких метафизически неблагоприятных условиях времени. Что можно сделать, чтобы научиться вновь их видеть и приглашать к своему очагу?

Возвращение Божеств должен подготовить сам человек. Немецкие поэты и философы прозорливо заметили, что Боги — нежны и subtilны, а шум станков и суэта людской повседневности отпугивают их своей грубостью и отчуждённостью. Что там, где нет Божеств, правят титаны.

В качестве резюме всему сказанному можно сформулировать один общий для всех язычников императив должного в наши дни: вновь заколдовать мир.





ДАЛЬНЕЙШИЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАБОТЫ

Мы сделали очень краткий обзор. Это, скорее, аннотации тем. Каждый тезис можно развернуть на много книг, потому что аутентичные традиции различных народов порождают огромное поле примеров, иллюстраций того, как метафизика и священное воплощают себя в конкретных культурах и ритуалах.

Следует наметить перспективные поля и направления развития, которые ждут своих мыслителей, исследователей, специалистов, художников и горящих мифосом сердец.

Язык как дом бытия

Необходимо проделать работу по глубинному лингвистическому, этимологическому и семантическому анализу русского и архаических форм славянских языков. А также труд по компаративистскому анализу и герменевтике особо важных для сакральной структуры славяно-русской традиции слов тоже ожидает своих внимательных исследований. Здесь следует сделать акценты на трудах В. Колесова⁴⁹ о триаде ступеней развития русского языка от эквиполентного строя (язычество) через градуальный (двоеверие и монотеизм) к привативному строю (Модерн); а также учитывать важнейшие методы работы и герменевтики понятий, которые применял к греческому и немецкому

⁴⁹ Владимир Колесов (1934–2019) — советский и российский лингвист и русист, автор трёхтомника «Древняя Русь: наследие в слове».

языкам Мартин Хайдеггер. Речь не идёт об искусственном создании какого-то нового языка, но о вскрытии глубинных семантических структур описания феноменальной действительности и выражения бытия, в которых были бы подсвечены и базовые оппозиции внутри сакрального. Подспудно это составило бы конструктивную оппозицию псевдолингвистическим фальсификациям на почве русского языка.

Апология язычества и манифестационизма

О термине «язычество» мы многое сказали в самом начале, здесь же мы лишь подчеркнём, что в русском языке оно обладает широким и важным семантическим полем, которое даёт нам преимущество в построении языческой теологии и философии. К тому же сегодня термин «язычество» уже не воспринимается с такой негативной окраской, как это было в Средние века. Тем не менее необходимо продолжать работу по его укоренению как нормального и общепринятого термина-зонтика среди единоверцев и соратников.

Важно разъяснять и подчёркивать, что язычество — это не столько «идолопоклонство» или «политеизм», сколько особое мышление, целостная эпистема или парадигма, в основе которой лежит онтология манифестационизма как самого фундаментального различения между язычеством и авраамическими религиями, между языческими традициями и естественно-научной картиной мира.

Языческая теология

Сегодня языческие традиции, существующие в мире, нуждаются в углублённом и расширенном корпусе языческой теологии. Теологию можно понимать на двух уровнях: как теологию частной традиции, например, теология родноверия или теология одинизма; либо как более общую философскую теологию язычества как религиозного феномена в исторической и современной практической перспективах. Первый уровень решает

задачи богословия конкретной традиции, её аргументы в спорах с авраамическими религиями и во многом помогает определять социально-политическую повестку традиции в обществе. Второй уровень по преимуществу охватывает самые общие глубинные структурные положения языческих традиций в их гетеродоксальном разнообразии и онтологии.

Огромное подспорье оказывает в этом философия традиционализма как школа, которая ставит священное и мифос на почётное место в своих построениях.

Одни из наиболее сложных и многообещающих направлений можно описать следующим образом:

Апофатическое богословие (от греч. ἀποφατικός — отрицательный) — метод описания и «определения» Божественного через последовательное отрицание всех его свойств, понятий и предикатов как ограничивающих и навязывающих Божеству какой-то конкретный набор модусов бытия и ожиданий, зачастую порождённых только человеческим умом.

Теопоэзис/теопоэтика (от греч. θεός — Бог и ποιήσις — творение, приведение к бытию) — поэтическая и философская практика майевтики, вымалчивания и подготовки теофании и сказывания Божества из-бытия-во-мир. Теологический пиетет.

Алгонтология (от греч. ἄλγος — боль, забота) — подход к онтологии/бытию, ставящий во главу угла открывающе-заботящийся и инициатически-травматический опыт боли: боль как путь доступа к миру-в-целом. Встречается у позднего Мартина Хайдеггера.

Теоалгонтология (от греч. θεός — Бог и ἄλγος — боль) — рассмотрение творения мира как результата фундаментальной жертвы Божества; в радикальной версии мир рассматривается как акциденция Божественной агонии (например, видение при саможертвоприношении).

Пункты к языческой теологии

На чём следует сосредоточиться в развитии языческой теологии, что важно в этом деле?

- Доработка и уточнение нюансов и фактологии языческого богословия при обращении к разным традициям.

- Дальнейшая опора на философию языческого традиционализма, расширение этой платформы.

- Теология на базе традиционализма позволяет успешно отделять влияния и элементы Модерна и Постмодерна, а также псевдоязыческие культы New Age от органичных нововведений и аутентичного, достоверного языческого наследия в рамках любых традиций. Выброс золы и пепла прошлого при трансляции апофатического огня Традиции с большой буквы.

- Уделить пристальное внимание и придать должное значение метафизике пола и эроса, вопросам Женского и Мужского в теологии и народных культурах. Мужские и женские роли. Женщина-Мать, Женщина-Любовница, Женщина-Смерть. Мужское и утрата маскулинности. Мораль и этика, эротические табу и запреты, а также экстатические практики.

- Открытие сложных религиозных аспектов философии Другого Начала Мартина Хаайдеггера; корректное изложение, усвоение и адаптация его мысли к языческой теологии, например, в русскоязычном пространстве.

- Вопросание и формулирование апофатической теологии Единого/Ничто. Огромную работу в русле современного славяно-русского язычества уже проделал Велеслав Черкасов⁵⁰ в своём срединном периоде творчества, во второй половине 2000-х годов. В рамках германо-скандинавской традиции мы разработали эту тему в книгах «Приближение и окружение», «К Другому Мифу» и основанном на этих книгах лекционном цикле «Фигура Всеотца».

⁵⁰ Илья (Велеслав) Черкасов (р. 1973) — современный русский исследователь славянских культур, мистик и писатель; одна из ключевых фигур возрождения славяно-русского язычества в России.

- Герменевтика дословно есть искусство толкования текста. А также теория и методы интерпретации текстов и их понимания в контекстах. В частности, мы говорим о философии герменевтики, направленной на прояснение и понимание. Понимание в герменевтике по сути и составляет опыт либо его значительную и практическую часть. Герменевтика есть опыт понимания.

- Экзегеза — раздел теологии, посвящённый истолкованию древних текстов. Одна из наиболее известных форм экзегез — комментарии мудрецов к священным текстам. Экзегеза и герменевтика широко пересекаются, но не тождественны.

- Поэзис мифа — дословно поэзис есть творение, выведение на свет. В чём-то сродни искусству майевтики. Мифопоэзис есть экзистенциальное, мыслительное и онтологическое вспомогание человека в раскрытии пространства для Ereignis.

Русское хайдеггерианство

Огромное пространство для работы представляет собой адаптация базовых положений фундаменталь-онтологии и аналитики Dasein Мартина Хайдеггера к русской культуре и традиции. Необходимо корректно и с опорой на глубокое знание языка совершить перевод терминов и понятий его философии, а также сделать первое сравнительное приближение этих интенций к ситуации русского язычества и манифестационизма. Потенциал здесь есть, и он огромен, но объективно на первых порах эта работа будет идти практически на ощупь. Тем не менее первые шаги в этом направлении уже сделаны, и дорога приглашает своих пытливых умом путников.

Критика технической цивилизации

Об этом мы тоже сказали достаточно, чтобы сформулировать базовый посыл и очертить круг критических аргументов. Очевидно, что (пост)индустриальный вектор человеческого развития, идеология прогресса и техногенная цивилизация ставят перед язычеством не только настоящие экзистенциальные про-

блемы, например, переосмысление статуса «человек» в свете трансгуманизма и кибернетики, но и множество третьестепенных мелких преград и ложных проблем, которые отвлекают наши силы и внимание от постижения Традиции, духовного самопознания и реализации.

Необходимо смело противопоставлять священное современному; укореняться в Вечности и не поддаваться на калейдоскоп симулякров.

Науки и дисциплины, которые необходимы на этом пути

- священные тексты, этнография, фольклор, история и археология своей традиции — это подразумевается по умолчанию;
- история происхождения и расселения индоевропейских народов;
- лингвистика, семиотика, этимология и филология индоевропейской и иных языковых семей;
- философская герменевтика Мартина Хайдеггера и Ганса-Георга Гадамера⁵¹;
- философия и, особенно, философия традиционализма; структурализм и постструктурализм; феноменология и феноменология религии (Мирча Элиаде и др.);
- сравнительная мифология и религиоведение;
- платонизм и неоплатонизм; христианский мистицизм, рейнские мистики, исихазм и суфизм — для понимания того, как наследие языческой мысли и мистицизма продолжило своё существование внутри авраамических традиций;
- современная христианская, преимущественно католическая и протестантская, теология «после Модерна» и метафизики;
- фундаменталь-онтология Мартина Хайдеггера и учение о Другом Начале;

⁵¹ Ганс-Георг Гадамер (1900–2002) — немецкий философ, ученик Мартина Хайдеггера, основатель философской герменевтики.

• новые онтологии в антропологии: перспективизм, постколониальные теории (Клод Леви-Стросс, Эдуарду Вивейруш де Кастру⁵², Эдуардо Кон⁵³, Роберт Герц⁵⁴, Марсель Мосс⁵⁵, Пьер Кластр⁵⁶), но с необходимостью коррекции некоторых их положений в русле традиционализма.

И многое другое. Впереди у всех нас много работы.

2020–2024 годы



⁵² Эдуарду Вивейруш де Кастру (р. 1951) — бразильский антрополог, автор книги «Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии».

⁵³ Эдуардо Кон (р. 1968) — американский антрополог, автор книги «Как мыслят леса? К антропологии по ту сторону человека».

⁵⁴ Роберт Герц (1881–1915) — французский антрополог, автор книги «Смерть и правая рука».

⁵⁵ Марсель Мосс (1872–1950) — выдающийся французский социолог и этнограф, автор знаменитого «Очерка о даре».

⁵⁶ Пьер Кластр (1934–1977) — французский политический антрополог и этнограф.

II ЧЕЛОВЕК И СВЯЩЕННОЕ





МИФΟΣ, ЛОГОС И КОСМОГОНΙΑ

С этой беседы мы начинаем более подробное и глубокое погружение в проблему метафизики. В нашем разбирательстве мы обратимся к философии и теологии традиций, которые называют языческими (т.е. в нашем поле зрения будут преимущественно те культуры и традиции народов, которые сохранили свою аутентичность и в различных видах и состояниях существуют в наше время, в современную эпоху), и к тому, как в этом ключе происходят отношения человека и священного.

Для того чтобы погрузиться в проблему, мы обратимся к терминологии как к релевантному окну в эту тему, т.е. мы войдём через слова, и в дальнейшем мы убедимся, что слова будут иметь принципиальное значение. Начнём мы с самого слова «метафизика», которое получило широкое распространение как в философии, так в теологии и мистицизме. Оно довольно известно и обладает множеством значений, которые известны в культуре, вплоть до довольно-таки интересных и нагруженных.

Термин «метафизика» принадлежит Аристотелю, ученику Платона. Интересно, что Аристотель как таковую метафизику — как некое готовое учение и произведение — не создавал. Слово *μεταφυσικά* было присвоено определённому корпусу текстов Аристотеля при поздней систематизации его трудов. Греческому философу принадлежит книга «Физика», посвящённая срединному миру, его явлениям и законам. И есть остаточный корпус текстов, который составителями собрания сочинений был помещен после этой *Φυσικά*, Его так и называли — *Τὰ μετὰ*

τὰ φυσικά, что буквально означает книгу Аристотеля, которая идёт после книги «Физика».

В «Метафизике» излагается то учение о фундаментальных философских категориях, вопросах и онтологии, о надмирной и трансцендентной «реальности», которое и стало известно как метафизика.

МЕТАФИЗИКА

БОЖЕСТВА ВСЕЛЕНСКИЙ ЗАКОН

ВЕЧНОСТЬ ИДЕИ ДХАРМА

ИСТИНА НАЧАЛО НАЧАЛ

ФОРМА

ИСТОРИЯ

ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ

ФИЗИКА И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ТЕЛ

МАТЕРИЯ

ПРИРОДА

ФИЗИКА

Обобщённая структура пары «метафизика — физика»

Мы видим, что есть метафизическое бытие, которое традиционно располагается вверху — как горный мир или уранический, небесный полюс мифологий и религий. К нему относятся

Божества, вечность, понятия истины, идеи, начала и вселенский закон, например, Рита и Дхарма в терминах индуизма.

К физической реальности, которая располагается ниже, относятся материя, форма, природа как окружающая нас среда, ландшафт и климат, флора и фауна, физика и взаимодействие тел. А также время, включая историю человеческих обществ, их развития и становления, причинно-следственные связи или каузальность. В сфере метафизики тоже есть свои причинно-следственные связи, но она более гибка и свободна от них, в то время как физическая реальность подчинена принципу каузальности, детерминизму. Ярче всего он проявляется как раз в физике взаимодействия тел и логике.

К метафизике относится такая инстанция, как сакральное, а физическая реальность и её логика обычно маркируются как полюс профанного. Существенный вклад в тематизацию явлений сакрального и профанного в науке принадлежит представителям французской мысли.

И здесь ключевая фигура — это Мирча Элиаде, румыно-французский по своему происхождению мыслитель, основатель феноменологической, или чикагской, школы истории и изучения религии. Был тесно связан с франкоязычными интеллектуальными кругами и признавал себя учеником и последователем основателя традиционализма Рене Генона, чьи идеи он старался институционализировать в рамках гуманитарных наук.

Термин «сакральное» происходит от латинского *sacrum* и означает святое в его разнообразии: святыне места, предметы либо действия, посвящённые Божествам, а также их порядок, мифы и теофании [явления].

Сакральное, несмотря на то что его относят к верхней сфере метафизики, фактически пронизывает и объединяет оба полюса. То есть сакральными могут быть как Божества и идеи (то, что относится к нематериальному сущему), так и вещи из материальной реальности, в которых священное отражено либо вопло-

щено (изваяния Божеств, ритуальные предметы, трофеи, артефакты культа и т.п.).

Согласно Мирча Элиаде, сакральное — это конституирующая часть человеческой ментальности и культуры. Он утверждает, что чувство сакрального — открытость, возможность почувствовать священное — является неотъемлемой частью человеческого естества. Как у нас есть органы чувств: зрение, дарующее нам созерцание; слух, который делает нас открытыми восприятию звуков; обоняние и телесность, которые дают нам доступ к остальным ощущениям, точно так же в человеке есть «органон» священного.

Человек является носителем принципиального доступа к священному. *В нас это есть*. Пользуемся мы этим или нет, активно это или нет — это другой вопрос. Человек, например, может быть слепым от рождения, — точно так же он может быть глухим к сакральному как от рождения, так и вследствие утраты. Для бурного времени Модерна XX века это была довольно радикальная идея. И из неё фактически следует, что у любого народа в любой точке земли мы найдем сакральные основания его культуры, и они могут и будут существенно различными по своим формам.

Другой полюс в этой структуре — это профанное (от лат. *pro fanum* — стоящий вне храма, перед освящённым). Дословно профан есть тот, кто пока ещё стоит вне доступа к святому месту (храму или роще), посвящению и свету (*fanēs*). Он тёмный и не допущен до мистерий, по сути, пока ещё является чужаком. В Древней Греции Элевсинские мистерии были обязательны для граждан Афин и, помимо прочего, обозначали и принадлежность к полису. Прошедших посвящение называли эпоптами — теми, кто видел.

Важнейшее определение сакрального принадлежит немецкому историку, переводчику и теологу Рудольфу Отто⁵⁷.

⁵⁷ Рудольф Отто (1869–1937) — немецкий евангелический теолог, философ-феноменолог.

В своей книге «Священное», во многом отталкиваясь от нормативного описания из Бхагават-гиты, он называет такой опыт нуминозным (от лат. *numen* — Божество). Так он связывает опыт сакрального и Божественного в языке; это сизигия — различаемое, но нераздельное единство.

Священное есть особый, фундаментальный опыт *Mysterium tremendum*, который характеризуется несколькими составными элементами:

- глубочайшим ужасом (*Tremendum*);
- fascинацией, захваченностью, восхищением (*Fascinans*);
- восторгом от величия (*Majestas*);
- чувством тайны (*Mysterium*);
- и сопричастности энергии Божества (*Energicum*).

Человек переживает одновременно ужас, восхищение и восторг. И он не может разделить эти ощущения как разные категории. Нуминозный опыт фасцинирует, т.е. схватывает, захватывает либо выхватывает из повседневного опыта человека.

Отсюда, например, интересная перекличка с таким греческим словом, как *ἐνθουσιασμός* — энтузиазм, которое означает вдохновение либо вдохновлённость. Но этимологический энтузиазм означает одержимость либо захваченность Божеством. Поэтому опыт нуминозного — это опыт вторжения Божественного в сферу бытия человека внутри срединного мира.

Можно резюмировать: согласно Элиаде, каждый человек потенциально открыт этому опыту, и когда этот опыт происходит, он описывается категориями, которые сформулировал Рудольф Отто.

Но где и в каких условиях такой опыт происходил с древним человеком и возможен с современными нами? В мифе. Именно бытие внутри мифа обеспечивало интерпретацию опыта, передачу священного предания и объяснение мироздания.

Здесь мы переходим к другой паре важнейших понятий в рамках нашего исследования и в рамках изучения метафизики, теологии и философии.

Первое — это *μῦθος*, мифос, дословно с древнегреческого — рассказ, речь, история. Миф есть принципиально устное предание; в англоязычной академической литературе оно так и обозначается *Oral Lore* (соответствует фольклору в русском языке). Такая форма передачи из уст в уста — от наставника ученику, от старшего поколения к младшему и между собой в том числе — свойственна как индоевропейским, так и практически всем иным архаичным народам. Любой, кто планирует погружаться в изучение фольклора, непременно столкнётся с категориями, каталогами и датировками полевых записей песен, сказок, поговорок, историй и т.п. со слов и из уст живых носителей. Мифос как таковой есть парадигма истины и мировосприятия, основанная и бытующая в мифологии народа.

Второе — это *λόγος*, логос. Принципиальный и крайне многозначный, экзистенциально насыщенный термин для философии и теологии. Логос с древнегреческого — речь, слово, мысль; позднее — понятие, концепт, радио, учение, наука и т.д.

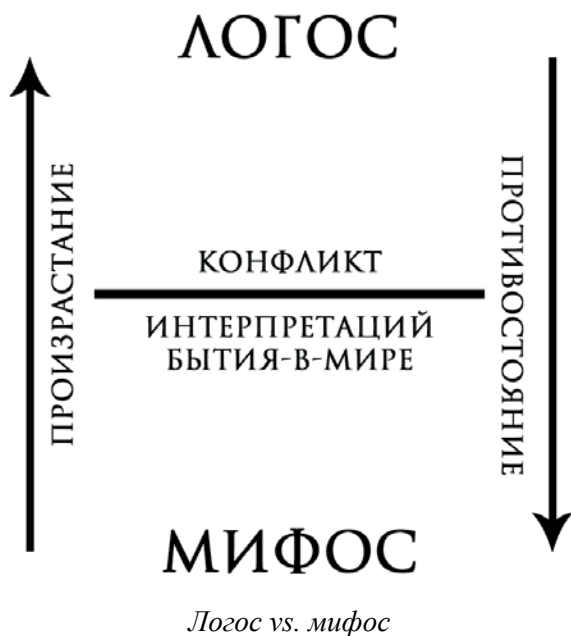
На контрасте с мифом логос преподносится как более рациональная, позднее научная, систематическая и методологическая, преимущественно письменная парадигма истины. Сразу можно сравнить такие понятия, как мифология и теология. Мифология есть устная форма сохранения и передачи традиций, культуры и ценностей народа, его представлений о Божествах, происхождении и судьбах мира и людей. Теология же есть собранное воедино систематическое изложение традиционного учения либо религиозной доктрины, корпус рассказов о Божествах, их деяниях и природе.

Такие мифологические корпуса, как «Труды и дни» и «Космогония» Гесиода либо «Старшая Эдда» и «Эдда» Снорри Стурлусона⁵⁸, содержат в себе и мифологию, и теологию. С важным уточнением, что даты их записи в текстовом виде всегда являются более поздними, чем даты их фактического появления и многолетнего бытования в устной традиции. Несмот-

⁵⁸ Снорри Стурлусон (1178–1241) — исландский скальд и историк.

ря на свою первичность и вариативность, определённая степень последовательности и собранности изложения равно свойственна как мифосу, так и логосу.

Это подводит нас к необходимости уделить внимание одной из ключевых проблем западной метафизики и мышления: расхождению и противостоянию мифоса и логоса на два режима мышления и бытия-в-мире.

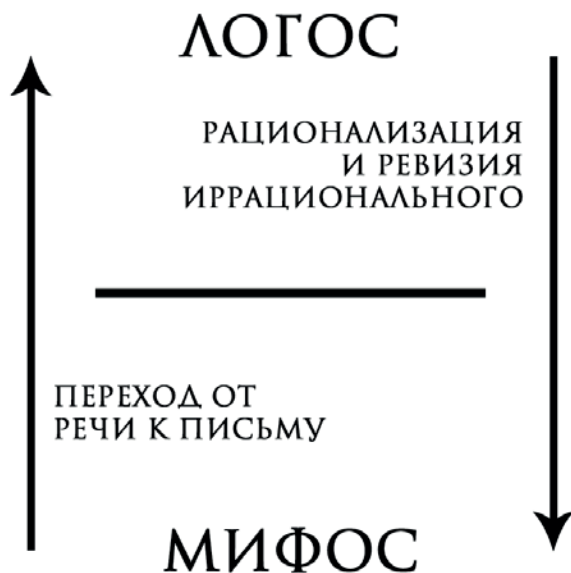


Изначально мифос и логос суть взаимозаменяемые слова-синонимы. Но со временем, начиная с досократиков и через Сократа, Платона и Аристотеля, логос постепенно противопоставляется мифу. Логос начинает подавлять мифос, вступая с ним в фундаментальный конфликт интерпретаций.

В числе прочего это происходит путём перехода от речи к письму, от голоса к тексту. Речь порождает идеовариации мифов — мы знаем, что легенды и сказания имеют различные вер-

сии, которые могут различаться в деталях или даже структурных элементах, в форме подачи самого устного рассказа (проза, поэзия, разные поэтические строи). Так, в случае различий между Старшей и Младшей Эддами *богатство мифа раскрывается в совокупности всех его версий*. Нет необходимости выбирать и доказывать одну из нескольких версий мифа как самую правильную и достоверную, сводить к ней традицию, отбрасывая всё остальное.

Но логос со своей «верхней» позиции настаивает и совершает именно такую работу, выступая как актор рационализации и ревизии иррационального начала, которое он видит в мифосе.



Асимметрия отношений логоса и мифоса

Отчасти это можно сравнить с ранними исследованиями религии, которые были призваны отвечать интересам христианской Церкви и либо ранжировать другие традиции по степени близости к библейскому преданию, либо вовсе разоблачать «их

ложь» и изничтожать их. И с ранним естественно-научным подходом, пытавшимся выстроить эволюционную иерархию развития религиозных форм и точно также провести ревизию достоверности мифологических сюжетов, отобрать те из них, что лучше всего подтверждаются «объективными данными» естественных наук.

В диалоге «Государство» Платона мы встретим вполне конкретные поучения против поэтов и мифотворцев, которые «выдумывают ложное», «совращают умы молодёжи сказками» и «только лишь подражают». Это уже судящий глас логоса. Но тексты Платона и содержащиеся в них речи Сократа противоречивы относительно поэзии. И сами великие учителя Запада изложили не один философский миф в своих диалогах: об Эросе, о посмертной участи души, о колеснице Ума и страстей, о пещере и др.

Но репрессирование мифоса доходит до своей философской и логической кульминации в работах протестантских теологов XX века — Рудольфа Бульмана и Поля Рикёра. В основе идей Бульмана, которые он приложил к интерпретации Библии, — сознательная и радикальная демифологизация текста и «дистилляция» самого ядра веры, очищенного от ложных наслоений.

Была предложена следующая схема. Большая часть того, что изложено в Библии и — шире — христианском предании, является иррациональной и мифологической составляющей, *структурой*. В то время как сама «благая весть», сущностное и независимое, достоверное ядро веры, *керигма*, составляет лишь малую его часть.

В структуру помещаются фольклорные наслоения двоеверия, которые разнятся от культуры к культуре. Различные магические истории, притчи, апокрифы, жития, святоотеческие предания и пророчества — всё, что невозможно верифицировать и что является слишком контекстуальным для эпохи.

КЕРИГМА

МЕНЬШАЯ ЧАСТЬ

ТО, ЧТО ПОДАДЕТСЯ
РАЦИОНАЛЬНОМУ
ОБЪЯСНЕНИЮ И
ПОДТВЕРЖДАЕТСЯ НАУКОЙ

“ИРРАЦИОНАЛЬНАЯ”,
“СКАЗОЧНАЯ”, МИФОЛОГИЧЕСКАЯ
И НЕДОСТОВЕРНАЯ ЧАСТЬ
ПРЕДАНИЯ

БОЛЬШАЯ ЧАСТЬ

СТРУКТУРА

Обобщённая схема Бульзмана–Рикёра

Сверху находится керигма — сухой остаток, то, что поддается рациональному объяснению и подтверждается наукой. Зачастую это сугубо моральная этическая выжимка из предания. То есть те правила поведения, которые не противоречат актуальной социальной парадигме и социальным нормам, а значит, могут быть использованы и инкорпорированы.

Соответственно, по Бульзману–Рикёру, если взять Библию, то из неё необходимо было вычеркнуть либо пометить как недостоверное практически всё её содержание, за небольшим исключением. Переноса эту логику на различные традиции народов мира, которые называются языческими, мы увидим репрессивную работу логоса над мифосом.

В такой оптике логос — это дистиллированный дух, выраженный в записанном слове [догме], который всё остальное отбрасывает как ненужный осадок мифа. Поэтому и в современной парадигме знания, в научной картине мира мифология и

сказки всегда маркируются как что-то недостоверное. Как наивные представления детства человечества, которые в ходе социальной эволюции западноевропейская цивилизация преодолела и сейчас живёт в русле рациональной, достоверной картины мира. Это на самом деле победа распадающегося логоса над мифосом; искоренение и вытеснение мифа на задворки.

И это справедливо не только для христианских церквей, которые подверглись лобовой атаке научной картины мира в эпоху Просвещения, это актуально абсолютно для любой религиозной картины независимо от ваших религиозных убеждений.

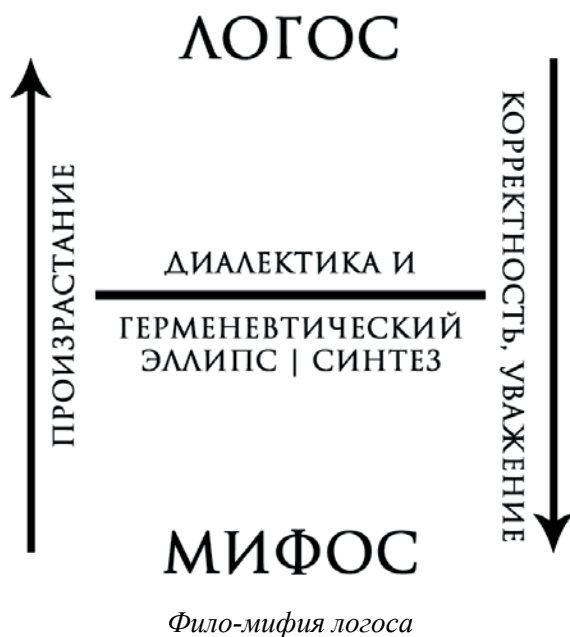
И как мы видим, это победа именно физического начала над метафизическим, которое как раз является полюсом концентрации сакрального в схеме, предложенной нами в начале. Поэтому эта парадигма нерелевантна для изучения священного и человека, их взаимоотношений. Потому что эти взаимоотношения выстраиваются по единственной простой, понятной, репрессивной логике.

Священное — это преодолённая ступень эволюционного, исторического и социального развития. Поэтому оно может сохраняться только как часть культурного наследия в каких-нибудь музеях, центрах, фольклора и т.п. В целом, если бы мы были согласны с этой принципиальной позицией, то на этом мы бы завершили своё путешествие, и эта страница книги была бы последней.

Но поскольку такой подход мы решительно отвергаем, то это значит, что нам необходима другая точка опоры, другая философская парадигма, которая позволит нам избежать этого противостояния и перейти к углублённому рассмотрению как раз священного в связи с человеческим бытием.

На наш, и не только, взгляд, этой школой мысли может быть философия традиционализма, появившаяся в XX веке и успешно развивающаяся и сегодня, которая утверждает главенство Традиции, сакрального, метафизики и высших ценностей жизни человека и народа.

Если вернуться к противостоянию логоса и мифоса, то их отношения будут складываться следующим образом. Логос фактически произрастает из мифоса, что сохраняется в вертикальной стрелке на схеме. Но вторая нисходящая стрелка теперь маркирует не противостояние, но уважение и корректность.



Логос распознаёт в мифосе ту почву, из которой он произрастает и питает себя. Можно привлечь и образ *сыновства, уважающего своё отечество*. Тогда дробь «логос/мифос» строится не на рассечении (древнегреч. ἀνάλυσις — анализ) и отрицании, а на диалектике и круговой герменевтике, на синтезе *plus ultra*. То есть мы можем брать явление сакрального и интерпретировать его, проходя вокруг двух полюсов мифологического и логического, опираясь в меру на рациональные и мифопоэтические структуры мышления.

Давайте попробуем вновь понять, что есть столь важный для нас термин «традиция»? Традиция происходит от латинского слова *tradere* — передавать, транслировать. Её метафорой и символом часто является золотая цепь. Традиция есть форма бытия и сакрального предания народа; метафизика, воплощённая в конкретной культуре: мифологии, теологии, языке, ценностях, ремёслах, политиях, быте и законах.

Традиция и традиционализм — не одно и то же, потому что традиционализм оформляется как реакция на то, что мир Традиции закончился, пал. Это именно признание постфактум того, что человечество выпало из этого режима бытия и вступило в эпоху Современности, анти-Традиции. Осознав это, традиционалисты, такие как Рене Генон, Юлиус Эвола, Ананда Кумарасвами, Фритьоф Шуон⁵⁹, Титус Буркхардт⁶⁰ и др., сказали, что случилось нечто непоправимое, и необходимо занять непримиримую позицию по отношению к Модерну, отстаивая идеалы традиционного мира в мире без Традиции. Поэтому традиционализм есть философская парадигма и методология, местами граничащая с метафизическими доктринами и школами, но никак не самостоятельное религиозное учение или эзотерическая доктрина. Это важно различать.

С термином «традиция», на наш взгляд, очень тесно связан русский термин «язычество», который имеет много поздних и откровенно ангажированных либо ошибочных толкований. Сам термин восходит к старославянскому слову *ѣзыкъ*, означающему *народ* и *язык*. Как обозначение этнической традиции он восходит к греческому *ἔθνικος*.

Язычество практически буквально означает *народничество*. Но не надо путать это с одноименным политическим течением в российской истории. Язычество как народничество есть родная,

⁵⁹ Фритьоф Шуон (1907–1998) — швейцарский метафизик и эзотерик, одна из первых фигур интегрального традиционализма.

⁶⁰ Титус Буркхардт (1908–1984) — метафизик и искусствовед, одна из фигур в основании интегрального традиционализма.

народная вера. И это определение формально подходит для любой этнической традиции на земле.

Само слово языкъ, в значении «народ» использовалось в источниках вне христианского контекста и после формального крещения, например, оборот «пошёл вот в эти языки» — обратился к народам. Очевидно, что уничижительный смысл данного термина есть следствие поздней религиозной нетерпимости.

На наш взгляд, именно русское слово «язычество» в своих семантических и этимологических окрестностях и ассоциациях обладает полноценной структурой идентичности. Лексемами, выводимыми из одного корня, покрываются все важные категории: язычество = традиция, язык = народ и язык как таковой, как речь = мифос и логос.



Структура идентичности

Эту структуру можно начинать опрашивать в любом направлении. Если мы говорим, что язычество происходит от

слова языка, то оно отсылает нас к народу, и тогда язычество — это народничество. Если язычество мы воспринимаем как синоним определённых религий, в частности, внехристианских, внеавраамических в целом, то «язычество» — это синоним слова «традиция». Если мы акцентируем сам корень «язык», то язычество звучит на том языке, на котором говорит народ и который отличает его от других языков. Кто говорит на нашем языке, тот наш. И традиция есть мифологическая система, выраженная на нашем языке.

Эти три понятия сплетаются наподобие ленты Мёбиуса, или трикветра. Они перетекают, перекликаются и подразумевают друг друга. Когда мы говорим, что язычество — это традиция, мы так или иначе должны сказать, что это традиция конкретного народа, потому что язычество — это этноцентрическая традиция, и она звучит на определённом языке.

И здесь мы переходим от предварительной терминологии к вопросу мифологических начал, к теме происхождения: откуда и как есть нечто, *есть всё*, но не ничто? Это одна из важнейших тем, которым посвящены языческие предания разных народов — космогонии.

Космогонии суть мифы о происхождении мира и Божеств (теогонии), установлении порядка, законов и границ миров, которые отделяют срединный мир от верхнего и нижнего; либо центр от демонической периферии. Ещё это антропогония — мифы о сотворении человека: какие Божества и как творят людей в различных традициях и из различных материалов. И здесь важно вновь обратиться к немецкому мыслителю Фридриху Георгу Юнггеру.

В его книге «Греческие боги» он формулирует важную мысль, которая позволяет нам избежать как раз логического, т.е. чрезмерно рационального, взгляда на Божеств и на мифологию космогонического цикла.

Если мы посмотрим на мифы различных народов (германоскандинавские, вариации греческих и индуистских), то мы бу-

дем регулярно видеть некоторую логическую запутанность. Например, несколько разных антропогоний или теогоний подряд. Когда люди появляются как побочное следствие зарождения каких-либо гигантских существ, после чего следует более детальный миф о творении уже конкретно первой пары — мужчины и женщины. Либо сказания, в которых есть очевидные межвидовые несоответствия: род людей порождают сплетающиеся ноги великана, или он появляется из молока коровы. Иными словами, происходят иррациональная и нелогическая путаница и противоречия, которые логос хотел бы распутать и разложить в диахронической последовательности. Но Фридрих Георг говорит нам, что мифы не следует понимать как историческую, линейную последовательность, но как метаисторию вне и над временем. Время и история есть горизонтальное развёртывание вертикального мифа, т.е. вся история есть развёртывание, разыгрывание и повторение мифа здесь и сейчас.

Когда мы смотрим на космогонические мифы, которые запутаны, неясны и полны таких странных противоречий, то, согласно младшему Юнгеру, мы должны воспринимать их синхронно и не привносить линейную логику внутрь события космогонии. То есть *миф излагает события так, как он их даёт*. И воспринимать их нужно именно вот в этой иррациональности. Не шаг за шагом, а схватывая всецело. И если это записанное изложение, то оно уступает устному и его суггестии — возможности сказителя, поэта зачаровать слушателя и передать ему целостный образ и сакральный импакт.

На уровне логоса и в рамках философии космогонии будет соответствовать область онтологического вопрошания.

Онтология (от древнегреч. ὄντος — сущее) есть учение о сущем и бытии, о происхождении, структурах и началах всего, о чём мы можем сказать, что оно в том или ином виде *есть*.

Когда в мифологии Божества творят мир из тела первосущества, Пуруши или Имира, в области философии это коррелирует с онтологическими шагами. Поднимаясь ещё выше к Боже-

ственному творению мира, можно говорить о присущей метафизике онтотеологии — смешении вопросов онтологии и теологии, о взаимном решении вопросов одного через другое.

Когда мы говорим о творении мира и онтологии, то в области священного и метафизики есть два основных подхода.

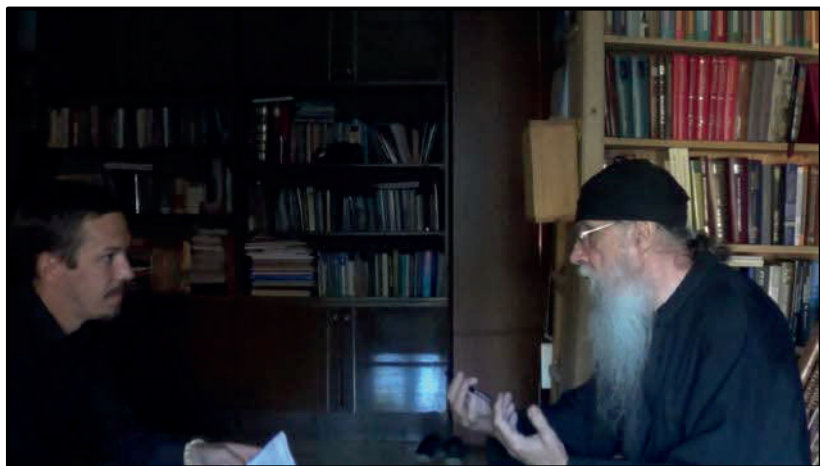
Первый соответствует языческой онтотеологии и представлен в таких высокодифференцированных учениях, как индийские школы адвайты, эстетики, поэтики и грамматики, в неоплатонической хенологии (учении о Едином) и современной германо-скандинавской теологии Всеотца.

Это доктрина манифестационизма (от лат. *manifestare* — проявляться). Согласно этой доктрине, мир и всё сущее есть проявление Божества, *Manifestare ex Deo* или *Creatio ex Deo*. Божество раскрывается, развёртывает весь мир из самого себя [и зачастую при этом прячется]. Даже расчленение первосущества есть рекурсивное, с точки зрения воображаемой последовательности, деяние и проявление всё той же воли Божеств. Это также подразумевает онтологическое единство человека и Божества, принципа. При всей фактической иерархической разнице, сродни разнице между взрослым отцом в период акме и его младшими детьми. Подробнее об этом мы будем говорить в дальнейших главах.

Второй подход свойственен дуалистическим системам, особенно гностическим, манихейским и авраамическим, — это креационизм, от библейского принципа *Creatio ex Nihil*, творение из ничто. В нём Бог один, он благ, пребывает вне времени и пространства, вне этого мира. Он есть абсолютный полюс бытия, и между ним и природой мира и тварного человека лежит непреодолимая пропасть различия. Он проявляется в мире периодически, совершая пришествия, теофании, чудеса и заключая заветы с народами и пророками. Здесь хрестоматийным является образ горшечника и сотворённого им глиняного сосуда, который несёт отпечаток его *замысла*, но сущностно не имеет более ничего общего со своим творцом.

В свою очередь, манифестационизм утверждает принципиальную *возможность* обожения человека и его самопознания — путем посвящения в мистерии, аскетических и монашеских практик, милостью Божеств и т.д. Одни духовные школы внутри традиций могут предлагать детальные и ветвистые пути к Абсолюту, другие предписывают лаконичные практики и путь настойчивости.

Альтернативную картину в рамках православной теологии предлагает священник Павел Флоренский, описывая в книге «Столп и утверждение истины» предел возможности приближения человека к Богу.



*Беседа о богословии П. Флоренского
с настоятелем Софрониевой пустыни,
о. Владимиром Цветковым (2018 год)*

Флоренский пишет, что человек, допустим, православный монах-старец, может очистить свою душу и максимально приблизиться к Богу — настолько, что его собственная душа растворится в божественном свете. Но он *никогда* с ним не сольётся. Он приводит математический пример восходящей гиперболы, которая приближается к вертикальной оси координат, но

никогда с ней не сливается и никогда её не пересекает. Здесь всё упирается в проблему исчисления бесконечно малых величин, которые всё же отделяют вертикальную ось Бога от восходящей функции аскетического умаления верующего. По Флоренскому, именно таков максимум приближения человека к Богу в христианстве, когда это ничтожно малое расстояние нетождества снимается всё заливающим светом. Эта граница, согласно богослову, есть и ад, и гордыня для нехристиан.

Вполне схожую концепцию выражают и исповедуют адепты бхакта-кришнаизма и двайты в рамках индуизма. В основе их учения как раз лежит представление о невозможности слияния с Кришной/Вишну; что они могут только быть у ног Кришны как его верные бхакти. В то время как наиболее последовательные теологические и мистические школы кашмирского шиваизма, повествуют о возможности раскрытия Божественного основания души. Которое, как мы уже знаем, представляет собой нуминозный опыт сакральной схваченности внутри себя. Что радикально отличается от какого-либо экстремального, позитивного или негативного опыта повседневности.

Обрисованная нами разница и есть следствие разницы доктрин манифестационизма и креационизма, т.е. она онтологическая, и мы увидим её как в сфере теогонии, так и в космогонии, антропологии и системе их отношений друг с другом в срединном мире.

Следуя глубже в сферу начал, мы можем заметить одну энigmatическую инстанцию, которой необходимо уделить краткое время. Это то, что обычно быстро проскакивает в ходе слушания или чтения космогонического мифа. Что упускается из виду либо проговаривается вскользь в самых началах нарратива.

Посмотрим на греческую, римскую, германоскандинавскую, шумерскую и китайскую мифологии как максимально разные географически и исторически примеры. Несмотря на дистанции, в их космогониях часто упоминается такая инстанция, как примордиальный хаос (от древнегреч. *χάος* —

раскрываться, разверзаться). Хаос этимологически и в первую очередь означает то, что раскрыто, распахнуто, разверзнуто; границы чего были «разведены» в разные стороны для открытия просвета.

Это предвечная и изначальная инстанция космогонии, всё происходит из хаоса, всё так или иначе с него начинается. Хаос как инстанция есть *проблема для Традиции* и для традиционализма как философии, что мы увидим в дальнейшем. Хаос, в отличие от нашего обывательского представления, не означает беспорядка или анархии, свалки. Он также и не является материей, тем, что Платон назвал хорой-кормилицей. Хаос не есть то, что даёт телесное, материальное воплощение идеям, он не субстанция. Хаос вообще всегда выпадает из рассмотрения, особенно с позиции логоса; уходит куда-то в сторону со сцены в самом начале вселенского представления.

В греческой традиции Хаос порождает детей Ἑρῆβος — Эреба, Μрак и Νυκτός — Нюкту, Ночь. Будучи его потомками, они обратно указуют на наследуемые от него символические, поэтические характеристики непроглядного мрака и ночи.

В германской традиции он назван Ginnungagap — от старонорвежского слова gar, что тоже означает пустое пространство между, раскрытость, провал. Это значение до сих пор сохранилось в английском языке. И второго корня ginnappa или ginna — зачаровывать, заклинать песней, обманывать, трикстерски дурачить, согласно версии религиоведа и лингвиста Яна де Фриса⁶¹.

Гиннунгагап есть некоторый изначальный разрыв или пустота, обращая на внимание на которую ты всегда будешь обманут, зачарован и отвёрнут в сторону дальнейшего развёртывания космогонического сюжета. Созерцать фронтально или схватывать эту инстанцию умом крайне проблематично из-за того, что схватывать по сути нечего. И это дополняет штрихом общий портрет этой инстанции.

⁶¹ Ян де Фрис (1890–1964) — нидерландский религиовед и лингвист.

Помимо хаоса, в греческом языке есть ещё один термин, сыгравший большую роль в европейском мышлении и парадоксально созвучный той инстанции, вокруг которой мы воздвигаем наше вопрошание. Это древнегреческое слово ἀλήθεια — алетейя. Оно вошло в историю мысли со значением *истины*, но дословно она означает *несокрытость* и *просвет*. В слове ἀλήθεια неслучайно звучит имя реки забвения Леты, λήθη. Откуда «кануть в Лету». Несокрытость означает явленность перед нами чего-либо именно так и в том виде, *каково оно есть*. Без референтного соответствия образца и оригинала.

Алетейя звучит как отрицание сокрытия, но это сокрытие сохраняется в слове самим языком. Тем самым в языке раскрывается та же игра сокрытия-и-раскрытия, увода нашего внимания куда-то не туда, на вещи, проблему истины и соответствия, на что угодно, но не на сам *просвет* (χάος, gap), который даёт вещам пространство для явления.

В шумерской мифологии события разворачиваются более фигуративно и театрально. Здесь речь идёт о предвечном океане, который символически выражается фигурой Тиамат. Её одолевают Божества и утверждают космос, мир и закон. Это даёт нам ещё один указующий символ — образы воды, океана, бездонности. Семантику всеобъемлющего вместилища, которое должно быть убрано на периферию, «побеждено».

В китайской мифологии мы встречаем ещё более экзотическую персонификацию — первосущество Хунь Дунь, первичный мрак в центре мира. В иконографии он изображался как «сферический» субъект (яйцо) с несколькими лапами и крыльями. Он был герметично закрыт ото всех, т.е. снова иррационален и недоступен. Однажды к нему пришли Божества и проделали в нём семь отверстий, чтобы он мог созерцать, обонять, есть, говорить и т.д. как все существа. От этого Хунь Дунь скончался, и так из его тела появилась Вселенная. Вновь мы сталкиваемся с мотивом расчленения первосущества и уводом изначальной сущности со сцены космического мифа.

Однажды я общался с римскими язычниками-традиционалистами в Риме и задал им вопрос о том, кто или что могло бы являться аналогом такой инстанции в их мифологии. Они обратили моё внимание на фигуру Януса, Ianus. Значение его имени тоже восходит к двум гипотезам: *hiare* — быть открытым или родственно латинскому *dies* — день и небо. Янус изображается двуликим, одно его лицо молодое, другое старое. Это Божество любого начала, дверей и врат, Божество входа. Его изображение помещалось над воротами и порталами.



*Встреча с Movimento Tradizionale Romano
в малом святилище (Рим, 2018 год)*

Мы снова видим попадание в семантику открытости — распаханности врат. И он смотрит в обе стороны: как в дальнейшее мифологическое разворачивание космогонии и событий, так и обратно в ту самую загадочную инстанцию за вратами мира.

Его имя дало название месяцу январю, который открывает год после его нового рождения. Это связывает его с праздником зимнего солнцестояния, которое отмечается в самом конце декабря (Коляда у славян и Йоль у скандинавов) и чьё празднование порой длится как раз до начала следующего месяца. Такая календарная привязка намекает нам, что событие рождения мира и космогонии связано с движением солнца, его умиранием и перерождением, оно свершается зимой и — снова — в космогонической ночи.

Похожую семантику мы встретим у германско-скандинавского Одина, среди имён которого есть *Jólnir* — Йольский и *Jölfǫðr* — Йольский Отец. Он тоже связан с этим календарным и годичным началом.

В современной теологии славяно-русского язычества эту тему исследовал Велеслав Черкасов в своей «Книге Великой Нави». В ней он предложил термин «Великая Навь», опираясь и гиперболизируя славянский термин «навье» — загробный мир. В свою очередь, мы оспаривали этот термин, предлагая полный и аутентичный аналог из русского языка — устаревшее слово зев, означающее также провал, раскрытие, пустое пространство, овраг и т.д. Оно совпадает с хаосом и гап. Даже его позднее значение (зевать — раскрывать рот широко) имеет совпадение в одном из имён Одина: *Garþrosnir* — Широко зевающий.

В современном и, подчас, более эзотерическом ключе символом хаоса стала восьмиконечная звезда. Она означает проявление всех видов сущего из единого начала, экспансию во все стороны. Такой символ подчёркивает omnipotenciu изначальной пустоты.



Понимание хаоса требует от нас существенного усилия по преодолению обыденной линейной логики, которая существует и пытается интерпретировать миф как череду последовательных событий.

Если уже космогония не поддаётся строгому логическому и хронологическому раскладыванию по временным отрезкам событий, требуя от нас мифопоэтического схватывания всей поливариативной полноты, то дискуссия о хаосе требует от нас этого в особенной мере. Здесь требуется особая, более выдержанная, настойчивая и специфическая мифопоэтика. И вообще, почему вопрос об этой примордиальной инстанции открытости ставится именно сейчас, в наше время? Ведь древние говорили в своих мифах, устами мудрецов и прорицательниц о том, что «в начале бездна зияла», или был хаос, порождающий своих детей, но потом — тишина и фигура умолчания. Весь фокус на дальнейших событиях.

Гипотетический ответ заключается в том, что это связано со специфическими условиями метафизики времён, в которых мы пребываем. Вопрос о хаосе актуализируется по мере приближения эсхатологии, т.е. старения и умирания мира, распада традиционной метафизики. Этому будут посвящены более подробно главы третьего раздела данной книги.





СВЯЩЕННЫЕ ЯЗЫКИ: СИМВОЛ И БЕЗМОЛВИЕ

Язык есть великая загадка нашего бытия-в-мире. По сути, мы живём во вселенной языка, и он есть ключ и врата вхождения в культуру любого народа, в его традицию. Погружение в язык обуславливает практически все аспекты той или иной культуры.

Понимание священного, магии, табу, имён Божеств и их ролей, устройства мира, социального порядка, систем родства — всё это связано с языком и его усвоением. Без языка нет никакой традиции, ни мифоса, ни логоса. Даже те культуры, которые выпали из сферы сакрального и строятся на антитрадиционных философских основаниях, всё равно оперируют специфическим языком, зависят от его структур и стилей речи.

Происхождение языка до сих пор загадочно, на этот счёт существуют только различные гипотезы. И ни одну из них наука не может окончательно доказать.

Лингвистическая гипотеза говорит о возможном существовании единого праязыка человечества, носителем которого был гипотетический народ-прародитель всего человечества. От которого в глубокой доисторической древности, подобно ветвям от единого ствола, спустя десятки тысяч лет произошли все народы. И те, которые канули в Лету, и те, которые существуют сегодня. И у этого пранарода был его праязык, т.е. все языки гипотетически сводятся к одному ур-языку. В лингвистике за

это отвечает гипотеза о реконструкции праязыка, т.е. это ещё глубже уровня индоевропейского и протоиндоевропейского. И это область именно гипотетической реконструкции лексического словаря праязыка. Это историко-антропологический и лингвистический подход. Он одновременно согласуется как с гипотезой о едином происхождении человечества на территории Африканского континента, так и с библейской историей о Вавилонском столпотворении, а также поздним апокрифическим мистицизмом и спекуляциями об адамическом первочеловечестве.

Есть подход, который акцентирует происхождение языка, исходя из нужды в коммуникациях. В рамках эволюционного развития гоминидов они переходят от криков, различных звуков и жестов к более сложным наборам сигналов, которые постепенно развиваются в язык. То есть корни языка уходят в сигнальные системы гоминидов — подобно тому, как современные учёные обучают приматов в зоопарках жестовому языку, что обогащает их коммуникативные возможности до уровня трёх-летнего человеческого ребёнка.

Согласно нейронаукам, за развитие языка отвечают определённые отделы в коре и глубине головного мозга. Эти данные соотносятся с когнитивистским подходом в лингвистике, который также утверждает, что язык — это один из модулей, которые существуют в архитектуре высшей нервной системы и деятельности человека. Иными словами, язык есть производная возможность нашей нейрофизиологии. Что снова отличает нас от животных с их более примитивным строением и системами.

Разнятся и мнения по поводу места и роли языка в структуре человеческого мышления: от сугубо инструментальной и опциональной функции, которая досталась нам в ходе эволюционной лотереи, до того, что язык в принципе связывает и пронизывает всю нашу конституцию вплоть до мышечно-телесных реакций и существенно аффектирует мышление даже на невербальных уровнях когнитивности. Об этом прекрасно пишет Сергей

Бородай⁶² в монографии «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

Это касательно научных гипотез, которые предлагают нам разной степени убедительности версии: от биологии и физиологии до социальных практик и историко-лингвистических реконструкций. Альтернативу им представляют сакральные мифы об обретении языков. На этом этапе ещё важно помнить о различии языка и письменности, на что нам и указывает само слово «мифос» — устная история, сказывание. Можно предварительно предположить, что обретение языка теснейшим образом связано с происхождением или с оформлением такого феномена, как миф. Сакральные гипотезы во многом солидарны с тем, что язык — это дар Божеств, что они одаривают людей либо научают людей говорению и письменности.

Разнообразие традиций народов мира представляет перед нами широкую палитру таких историй. Иногда это один и тот же миф о том, что Боги учат людей и говорить, и записывать либо просто наделяют их этим умением, даром говорения. Божества учат людей славить их. Они учат их поэзии и песням, поэтому первые сакральные речения суть повествования о происхождении и устройстве мира и о том, как стихами и песнями славить Божеств. Даже существенно позднее, например, в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона, который записывал языческие песни, загадки и поэтику, мы найдём внушительные перечни славлений и украшений мифопоэтического языка.

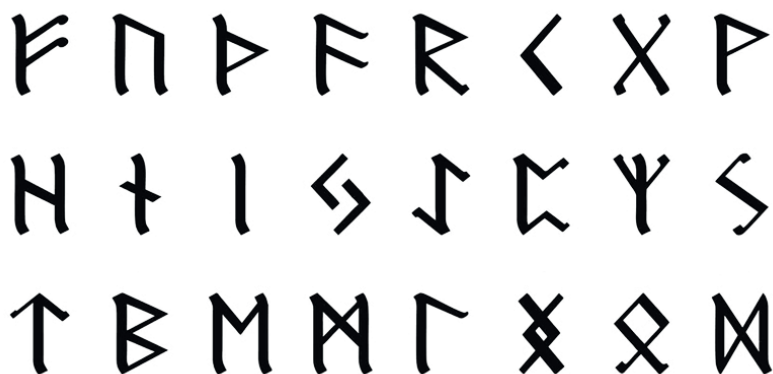
Там же, в германо-скандинавской мифологии, мы найдём и довольно уникальный миф об обретении языка, речи и письма. В нём верховный ас Один приносит сам себя в жертву самому себе, прикалывая себя к мировому дереву Иггдрасиллю, который и есть всё мироздание. После девяти ночей стенаний он обретает руны и падает с древа. Это один из самых энигматических,

⁶² Сергей Бородай (р. 1989) — современный русский лингвист, индоевропеист и философ.

насыщенных и уникальных мифов не только в германской, но и в европейской культуре в целом.

Один как верховное Божество, как Всеотец приходит к необходимости принесения жертвы. И лучшее, что он может принести в жертву, — это самого себя, он и есть самый великий дар.

А кому можно поднести самый великий дар, если ты и есть верховное Божество и в дар ты принесёшь в жертву сам себя? Такой дар ты можешь принести только самому себе. Здесь мы видим основания монистической герменевтики. И в результате этого акта жертвоприношения Один обретает руны.



*Рунический строй Старшего Футарка,
основанный на прагерманском языке*

Само старонорвежское слово *gupa* означает «бормотать, говорить, шептать», позднее оно обрело значение тайны и тайнописи, а также перешло в финский язык в значении мифологический песни.

Жертвоприношение Одина следует рассматривать как финальный акт творения космоса в германо-скандинавской мифологии. Сначала происходит расчленение великана Имира, из

частей которого делаются небосвод, облака, горы, лес. Потом триада Один-Вилли-Ве завершает сотворение людей из ясеня и ивы. И в конце Один закладывает замочный камень в арку всего космоса — свою жертву, на которую само бытие отвечает ему даром языка. Уже потом Один и братья даруют его людям, о чём повествует и миф о похищении Всеотцом Мёда Поэзии и одаривании им поэтов.

Поэзия — это по преимуществу форма сказывания сакральных текстов, и все известные нам мифологические корпусы записаны в виде различных по строю и украшениям песен и стихов. Основательная структура и множество примеров из сферы индоевропейской мифопоэтики изложены в труде Мартина Уэста⁶³ «Индоевропейская поэтика и миф».

В индуизме мы встречаем фигуру Шабда Брахмана — верховного Божества, которое творит мир произнося слова (शब्द, шабда). Сам акт космогонии, сам акт творения мира всех существ и его аспектов — это акт говорения. Можно говорить об оноματοпоэзисе — творении имён или теономастике — Божественном наименовании всех вещей.

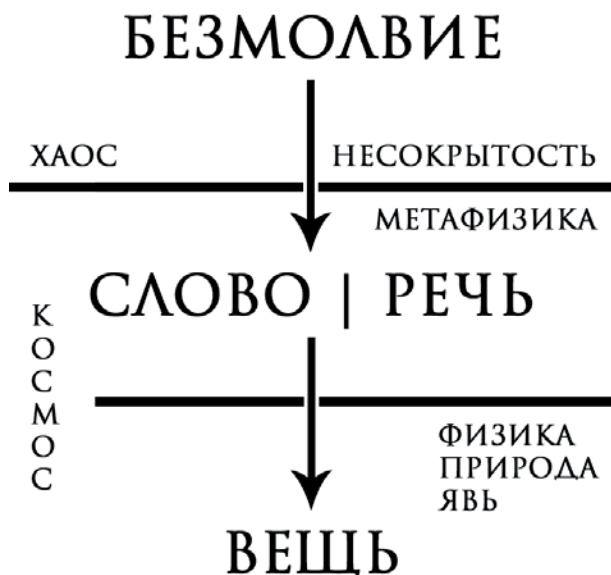
Можем бегло взглянуть на тот же эддический миф об убийстве Имира. Там мы увидим схожую практику смены сущности вещи через её переименование: берутся вещи, например, мозги, и они переназываются, т.е. им присваивается новое имя, — теперь это облака, ресницы — лес, купол черепа — теперь купол неба и т.д.

Всё это связано с языком и его правящей ролью в космогонии. Как мы видели в завершении предыдущей главы, есть инстанция хаоса либо нескрывтости. Она загадочна и трудно поддаётся пониманию даже в рамках поэтического подхода и схватывания. И ей можно предложить языковые соответствия.

Верхнему полюсу будет соответствовать безмолвие, ниже которого будут развёртываться космос и всего его этажи. В от-

⁶³ Мартин. Л. Уэст (1937–2015) — английский филолог-классик, индоевропеист.

дельных традициях количество подлунных и небесных миров различно, где-то их больше, где-то меньше, либо они расположены скорее параллельно или смешано, а не вертикально. Это сфера метафизики, к которой относится слово (мифос и логос). Наконец, на уровне физической реальности мы встречаемся с природой и вещами: предметами, вещами как социальными феноменами и практиками, бытовыми и ритуальными инструментами. Вообще, русское слово «вещь» напрямую связано с тем, о чём идёт разговор, и общим семантическим гнездом значений: вещать, увещевать, вещей, возвестить, вече. Вещь есть то, что сказано, проговорено вслух. И вещь — это то, что относится к фундаментальному регистру есть. Тогда и слово — тоже вещь. Но слово в данном случае понимается как менее материальное, более связанное с идеями сущее.



Структура эманации языка в мир

Метафизика и физика сосредоточены на словах и вещах, на том, как слово соотносится с вещью, либо на том, как вещи функционируют вне слов или в свободе от слова. А вот инстанция безмолвия — она как раз здесь остаётся без внимания, упускается из вида и слуха как банальное «отсутствия говорения». Здесь важно различать безмолвие и молчание. Молчание относится к полюсу нищеты. Когда человек молчит — ему нечего сказать, либо он следует наставлению Одина: «Тот, кто молчит, скрывает свою глупость, чтобы казаться умнее». Молчание — это недостаток, приваия. В то время как безмолвие — это потенция, т.е. преисполненность; безмолвие чревато словом, из безмолвия можно высказать любую фразу, высказать любое слово. Подобно тому, как из хаоса парадоксально и сверхлогично свершаются разнообразные космогонии, так и из безмолвия можно начать любой рассказ о них. Это исток, в то время как молчание — низший полюс, когда не остаётся ни слов, ни вещей, и сказать уже больше нечего.

И если мы посмотрим на речь, которой мы пользуемся ежедневно, то перед каждым словом, которое мы говорим, существует кратчайшая незаметная пауза безмолвия перед тем, как само слово, от воздуха в груди, через вибрацию связок, ротовую полость и губы, сорвётся с кончика языка. Вот эту паузу, кратчайшее безмолвие, мы упускаем из виду.

При этом безмолвие тоже может считаться полноправной частью речи, которая даёт пространство, несокрытость. Мы сталкиваемся с метафизикой говорения вплоть до физиологии. Если мы вспомним слово гар, разрыв, или русское зев как открытость, то мы увидим, что они совпадают с этим потенциалом безмолвия, который присутствует перед тем, как произносится любая фраза и мысль. И когда мы говорим про язык в этом срезе, мы преимущественно говорим про устное говорение. Но язык намного шире только речи.

Если безмолвие есть коррелят хаоса в космогонии, а слово, порождение слова Божеством, есть коррелят начала творения

мира, то, соответственно, в разных традициях есть такие слова, которые считаются всесловом или первословом. Тем словом, в котором заложено всё мироздание либо лаконично выражен его вселенский закон, сконцентрирована формула сакрального. Либо это слова, которые обладают особым, наивысшим магическим значением и используются с огромным пиететом.

Например, мы знаем, что в индуизме слог ॐ — *Aum*, *Om*. Он считается первоначальной мантрой, которую произносит Брахман либо Вишну, когда творит мир. И либо весь мир есть звучание, долгая вибрация этого слога во время медитации Божества, либо акты творения совершаются через его произношение.



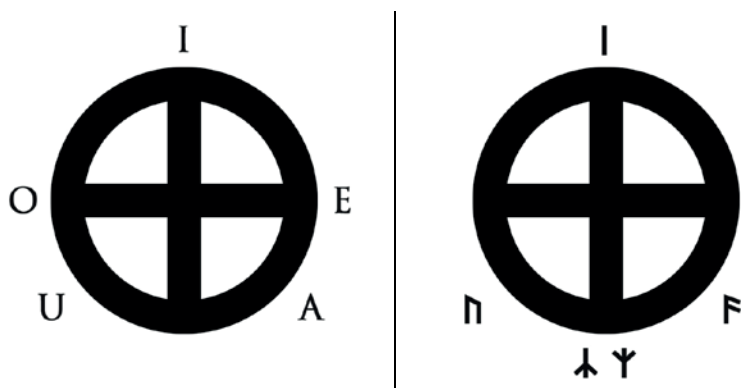
В германо-скандинавской традиции на роль этого слова претендуют уже упомянутое нами *gupa* или сакральная форма *𐌹𐌺𐌿*, которая часто встречается на артефактах в виде рунической обережной надписи. Приоритетная версия возводит эту формулу к прагерманскому корню **aluf* — эль, священный напиток, «мёд поэзии». Повторение или начертание этой фразы освящает оберег или обсуждаемое дело.

Весьма интересное развитие или переосмысление формулы *𐌹𐌺𐌿* мы найдём, опираясь на труды голландско-немецкого исследователя Германа Вирта⁶⁴. Несмотря на противоречивость его идей, его главная заслуга — обоснование метафизики года и

⁶⁴ Герман Вирт (1885–1981) — голландско-немецкий этнолог, близкий к кругам раннего традиционализма.

первая попытка соотнесения рунического строя, фонем и их семантики с цикличной годичной символикой.

В индоевропейских языках есть пять базовых гласных а-е-і-о-и, которые образуют множество дифтонгов и трифтонгов в языках-наследниках. В ещё более сокращённой версии выделяются три самых основных а-і-и, а звуки е и о обозначаются переходными между первыми тремя.



*Распределение базовых гласных
и рунические соответствия а-і-и на Колесе года*

Опираясь на предложение Вирта, мы встречаем почти полный аналог формулы ʃʃʌ, но теперь состоящий только из гласных звуков ʃʃʌ. Считается, что в индоевропейских языках (и европейском мистицизме в целом) приоритет отдаётся именно гласным, они являются первичными и соотносятся с порядком неба и песни. В то время как согласные относятся к порядку земли и затухания звука, как назальная ɱ в окончании слога Auɱ. Этим индоевропейские языки отличаются от, например, семитских, где принято опускать гласные звуки, и приоритет отдаётся согласным.

Помимо праслов, можно упомянуть и лаконичные высказывания, которые вбирают в себя всю фабулу метафизики и духовного пути. В адвайте это будет фраза tat tvam asi — ты еси

то, означающая тождество личной души вселенскому Брахману (атман есть Брахман). Несмотря на уже более сложную структуру, состоящую из двух местоимений и связки «есть», эта максима содержит в себе всю концентрацию метафизики и последующей герменевтики, комментариев и толкований, которым можно посвятить всю жизнь.

Немецкому мыслителю Иоганну Гердеру⁶⁵ принадлежит прекрасная фраза: «Народы — это мысли Бога». Поскольку это так, то культура, традиция народа во всём разнообразии — это язык выражения и описания священного этого народа. Язык, на котором люди общаются со своими Божествами, духами и умершими предками. Поэтому понятие языка следует существенно генерализировать и расширить.



Все сферы жизни можно представить как язык

⁶⁵ Иоганн Гердер (1744–1803) — немецкий богослов и активный деятель Просвещения.

Что же тогда есть язык? В первую очередь, это язык речи, коммуникации, язык общения. Это письменность, в том числе и система знаков, которая составляет священный алфавит (рунический, санскрит и др.). Язык есть нормы поведения и этики, которые существуют в народе. Это система табу и представлений о должном и недолжном, бесчестном, Язык — это ремёсла и художественные стили в материальных артефактах культуры, таких как вышивка, резьба, керамика, зодчество и т.д.

Язык — это война и политика, язык союзов и вражды, язык различения друга и врага. Язык — это структура родства и брака, названия родственников в широкой семье, правила заключения браков — кто с кем, в какой степени родства может вступать в брак, кто является родителем, а кто будет фактическим воспитателем ребёнка (ср. авункулату). Это описано, в частности, у Клода Леви-Стросса, который напрямую призывал лингвистов исследовать и помогать антропологам в составлении описательной схемы народа через перенос лингвистических практик на структуру родства и браков.

Язык — это ритуалы, обряды и религия. То есть то, что совершают священники, жрецы и обычные люди на всех уровнях ритуальной практики, — это является языком.

Каждый ритуальный жест является высказыванием, обращённым к небу либо к земле. То есть к Божествам, к хтоническим существам (по вертикали) либо к иным мифологическим существам, которые существуют в плоскости срединного мира (по горизонтали). Язык — это в том числе земледелие, скотоводство и охота. Не только ремёсла, но и способы добычи пропитания, которые зачастую неотделимы от своих специфических ритуалов и обрядов. Язык выражается и в пластике тела, в конвенциональных или грубых жестах. С помощью жестов и тела язык доступен и людям, утратившим слух или речь.

Отношения языков срединного мира и метафизики языка можно представить в виде дроби. В нижней её части располагаются традиции народов, которые существуют в мире. Это раз-

нообразии, онтологическая плюральность мифов, культур, стилей (в том числе различных стилей мышления), общественного устройства, представлений о должном и т.д.

В верхней части, в сфере метафизики, будет располагаться представление о традиции как о базовой структуре языка — его грамматике, стилях говорения, структурах высказывания. В нашем обыденном опыте говорения мы знаем, что внутри языка мы можем говорить что угодно, рассказывать любые истории, делать правдивые или ложные утверждения и т.п. Но все эти высказывания объединяет одно — они грамматически, фонетически и лексически корректны, соответствуют именно этому языку и его традиции. Поэтому на уровне метафизики Традиция с большой буквы — это грамматика, единая структура множества способов внутримирного выражения сакрального. Важно заметить, что такой подход отчасти релятивизирует проблему истины, спуская её решение на уровень установлений внутри той или иной этнической традиции. То, что будет истинно в рамках одной традиции или духовной школы, может быть спорно либо неприемлемо для другой и в другом этнокультурном контексте. На высшем же уровне главенствует принцип истины как предоставления пространства быть. Традиционалистский подход в этом плане говорит, что задача традиции — это обеспечение корректности и соответствия высказывания правилам языка. Это довольно сложный момент, но его необходимо продумать и усвоить: обеспечение такой базовой грамматики, внутри которой возможны различные высказывания и конфронтации.

Это подводит нас к языку политики, языку войны. Представим себе два народа, каждый из которых верен своей языческой традиции, почитает своих Божеств, приносит им жертвы перед сражением и т.д. И в итоге один побеждает в бою другого, низвергает его и устанавливает свою власть. Если рассмотреть этот образ лингвистически, то каждый из народов есть мысль Божеств и *их высказывание*, как и вся ситуация битвы. И эти вы-

сказывания, их противостояние, свершаются на общем поле, в границах одного языка — сакральности.

Когда мы говорим о плюральности и релятивности истины внутри разных этнических традиций, то мы можем органично описать их образом древа индоевропейских языков. Мы специально ограничимся только этим ареалом, хотя за его пределами существуют и сино-тибетские, уральские, австронезийские, алтайские, дравидийские, афразийские и множество других ветвей, как и гипотетических языковых макросемей. Плюральность органично отграничивается от свободного полёта постмодернистской фантазии и конструктивизма набором действительных, аутентичных народов-языков-традиций, которые когда-либо существовали и вымерли либо живут по сей день. И уже внутри языков мы видим возможность культовых вариаций, основанных на почитании разных Божеств и их деяний. Санскрит, или более современный хинди, объединяет разные культы и глубочайшие философские школы, согласуя их между собой на высшем уровне как развёртывание речений Брахмы и вибраций махамантры Ом. Аналогично этому мы можем распространить этот принцип на другие народы и их локальные культы и диалектические варианты, говоры. И здесь мы обнаруживаем себя на полюсе интерпретации с позиций логоса и его историографии глоттогенеза.

Плюральность традиций и истин также подтверждает и так называемая «гипотеза» Эдуарда Сепира⁶⁶ и Бенджамина Ли Уорфа⁶⁷, постулирующая влияние структуры языка на мышление человека. Как убедительно и дотошно показывает в своей книге Сергей Бородай, открытие Сепира–Уорфа является не гипотезой, но фактической закономерностью, подтверждаемой многими независимыми и разнообразными исследованиями. Но и известный вывод о полном предопределении мышления со сторо-

⁶⁶ Эдуард Сепир (1884–1939) — американский этнограф и лингвист.

⁶⁷ Бенджамин Ли Уорф (1897–1941) — американский лингвист, ученик и продолжатель идей Э. Сепира.

ны языка также корректируется в пользу динамической и диалектической культурной лингвоспецифичности или лингвоотносительности мышления. В том числе в наблюдаемой связи с окружающей средой, ландшафтом, в котором проживает народ.

Но сделаем шаг ещё глубже внутрь структур языка. Нам предстоит разобраться с такой фундаментальной метафизической и мифопоэтической инстанцией, как символ. Дословно с греческого σύμβολον — знак.

Символ есть холизм и целостность указания, выхватывание того, что он означает, из семантической секвенции [последовательности]. Символ — это конкретное значение плюс возможность чего-то ещё, движения, смещения и замены символа по общей семантической линии. Так, перевёрнутый вершиной вниз треугольник, чаша, овраг, водоём, портал готического собора и т.д. — это разные символы, указующие на женское лоно в частности и женское начало как таковое. Треугольник с вершиной вверх, меч, колонна, посох, морская пена и т.д. — суть фаллические символы мужского начала.

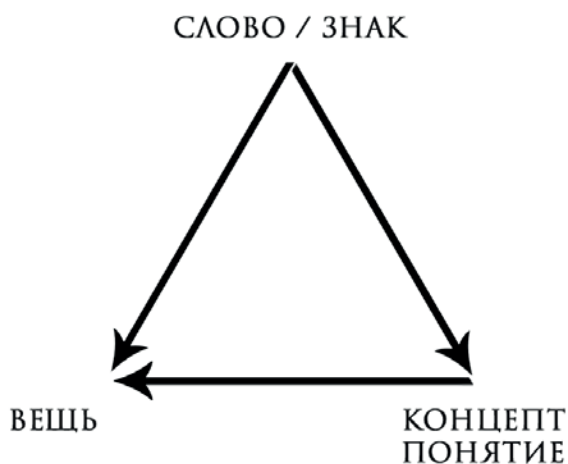
Условную логическую формулу символа можно описать как $A = A + \text{возможное } N$. Символ есть сечение и совокупность возможной герменевтики. Но она не бесконечна и ограничивается рамками общего семантического поля. То есть чаша даже в руках суверена всё равно метафизически принадлежит к женскому семантическому полю, несмотря на то что она в руках максимально мужской фигуры.

Менее гибким и частным случаем символа является знак: строгая связка «означающее + означаемое» без возможности движения по семантической секвенции. И если символ не случаен, а, подобно капле, отражает в себе всю семантическую полноту и может быть заменён на другой без ущерба для смысла, то относительно знака лингвист Фердинанд де Соссюр⁶⁸ утверждает, что он может быть принципиально произвольным. В нашей

⁶⁸ Фердинанд де Соссюр (1857–1913) — крупнейший швейцарский лингвист и семиотик, предтеча структурализма.

отправной структуре знак скорее более физичен, нежели символ. Он не допускает инотолкований и чётко указывает нам на что-то однозначное, конкретное: $A = A$. Яркий пример — товарный знак, логотип бренда; знаки разметки дорожного движения, безопасности и т.п. — фиксированные пиктограммы и сигналы.

Для понимания структуры знака в рамках именно физической реальности мы должны понять его границы, в которых знак работает. Основа сакральных языков и поэтики — символ, знак — это основа современного языкового мышления. Для прояснения его структуры мы обратимся к логической схеме, предложенной Готлобом Фреге⁶⁹.



Структура знака по Готлобу Фреге

В ней *знак* (слово, символ) имеет *смысл* (концепт, понятие), который связывает его с конкретной вещью или материальным

⁶⁹ Готлоб Фреге (1848–1925) — немецкий философ, сторонник логико-математического подхода.

предметом. И знак также *называет* эту вещь. Вершины треугольника ещё называются «знак», «означаемое» и «означающее».

Знак на вершине может быть вариативным: слово, пиктограмма, значок, символ, жест, высказывание или даже другая вещь как символ. Он отсылает к понятию, концепту, который связывает это конкретное слово (знак) с вещью, на которую он указывает.



Функционирование структуры знака

Рассмотрим два простых примера. Первый — дерево: нечто крупное, зелёное, со стволом, растущим из земли. Слово или пиктограмма на вершине через обобщённый набор признаков связывается и отсылает уже к живому дереву.

Второй уже сложнее. Возьмём такую мифическую фигуру, как дракон. У нас есть его обобщённый концепт: змееподобный, летающий, огнедышащий и имеющий крылья. Слово или символ, а также концепт у нас есть. Но если мы оглянемся вокруг, то мы сразу же увидим, что обозначаемого предмета не существует. Драконов нет, и третий угол структуры превращается в метафору, аллегория, например, в черту личности «жадный как дракон» или «власть сделала из него дракона». Либо вся реальность дракона сводится к тому, что он есть как персонаж текста:

противник героя, Фафнир убитый Зигфридом. В такой ситуации знак не отсылает нас к явному миру, но оставляет нас внутри некоторого ментального или литературного пространства. В этом обнаруживается слабина и структуры знака, и самой реальности. Неслучайно это слово происходит от латинского *res* — вещь; то, что действительно в рамках материализма и его доказательной системы. Термин «реальность» оказывается сверх идеологизированным и отсекающим все остальные онтологические возможности сущего внутри сферы бытия.

Мы можем обнаружить дерево, описанное на страницах романа, мы можем понимать под ним иносказание всего космоса, явного мира под именем Мирового древа. Но мы всегда можем пойти и найти конкретный ясень, дуб, сосну или клён и всячески его осмотреть и изучить.

С драконом это не срабатывает. Вместо него мы можем подставить кого и что угодно из мифологических персонажей, фигур, существ, чудес или событий, но у них всех будет отсутствовать референт во внешнем мире, в жизни. Как максимум он будет в фантазии, литературе и культуре.

Ситуацию можно усложнить, — посмотрим на угол концептуализации.

В философии есть фундаментальная категория — материя. Её концептуализацией мы обязаны Аристотелю. В Древней Греции самым распространённым строительным материалом была древесина, из которой строили корабли, здания, навесы, скамьи, вырезали предметы обихода, складывали ритуальные костры и т.д. Созерцая эту ситуацию, Аристотель берёт греческое слово *ύλη* (гиле — древесина) и генерализирует его до уровня материи как таковой.

Это говорит нам об особенностях именно философского ума, философского взгляда. Когда обыденная вещь (ведь действительно была самая обычная древесина, стройматериал, который был очень легко доступен и не вызывал особого пиетета) в глазах философа в силу своих качеств и повсеместности была под-

нята и расширена до категории того, из чего состоит всё. Понятно, что не всё в мире состоит именно из древесины, материалы бывают разные, но именно это обозначение вошло в европейское мышление и культуру.

Другой пример — индийское и буддийское понятие शून्यता, шуньята — пустотной природы бытия. Шуньята происходит от санскритского śūnya (шунья) — пустой, незаполненный, лишённый свойств. От этого же корня происходит математическая концепция и название поля. Также к семантическому полю шуньи относятся провалы в земле, пещеры и овраги (в старину в русском языке овраги называли зевами). Этимологически слово «шуньята» через свои глубинные индоевропейские лексемы родственно латинскому слову cavus (англ. cave) — пещера, провал, яма. Логика здесь такая же, как и в случае с хаосом или гар — обрамляющие края сущего, материи, и пустота в центре. И точно такая же генерализация вполне простого явления — провала в земле, пустоты между чем-то и чем-то — вплоть до фундаментальной категории и описания природы Я или Ума, его пустотности и путей достижения этого просветления. На этих примерах мы также видим ошибочность мысли Соссюра о произвольном соотнесении знака и вещи, скорее, дело обстоит наоборот: слова растут навстречу вещам.

Концептуализация также связана с ограничением. В латинском языке это слово terminus — младшее Божество границ по имени Термин. В лингвистике это термин — понятие, определение предмета, вещи, явления. Наше мышление постоянно категоризирует поток опыта, который поступает к нам через органы чувств. Мы воспринимаем свет, но раскладываем его на цвета и оттенки, определяя и отделяя одни от других, наделяем их именами. Мы отличаем одни вещи от других, множество субкатегорий внутри больших категорий-зонтиков. И везде сталкиваемся с границами, терминами. Разнообразие проявляется и здесь: есть народы, которые не различают цветовой спектр так детально, как мы. Индейцы пираха, как и некоторые другие, не различают

количество свыше трёх и не имеют больших цифр, определяя всё как один, два, три и «много».

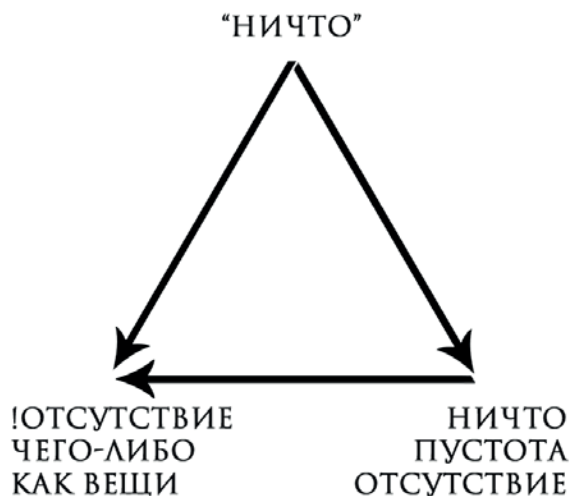
С *terminus* связано и ещё одно латинское слово — *definitio* (дефиниция) — выражение, описывающее смысл, определение. В нём звучит корень *finis* — конечность и приставка *de*. *Definitio* есть приведение к границе, к точности, ясности данного определения, концепта. Это процедура присвоения термина, образования концепта, связанного со знаком.

В случае символа мы можем говорить о таком редком термине, как *infinition* — инфиниция. Образованный от того же латинского корня, он строится через приставку отрицания и означает бесконечность или отложенность определения. Инфиниция есть то, что невозможно описать и выразить до конца. Инфиниция близка поэтике, метафоре, подразумеванию или указанию на нечто ещё. Инфиниция подобна пальцу, что указывает на луну: если она корректно составлена и передает эмоцию, словесную суггестию, то она должна перевести фокус внимания мышления на то, на что она указывает. Здесь есть игра указания, выражения и невыразимого. В определённом смысле инфиниция есть граница между языком, речью и безмолвием. Инфиниция или символ могут указывать на то, что в языке невозможно выразить, например, само безмолвие. Когда речь произносится — безмолвие отсутствует. И само слово «безмолвие» всё же произносится, но при этом подразумевается, что мы говорим о том, что не произносится. Это парадокс слома рациональной логики, и мы можем понять, что инфиниция — это некий коррелят или знак по отношению к инстанции хаоса или пустоты.

Здесь стоит вернуться к структуре знака Фреге и посмотреть на такой интересный термин, как «ничто». Само слово «ничто» состоит из обобщающего слова-местоимения «что» (этот корень в славянских языках является производным от того, что есть) и сильной частицы отрицания «ни-». Слово «ничто» есть отрицание чтойности, т.е. сущности, всего сущего в целом. Концептом ничто будет пустота, отсутствие, сродни шуньяте.

Когда мы переходим к углу треугольника, который отвечает за вещь, за объект, всё начинает рассыпаться ещё более стремительно, чем в случае с мифологическими существами. У нас есть слово или символ-инфиниция (~омnipотенция). Есть трудно формулируемый и вербализируемый концепт, который соскальзывает в темнаязычие и поэтические образы, кричащие о невозможности сказать что-то определённое о том, что нужно.

А на уровне обозначаемой реальности вообще ничего не существует.



Ничто и его знак

Внимательный читатель уже мог заметить интереснейший парадокс в этой структуре. Мы смогли как-то определить первые два угла треугольника, но левый нижний угол, по итогу, ни к чему в реальности нас не отсылает. Ничто просто нет, и структура знака сыпется. Но с другой стороны, именно это отсутствие ничто парадоксально подтверждает всю структуру. Если бы на

месте левого угла было нечто, какой-то «ничто-объект», то тогда оно было бы нам доступно, и вместо инфиниции мы бы оперировали конкретным термином и вещью. Это, конечно же, уже представляет собой практику лингвистического дзена, когда нам необходимо преодолеть логические структуры ума для более широкого и корректного понимания явного мира. Мы это уже встречали в предыдущей главе, когда говорили о внерациональном, нелинейном схватывании мифопоэтики космогонических сказаний.

Но перейдём от особенностей, связанных с сакральным пониманием языка на границе с академической лингвистикой, к конкретным языкам и особенностям, которые существуют внутри них.

Интересным феноменом является языковой пуризм (от лат. *purus* — чистый) — стремление к чистоте языка от иноязычных заимствований и влияний. В частности, своим языковым пуризмом известна Исландия, в которой есть проект *Háfrónska* — высокий (*Há*) поэтический исландский (*frón*) язык, символом которого является стилизованный Молот Тора. На его примере мы можем рассмотреть коллизию и расхождение между формой и содержанием, когда при сохранении внешней чистоты языка в него всё равно проникает прогрессивная семантика и лексика Модерна.

Начнём с дефиниции семантических полей слова. К семантическим полям, или окрестностям, относятся созвучия — когда мы слышим какое-то слово, то оно, осознанно или нет, вызывает ассоциации с другим словом, которое похоже с этим. Либо мы совершаем ошибку при произношении, например, спутав букву, и у нас получается необычное значение высказывания. Здесь же ассоциации.

Следующее поле — народная этимология, которая зачастую не совпадает с академической этимологией, она даже может ей откровенно противоречить. Но при этом если народ в эту этимологию верит и учитывает её в своих ритуальных и бытовых

практиках — значит, она реальна и имеет ценность. Более того, ряд народных этимологий оказал существенное влияние на становление философских концептов и высокой теологии.

Другое поле — это омонимы, слова, которые звучат одинаково, но имеют разные значения. Синонимы — даже если слово другое, имеет другое этимологическое происхождение, но является синонимом для этого значения, то оно может задействоваться и расширять границы употребляемого слова по аналогии с метафорами и аллегориями.

А также лексические значения и связи, когда некоторые слова употребляются только вместе с другими словами или образуют идиомы в языке. Устойчивые выражения либо семантически окрашенные термины, которые меняются в культуре с ходом времени истории.

И вот несколько довольно интересных примеров из современного исландского языка. *Tölva* — это ноутбук. Дословно с английского *notebook* — это книжка для записей, а *laptop* — то, что лежит на коленях. Чтобы не делать кальку с английского языка, т.е. воздержаться от буквального перевода, в исландском языке подобрали аналог, созданный из двух слов: *tala* — числа и *völva* — прорицательница, ведьма.

Тут присутствует интересный нюанс. Если мы понимаем ведьму позитивно, если в нашей культуре ведьма — это хорошая женщина, которая приносит пользу обществу и пользуется почётом, то ноутбук — это своеобразная «ведьма чисел». Цифровая прорицательница есть процессор. Тогда ноутбук как современная техника приобретает позитивный окрас.

Но в скандинавских обществах, как и в других архаических и средневековых, ведьма — это негативная и опасная фигура. Ведьм опасались, если их не убивали, то избегали и брезговали их помощью («Сага о Боси»). Обращались к ним вынужденно, когда уже не к кому было обратиться, приходили к ним с опаской и по ночам.

Вся скандинавская традиция и культура говорят о том, что Tölva есть нечто демоническое, к чему не стоит обращаться без нужды и оберега. Но ноутбуками пользуются все, и они считаются хорошим изобретением. Так происходит коллизия: из-за того, что ноутбук «хороший», нам приходится распространять эту моральную оценку и на ведьм, которые хорошими не были никогда. Это одна из слабозаметных коллизий и проблем языкового пуризма, как и трансформаций современного языка и его словаря в целом. Такие детали заметны только через оптику традиционализма.

В качестве позитивного примера обратимся к греческому солнцеликому Божеству Аполлону. В русле народной этимологии его имя Ἀπόλλων толковали как частицу отрицания α- и корень πολλα — многое. Аполлон есть отрицание множества, немногий, а значит, Единый. Эту этимологию поддерживали и взяли себе неоплатоники. А последний языческий император-неоплатоник Рима Юлиан Верный считал, что небесное солнце-Гелиос, как и солярный Аполлон, есть доступный нашему созерцанию лик Единого. То есть на богословский и философский концепт Единого можно было посмотреть собственными глазами, просто взглянув на солнце.

В свою очередь, германская традиция демонстрирует нам свой уникальный поэтический строй, которым записаны заговоры, славления и песни асам и ваннам. Он существенно отличает эту культуру от других европейских, выражая её уникальный языковой и речевой стиль.

Германская поэзия подразделяется на два вида — эддическую и скальдическую. В частности, эддическая характеризуется использованием приёма аллитерации — очень распространённого и очень сложного в своих стилях. Аллитерация — это повторение одинаковых и созвучных согласных в начале и внутри поэтических строк, иногда ещё добавляются гласные, но главное — это повторение звуков либо пар звуков. В то время как рифма — это созвучие в окончаниях поэтических строк и

слов внутри строки. Например, русский язык больше тяготеет к рифме и испытал сильное греческое влияние. А аллитерация и эддические стихи необязательно рифмованные. Использование тех или иных приёмов либо их комбинации порождают то, что называется сонорной суггестией, — гипнотическую убедительность, фонетическое звучание этой магии. Это ритм стиха, который можно дополнять ритмом ритуальных музыкальных инструментов, и это то, что напрямую воздействует на ментальность как гипнотическая сила.

Клод Леви-Стросс в работе «Структурная антропология» даёт описание ритуальной песни южноамериканского шамана и того, как она влияет на психологическом уровне на роженицу во время её тяжелых родов. Он поёт специальную песню, которая на уровне своей структуры и фонетики, в первую очередь, и на уровне её непрозрачного лексического содержания (безусловно, прозрачного и понятного и шаману, и роженице) действительно помогает женщине успешно разрешиться младенцем.

Возьмём хрестоматийный пример из Старшей Эдды (Речь Сигдривы):

Heill dagr!
Heilir dags synir!
Heil nótt ok nift!
Óreiðum augum
lítið okkr þinig
ok gefið sitjöndum sigr!

Славься, день!
 И **вы**, дня **сыны**!
 И ты, ночь с сестрою!
 Взгляните на нас
 благостным взором,
 победу нам дайте!

В исландской версии выделена аллитерация, местами образующая рифму. В русском переводе Андрея Корсуна⁷⁰ от неё остался лишь небольшой след в первых двух строках. Смысл стиха передан корректно, но для мифопоэтики важны единство и взаимодополняемость формы и содержания, поэтому всю пол-

⁷⁰ Андрей Корсун (1907–1963) — советский поэт и переводчик-скандинавист.

ноту мощи сказанных валькирией слов мы можем узреть и услышать только на языке оригинала.

Иной пример — заклинание на прагерманском языке, записанное с помощью рун, которое задействует не только фонетический, вербальный аспект языка, но и аутентичную форму письменности, которая была также магической системой. Таким образом, получаются очень многослойные заклинания, которые работают и на уровне аллитерации и рифмы, и на уровне семантики, и на уровне рунических символов, и это всё вместе образует связь. Здесь важно всё.

Если мы хотим передать всю полноту смыслов на русском языке, тогда нам необходимо его полностью заново перепридумать.



Рунический текст заклинания

Прагерманский

Wiratīwaz wīsīþi

Walamōdēr wikkōþi

Wiha-Þunraz warōþi

Русский

Тиу людей учит,

Мать павших ворожит,

Освещающий-Гунар защищает.

В прагерманской версии мы видим регулярную аллитерацию в начальных слогах wī-wa и рифму в окончаниях на þi. Звучание текста как бы плывёт само собой, перетекает из строки в строку. Противоположную картину мы видим в русском пере-

воде, где можно выделить только конечную рифму на ит-ет. И удачную старую, обиходную форму слова «ворожить». В целом это отсылает нас к классической и большой проблеме невозможности полноценного перевода поэзии с одного языка на другой.

В философии, которая говорит на собственном высокоабстрактном и синтетическом языке, феномены языка и речи носят фундаментальный характер для нашего бытия в мире. Мартин Хайдеггер выделял речь-Rede — аутентичное, собственное, бытийно-ответственное и деликатное речение. Например, изложение того же мифа или поэзии как высшей формы речи.

Отталкиваясь от фразы немецкого поэта Гёльдерлина⁷¹ «с тех пор как мы суть разговор», Хайдеггер говорит о принципиальном значении диалога и говорения друг с другом, с Божествами. Наше присутствие в этом мире само по себе есть разговор, полилог сущего.

Речь в её негативном аспекте, по Хайдеггеру, называется Gerede — болтовня и сплетни. Это пустая, скучная, бессмысленная и безответственная форма нашего бытия в мире и непрерывного говорения. Немного расширив эту идею, к полюсу неаутентичной речи и языка можно отнести искусственные и псевдоязыки и письменности: эсперанто, волапюк, клингонский, неоязыческую или эзотерико-окультурную псевдолингвистику.

В области клиники этому будет соответствовать шизофазия и инкогерентность речи, когда базовая грамматическая структура предложения сохраняется, но оно абсолютно лишено семантического значения и лексического смысла. Это практически клинический бред.

В культуре постмодернизма мы найдём *lalanguage* — бессвязное милое или агрессивное бормотание, разговор ни о чём (*small talk*), глоссолалия и звукоподражание.

⁷¹ Фридрих Гёльдерлин (1770–1843) — выдающийся немецкий поэт, представитель романтизма, философ-неоплатоник.

Если мы говорим, что речь — это бытийно-ответственное речение, то бытийно-ответственному речению должно соответствовать бытийно-ответственное безмолвие, из которого речение должно выродиться, народиться, выйти как таковое. Слово обдумывается, выводится из пустоты, оно вымалчивается. Выговориться — это излить из себя всё, вытащить из себя. А бытийно-ответственное речение, т.е. пра-слово и ключевой миф, должно быть вымолчено.

В противном случае мы имеем болтовню — вплоть до «болтовни, которая обрывается в молчании». Потому что тот, кто говорил, уже забыл, почему он начал говорить, с кем он начал говорить, что он говорил, к кому, к чему он вёл свою речь. Он теряется в этой речи, в чужих сплетнях и понимает, что он вообще ничего уже не понимает. Он произносит слова и обрывается в пустоту, и у него начинается следующая после шизофазии стадия мутизма — вместо бреда он просто перестаёт говорить, немеет и тупеет.

Наконец, можно вывести очевидный императив, что изучение языков развивает нас и как тех, кто интересуется священным, и как тех, кто сделал священное центром своей жизни и бытия. Изучение языков — это как раз ключ к культурам — и к своей собственной, и к другим, которые нам интересны.

Закончить можно словами Эдварда Эдингера⁷²: «Бессознательное любит древние языки». И добавить к этому: чем выше по течению, тем чище вода.



⁷² Эдвард Эдвингер (1922–1998) — психолог, последователь К. Г. Юнга.



ВРЕМЯ, ВЕЧНОСТЬ И ПРОГРЕСС

Наше существование протекает во времени, как и бытие воплощается во времени. Оно является одной из фундаментальных категорий философии и структур бытия.

Структура и содержание времени сакральны на уровне метафизики, т.е. пребывают сверху, являются метаисторическими нарративами. А физика (φύσις) — это природа, срединный мир. Отсюда и социокультурные, даже языковые различия в понимании времени у разных народов и в различных традициях.

То, как понимается время, во многом определяет и само его содержание. На это указывает темпоральная метафора времени. Например, большинству европейских языков свойственно представление о времени как о «становлении более поздним»: время и события движутся нам навстречу, а потом оказываются позади нас. Зачастую мы представляем это как прямую шкалу или дорогу, путь, что отражает мыслительные структуры современности.

Но шире вопрос времени отсылает нас к космогонии и онтологии, так как через него мы, в числе прочего, отмеряем и определяем понятия начала и конца. Как мы уже упоминали, космогония в своих самых начальных моментах иррациональна — в них очень сложно привнести временной момент и последовательность. Например, когда есть клубок противоречивых сюжетов или повторений событий: произвольные творения людей и существ в ходе германо-скандинавской космогонии, которые дополняются отдельным обширным антропогоническим мифом. Внесение шкалы времени, в том числе через неотре-

флексированные проекции текущих исторических нормативов мышления и наук на историческое прошлое, — один из вариантов распутывания и расстановки акцентов в этой дологической структуре.

И уже здесь мы можем столкнуться с классическим вопросом о первичности бытия, сознания или времени. Предварительно можно предложить схему, похожую на ленту Мёбиуса с тремя петлями. С одной стороны, мы имеем три различных отправных точки, которые будут задавать интерпретацию всей структуре, но фактически они сложно перетекают и взаимозавязаны друг на друга. Взяв за основу сознание, всю нераздельную структуру переинтерпретировать в духе, например, классического идеализма, распределив вопросы бытия, сущего и времени по присущим им иерархиям. Либо в структуру можно привнести материалистический нарратив интерпретации от физических законов времени, выходя на горизонт идеологии прогресса и развития.

ПРИСУТСТВИЕ / СОЗНАНИЕ



«Узел» Мёбиуса времени, присутствия и бытия

В этом вопросе нам поможет разбирательство со словами.

Так, современность как культурно-историческая, философская парадигма мышления берёт своё имя из французского — Modern. В то время как современный, т.е. движущийся в ногу со временем, актуальный текущему моменту, — это contemporary, контемпоральный. Откуда, например, contemporary art, который не равен всему modern art.

И здесь очень важен ключевой момент, в зависимости от глубины понимания и проработки которого становится релевантна наша интерпретация других культур, мифа и эпох. Это понимание контемпорального момента т.е. понимание своего положения во времени и истории, и того, как актуальная культура, актуальная парадигма знания формирует восприятие и оценки этого момента. То есть это локализация нас, акцентов и нормативов нашего понимания, нашей точки обзора на временной шкале.

Если нас интересует эпоха Средневековья, то нам необходимо изучать и оценивать её с позиции ценностей, культуры и норм самого Средневековья, вплоть до локальных нюансов в разных регионах Европы. Не допуская приписывания и ложного привнесения в их картину мира ценностей и интерпретаций XXI века. Иначе в прошлом мы будем видеть и выделять как значимое только то, что будет похоже на настоящее или может быть обозначено как его предшествование, подготовка. Речь идёт в том числе и о деконструкции, о помещении интересующего нас феномена или высказывания в его аутентичный контекст. Обращая взор на самих себя, в первую очередь нам надо понять нас самих и свою современность как отправную точку обзора. И она не является абсолютно объективной или морально безупречным результатом общественного исторического развития. Отнюдь, она лишь одна из множества частных итераций на шкале истории. Принятие релятивности исторически обусловленных точек зрения на время, систем, идеологий или теорий истинности позволяет нам более гибко и корректно погружаться

в мифологемы времён других народов и ориентироваться в метаморфозах восприятия времени внутри самой европейской интеллектуальной культуры.

Обычно выделяют три самых общих эпохи, внутри которых бывают их частные вариации, которые имеют общий корень в основе, но могут различаться по частным вопросам, во времени и пространстве.

Эти эпохи называются парадигмами:

- Премодерн/Традиция — эпоха мифопоэтического бытования человека в мире от его сотворения и до начала становления Модерна.

- Модерн — Новое время, классической границей которого считается XV век. Но корни его уходят глубже — в культуру авраамической метафизики и позднюю Античность.

- Актуальный Постмодерн — эпоха, вступившая в свои права со второй половины XX века.

Это историческое деление широкими штрихами характеризует общеевропейское понимание истории, а в рамках идеологии прогресса — «единственный западнцентричный вектор развития человеческой цивилизации». Каждая парадигма обладает всей полнотой интерпретации вообще всего и вся. Каждая парадигма представляет собой полноценный языковой комплекс, свою собственную семантику, систему связей и отсылок, понимание категорий, стили речи, символику и т.д. Парадигму можно представить как «купол», внутри пространства которого абсолютно все явления и феномены реальности интерпретируются и понимаются в соответствии с языком этой парадигмы. Поэтому между собой они не могут быть синтезированы или взяты вместе. Парадигмы в силу тотальности своих притязаний принципиально несовместимы. Они вытесняют друг друга, идут друг на друга войной, замещают и уничтожают.

Что касается парадигм времени, то также широко известны графические образы, которые отражают основную структуру времени в каждой из них — это окружность, линия и ризомы:

циклическое время Традиции, линейное Модерна и произвольные распределённые времена Постмодерна соответственно.

Начнём мы с парадигмы Традиции. Это эпоха традиционных культур, время доминанции мифоса. Начало времён отсчитывается у каждого народа согласно его космогоническому мифу, который рассказывает об этом. И постепенно мифоистория переходит и выражается в календарных представлениях и счёте времён по солярному, лунному, смешанному или астрологическому календарям. По ходу природного и аграрного циклов, по миграциям кочевий скота или добываемой дичи и т.п.

Внутри парадигмы Премодерна необходимо выделить важное подразделение на два периода: манифестационизм и креационизм.

Премодерн / Традиция

Манифестационизм	Креационизм
Языческие традиции	Авраамические религии
Устный мифос (и логос)	Доминанция логоса в виде текста
Всё идёт от начала, от сотворения мира Божествами	Отсчёт от событий: от Моисея; от Р. Х.; от Хиджры и т.д.

Подавляющую часть эпохи Традиции занимает манифестационизм, т.е. бытование человека в мире в режиме мифоса и языческих традиций. Относительно него часть, которая располагается на отрезке от появления авраамизма у иудеев, через появление и триумф христианства и ислама, до перехода в Модерн, составляет крайне малую часть, фактически в интервале от двух до трех тысячелетий. И справедливо замечание, что смена манифестационизма на креационизм не была тотальной, и языческие традиции ещё долго, практически до наших дней, сосуще-

ствовали рядом или внутри авраамизма в виде двоеверия и двоемыслия.

В манифестационизме история мыслится как миф — и он постоянно воспроизводит себя в годовых циклах, праздниках, мистериях и т.д. Для креационизма же характерно представление об иероистории — священной истории, сотканной из вторжения чудесных событий, пророков и богоявлений. Которые становятся столь фундаментальными, что от них начинают вести свой счёт все календари. Несмотря на то что креационизм номинально относится к миру Традиции, в нём уже заложены все метафизические структуры модерности, что отражается в представлении о структуре и характере времени. По сути, креационизм — это серия резких водопадов, перепадов и смещений на несколько регистров вниз по эсхатологическому течению реки-времени. Сродни градиенту и переводу метафизики от изначальных аутентичных структур к последующим сконструированным. Циклическое время язычества выражается фундаментальным символом Колеса года или Соляным крестом.

Циклическое время говорит нам о том, что жизнь человека, жизнь общества, бытие космоса и всех миров подвержены становлению, подъёму, расцвету, увяданию, смерти и перерождению. И это отражается даже на феноменальном уровне в срединном мире: в циклах дня, в циклах года и в астрономических циклических явлениях. Герменевтика состоит в том, что Колесо года может выступать не только как карта времени, как геометрия времени, но и как геометрия пространства, как карта для метафизической интерпретации событий.

Начнём наше движение снизу и против часовой стрелки. Окружность берёт своё начало с нижнего правого сектора, связанного с прохождением точки зимнего солнцестояния — рождение мира, года, человека, вещей. Поднимаясь далее, мы встречаем весеннее равноденствие — юность, рассвет и расцвет жизни, трав и растений, раскрытие семян в земле, нарождение всей жизни. Оно переходит в пиковую точку жизненного могуще-

ства — зенит солнца в точке летнего солнцестояния, акме человеческой жизни и воплощения воли в мире.

ЛЕТНЕЕ СОЛНЦЕСТОЯНИЕ
ПИК ЖИЗНИ ГОДА, МИРА
И ЧЕЛОВЕКА



СМЕРТЬ-И-РОЖДЕНИЕ
ЗИМНЕЕ СОЛНЦЕСТОЯНИЕ

Циклическое время

Дальше от этой точки мы начинаем движение обратно вниз по левой части символа — через точку осеннего равноденствия и дальше к зиме. Мы встречаем старение, увядание, опадание листвы, сбор урожая, подведение итогов и дряхление. В цикле дня это соответствует вечерним сумеркам, закату и ночи. В поэтике языка широко известны описания стадий жизни человека или какого-либо явления через образы рассвета, осени, заката. Зима и ночь практически всегда ассоциированы со смертью. Эти стилистические, практически литературные приёмы на самом деле имеют под собой метафизическое основание.

Солнце вторит этому циклу через смену доминирования солнца на небосводе: от роста дня весной и летом к постепенному перевешиванию тёмных времён суток с наступлением осе-

ни и зимы. Зимнее солнцестояние есть точка смерти-и-перерождения солнца, года, космоса, жизни, подлинный Новый год.

Можно отметить, что мы взяли за основу четырёхчастное деление Колеса года, что особенно актуально для тех, кто живёт в средней полосе, где ярко выражены четыре сезона. В более северных широтах год представлен одной вертикальной линией, которая соединяет летнее и зимнее солнцестояния. Это полярный день и полярная ночь, когда осень и весна практически не выражены либо и вовсе отсутствуют. Южнее картина размывается в пользу лета, которое доминирует над зимой, в то время как на севере считается, что тёмное время суток доминирует над светлым.

Более примордиальным, более близким к истоку считается всё же деление не на четыре, а на две части. Известная формула гласит, что один год людей соответствует одному дню Божеств. И двухчастное деление было бы более правильным по логике, но если отрефлексировать контемпоральный и пространственный моменты, станет ясно, что мы живём в такой культуре, в которой четырёхчастное деление года и суток является устоявшимся и знакомым.

К тому же перекрестие двух линий — архаический символ солнца и огня, который утверждается именно как солярный символ на протяжении многотысячелетней истории.

Говоря о мифологических соответствиях, мы с необходимостью обращаемся к Древней Греции и Гесиоду, который выделил следующие эпохи. Здесь важно понимать, что в Греции, в частности, в трудах Гесиода, эпохи определялись не временными интервалами, а поколениями. То есть это представление о времени не как об ограниченных отрезках, которые имеют какую-то конвенциональную длительность (100 лет), а о поколениях, где время — это генерация, род людей, которые живут. И согласно Гесиоду, в истории человечества, греческого в частности, есть несколько таких поколений.



Поколения по Гесиоду

Первое поколение — золотое, которое живёт совместно с Божествами; оно не знает горестей, не знает тлена тела, и в целом его описание как раз соответствует Золотому веку. Золотой век есть век златых людей, чьи души были чисты и не знали порока. Дальше это поколение уничтожается, и Божества творят серебряное поколение людей. Им уже знакомы некоторые пороки, либо они сопричастны времени как тому, что старит, тому, что добавляет частицу несовершенства к человеческой природе.

Оно тоже погибает, на его место приходит медное поколение людей, которое ещё более подвержено страстям и войнам. Его сравнивают с эпохой медного оружия, когда начинаются войны где «брат идёт на брата». Если мы посмотрим описание этого поколения людей у Гесиода, то увидим, что оно очень хорошо совпадает с описанием конца света из Старшей Эдды и из других культур, где используются известные мотивы братоубийства, сын идёт на отца, происходит поругание чести, досто-

инства, и общество деградирует в неблагочестивых дрязгах. Но у Гесиода есть «аномалия» — поколение героев — это последняя вспышка людей, которые являются полубогами и полулюдьми и бросают вызов ограничениям человеческой природы. Это предзакатная вспышка солнца перед впадением в ночь. На нашей схеме оно локализуется слева, близко к точке осеннего равноденствия и как раз к закату пространству.

Герои — это Геракл, Ахилл, которые не дерзостью, но смелостью преодолевают ограничения человеческой природы и получают признание в истории, в поколениях и возносятся на Олимп. Это принц Арджуна, германский Зигфрид, гунн Атилла и др. Это последние лучшие люди, которые исполняют свою судьбу и покидают мир.

После них мир остаётся вверенным в руки железного поколения людей, которые представляют из себя худшее поколение и полную противоположность золоту. Золото, как мы знаем из свойств металлов, окисляется очень плохо, но хранит блеск. В то время как железо окисляется очень хорошо и быстро, т.е. это поколение людей, которое подвержено моральной, нравственной, метафизической коррозии по преимуществу.

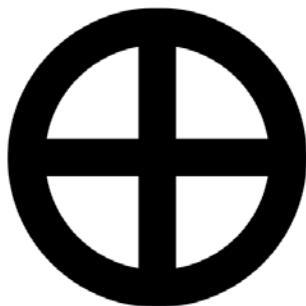
И Гесиод, когда он писал «Теогонию» и «Труды и дни», тысячи лет назад, считал, что он уже живёт внутри вот этого железного поколения людей. Он сокрушается, что не хочет жить среди них, прекрасно понимая, что он как раз сам к ним принадлежит.

Эпохи Гесиода, которые также называют веками, часто сравнивают с очень известным представлением из индуизма, где большой цикл метафизической истории этого мира делится на четыре больших эпохи, называемые югами: Сатья, Трета, Двапара и Кали. Считается, что мы живем именно внутри последней юги, в конце времён. Индусы отсчитывают начало Кали-юги с битвы пандавов и кауравов на поле Курукшетра, где сам Кришна был колесничим у принца Арджуны. И согласно Бхагавад-гите, дал ему все важнейшие наставления на пути дхармы.

Эта битва как раз является хрестоматийным примером братоубийственной войны.

ДВАПАРА-ЮГА

ТРЕТА-ЮГА



КАЛИ-ЮГА

САТЬЯ-ЮГА

Маха-юга, состоящая из четырёх эпох

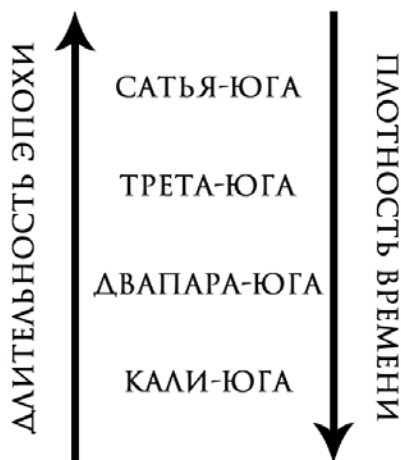
На примере юг мы увидим важное изменение структуры времени, как его представляет индуизм. Самая благая, «золотая» эпоха — Сатья-юга — в номинальных цифрах является самой продолжительной из всех, но внутри неё времени практически нет. Дэвы и люди обитают вместе, практически бессмертно. Внутри самой долгой эпохи плотность самого времени минимальна, эфемерна.

Трета-юга длится на часть короче, и из мира также уходит часть благодати, добродетели, порядка и света. Ещё на часть короче длится Двапара-юга. Плотность времени нарастает, а метафизические условия времен деградируют.

Наконец, Кали-юга считается самой короткой эпохой, но внутри неё плотность времени является максимальной. Индусы считают, что эта эпоха длится всего лишь 432 тысячи лет, из

которых пока прошло пять тысяч. Но фактические цифры в данном случае не имеют прямого значения, порядки цифр призваны подчеркнуть космогонические масштабы и принципы. И внутри Кали-юги, несмотря на её космогоническую скоротечность, время протекает максимально долго и плотно; изнутри она кажется бесконечно долгой. Своё имя она получила в честь демона Кали, противника Вишну. В русле народной этимологии, эпоху иногда связывают с дэви Кали, гневным женским Божеством разрушения и смерти.

КАЧЕСТВО ВРЕМЕНИ



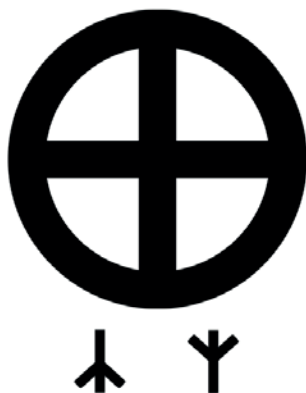
Асимметрия длительности и плотности времени в югах

Такое положение вещей объясняется тем, что в эпоху Кали-юги главенствует метафизический принцип гунны тамас (तमस्, тьма) — инерции, невежества, страстей, плотности и земли. Благодетели практически не остаётся в Кали-юге, либо она мини-

мальна и требует невероятного усилия по преодолению инертности и плотности времени и ума.

Момент разрыва, солярного вторжения, когда вопрос о плотности времени в любую из эпох и в любой момент цикла снимается, — это момент праздника зимнего солнцестояния. Его лучше описывать на примере скандинавского праздника Йоля (Jól) — мистерии смерти и рождения мира, года и солнца. Нижняя точка как таковая остаётся просветом, который для наглядности обрамляется парой рун, в современной трактовке представляющих пару жизни и смерти, корней и кроны дерева. Руна Маѓр младшего футарка также означает человека, мужа.

ВЕЛИКИЙ ЙОЛЬ



МИСТЕРИЯ СМЕРТИ-И-РОЖДЕНИЯ
СОЛНЦА - ГОДА - МИРА

Руны Yr и Маѓр соответственно

Точки пересечения креста с окружностью не зря отмечены солярными праздниками — стоянками солнца, которые не зависят от культуры, от исторического и контемпорального момента, но привязаны к извечному цикличному ходу вещей. В нижней

точке зимы доминирует тёмное время суток; в осеннее и весеннее равноденствия солнце находится примерно на одной высоте на небосводе, разделяя день и ночь поровну, в верхней точке летнего состояния солнце на максимальном пике небосвода стоит в зените, и временной световой день длится максимальное время.

На наш субъективный взгляд, все солярные праздники являются зеркальным отражением Йоля и отсылают именно к этой точке. Весенний рост значим на контрасте с отступающей тьмой. Летняя стоянка солнца напрямую поставлена напротив зимы, и после неё есть только движение вниз, к осени и новому нарастанию тёмного времени суток, к Йолю.

Подавляющее количество народов, которые используют солярный или солярно-лунный календарь, отмечают эти стоянки сообразно своей культуре, привязывая к ним праздники обновления, урожая, зенита либо иные мистерии и долгие, недельные и более фестивали в духе двоеверческой коляды.

В эти моменты в ритуале происходит вторжение вечности во время, как это описывал Мирча Элиаде. Неважно, сколько по времени длился ритуал или мистерия для внешнего наблюдателя, — для участника, захваченного и опьянённого священным, течения и власти времени нет вовсе.

Мифологическому бытию-в-мире вообще свойственна неоднородность течения времени.

Если мы обратимся к культуре и жизненному миру сельской общины, к народной культуре в широком смысле слова, то мы увидим там очень разное и живое время. Оно различается и в возрастные периоды детства, юности, зрелости и старости. Но и в различных ситуациях, трудовых заботах, радостях и горестях время также течёт различно. Например, скучное время — долгое, оно тянется и субъективно кажется гораздо более длительным, чем оно отмеряется стрелками часов, на которые мы смотрим. И наоборот, в пьяном времени, которое наступает в результате празднества, те же самые минуты на циферблате бегут

быстрее, чем они проходят во время скуки. Это и время труда, которое зависит от его содержания и нашего к нему отношения: вынужденности либо радости по отношению к занятию. Время ожидания чего-то отличается от мига получения, а трагедия и горе могут и вовсе остановить и сломать любое время после, сделав его невыносимым, чем бы оно ни заполнялось в дальнейшем. И это не столько субъективное переживание, сколько подлинная данность мифа. Время может сокращаться, время может растягиваться, и происходит это в некотором смысле объективно.

Вре́мён может быть больше, может быть время ритуальной практики, время молитвы, время сна, которые тоже различно насыщены. Внутри времени это можно отслеживать на примере повседневности и повседневного быта, мы можем в этих моментах мыслить и рефлексировать как движется время.

Бросив взгляд шире, мы можем увидеть у экзотических для нас народов совсем иные структуры времени: вертикальное, нелинейное, зависящее от наблюдателя и т.д. Как и в архаике, где многим народам было свойственно внеисторическое мышление. Когда в договоре о мире «на сотню лет» могли просто не ставить никакой даты, потому что всем было очевидно и понятно, что речь идёт о столетии с этого момента. При этом договорённость забывается уже через несколько лет, и происходит ремифологизация этих договоров, событий, либо они утрачивают свою силу целиком, и время как бы начинается заново. Заново начинается, например, война. И это тоже культурная особенность именно народа.

У индусов есть представление о перерождениях согласно кармическому закону. Но душа не обязана перерождаться строго по движению стрелы времени прямо, по направлению направо в нашей европейской культуре или снова сюда же по принципу вращения колеса. У индусов перерождение может происходить во времени во все стороны. Человек с очень плохой кармой может переродиться в очень плохие времена, чтобы пройти боль-

шее страдание, либо в те времена, которые дадут ему более благоприятные временные условия исторической эпохи для работы над внутренним совершенствованием. Это также говорит нам о внеисторическом сознании. Историчность подразумевает внесение линейности и логоса в структуру времени и понимание своей дистанции отдаления от точки либо приближения к ней.

Говоря же о цикличном времени, следует обратить внимание на интерпретацию вечного возвращения русским философом и метафизиком Сергеем Жигалкиным⁷³ в его книгах «Метафизика вечного возвращения» и «Об иных горизонтах здешнего».

На наш взгляд, в них он наиболее корректно описывает, что есть пульсация вечности во времени, представленном вечным возвращением. Одно из ключевых положений в интерпретации Жигалкина — принципиальное отсутствие увеличения числа оборотов колеса при вечном возвращении времён.

Шаблон обыденного сознания диктует нам добавлять счёт числа оборотов при взоре на вращающееся колесо, календарь дней и лет. Каждый круг добавляет +1 к числу пройденных лет: первый цикл, второй цикл, третий и четвёртый, и сначала. Как если бы рядом с символом Колеса года был расположен счётчик, отмеряющий дистанцию времени от условного нуля.

Можно говорить о структурах циклов: малые циклы юг складываются в большую Манвантару, за которой следует Пра-лайя — полное растворение всего сущего в пустоте. Здесь метафизический вопрос времени переходит в мифопоэтику дыхания Брахмы, который своим выдохом порождает всё сущее, включая циклы времени, а вдохом вбирает его обратно в себя. Либо когда он открывает и закрывает глаза. Но в любом случае, сознательно или нет, но мы добавляем к этому счёт оборотов, перерождений, созиданий и разрушений. Отсюда поднимаются во-

⁷³ Сергей Жигалкин (р. 1951) — русский философ, переводчик, путешественник и издатель; ученик Евгения Головина.

просы: сколько именно раз мир возникал и разрушался? Сколько ещё раз он умрёт и воскреснет? Где мы в этой спирали?

Исследуя эти вопросы на множестве примеров из мира математики, физических теорий времени, культурных экстраваганз в виде сюрреалистических миров Хорхе Луиса Борхеса⁷⁴, но главное — с опорой на философию Фридриха Ницше⁷⁵, Сергей Жигалкин заключает, что сам подход счёта оборотов циклического времени и вечного возвращения *ошибочен*.

Главная мысль Жигалкина заключается в том, что когда совершается оборот и «вечное возвращение одного и того же», не происходит вообще никакого прибавления и увеличения числа на +1. Мир появляется, разрушается и возвращается снова не как во второй или третий раз, и даже не вновь как в первый раз, а просто снова тот же самый и без счёта числа вообще. Эта картина выбивается из обыденной логики, и корректнее всего её описывать как пульсацию или имплозию (взрыв, направленный вовнутрь), имманентность вечности во времени.

То есть любой момент на круге одинаково близок и одинаково далёк от самого себя и от вечности. Например, момент написания этих строк или момент вашего чтения этих слов — он будет возвращаться вечно, но не как бесконечное количество раз в пространстве и времени, но как один и только один вот этот конкретный момент, отпечатанный в вечности. И все моменты жизни таковы, временны и вечны. Для схватывания этой структуры, безусловно, требуется определённая мистическая интуиция и поэтика.

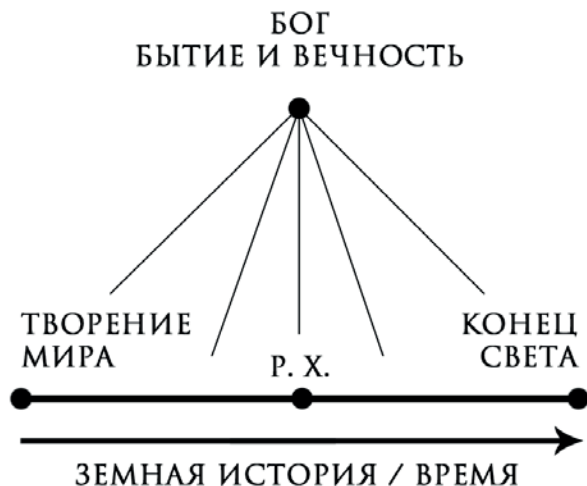
Одним словом, очень интересное и тонкое проникновение структуры вечного времени предлагает Сергей Жигалкин, и оно очень комплементарно метафизике традиционализма в целом, как того, что противопоставлено более редуцированным кон-

⁷⁴ Хорхе Луис Борхес (1899–1986) — аргентинский писатель, широко использовавший приёмы метафизики, абсурда, фантазии и философии в своих работах.

⁷⁵ Фридрих Ницше (1844–1900) — выдающийся немецкий философ и филолог, одна из самых влиятельных фигур в европейском мышлении и культуре Нового времени.

цепциям времени, в том числе таким, как линейное время креационизма.

Время креационизма есть время от сотворения мира Богом, а не от его извечного проявления себя в манифестационизме. Здесь оно уже предстаёт как телеологический отрезок: от сотворения мира до его конца, что и является историей и замыслом Бога о мире. Время и история однократны: если цикличное время мы можем представлять как циклы умирания и перерождения с прибавлением числа либо без (как мерцание вечности), то в креационизме время и история принципиально случаются один раз. То есть всё, что происходит от сотворения мира (изгнание Адама и Евы из Рая, Великий потоп, пришествие Христа, становление Церкви, апостасия и последующий апокалипсис), — это всё совершается только один раз и никогда больше не повторится.



Линейное время креационизма

Точкой отсчёта является сотворение мира, и согласно иудейскому календарю у нас сейчас идут 5780-е годы. Бог же остаётся для сотворённого мира внешним полюсом абсолютного бытия, и его появления и вмешательства в дела людей становятся великими событиями и чудесами. Это вмешательство может быть в виде явлений, посланий ангелов, чудес, пророков, заветов — договоров между отдельными патриархами, как договор Бога и Авраама, договор как Завет Ветхий, Завет Новый, который связан с пришествием Христа. И это идёт в дальнейшем через различные апокрифы и святоотеческие предания, которые пестрят пророчествами и толкованиями истории в мистическом ключе.

Иероистория движется к событию апокалипсиса, к явлению Антихриста, что описано в пророчестве Иоанна Богослова⁷⁶, которое замыкает Библию. Здесь наиболее интересно то, что это линейный путь из точки А в точку Б. В рамках мысленного эксперимента мы можем немного «распрямить» время внутри цикла и представить его как прямую, но это всё равно будет компенсироваться цикличностью и вечным возвращением. Конец соединяется с началом, смерть есть переход. Но в авраамических религиях креационизма эти концы не соединяются, и события не повторяются.

Путь из точки творения А в точку окончания Б проложен линейно, и это функциональное время свершения замысла, содержание земной истории — развёртывание божественного замысла, что всё идёт по предначертанному, по тому, что было завещано Богом через пророков. Замысел его свершения — это конечное и одноразовое событие. И здесь возникает так называемая идея конца истории, нашедшая своё яркое воплощение в сфере политической теологии и утопии, когда изначально религиозные концепты перетолковываются в светском ключе и становятся частью идеологических конструкций сферы политического. Конец истории — это когда одна из противоборствующих

⁷⁶ Иоанн Богослов (ок. 1–101) — один из 12 апостолов, автор апокалиптического предсказания.

политических идеологий восторжествует окончательно и глобально, что предопределил остановку политического процесса и отмену какого-либо события, оставляя лишь развитие однообразных потребительских и экономических параметров. Обыденность сегодняшнего дня будет проброшена в завтра и послезавтра. У Карла Маркса⁷⁷ это связано с созданием бесклассового государства, у Френсиса Фукуямы⁷⁸ — с триумфом американской версии либерализма.

От циклического символа окружности мы перешли к отрезку креационизма, который замкнут с двух сторон творением и апокалипсисом. Но в научной картине мира Модерна этот отрезок размыкается справа и превращается в абстрактно направленный в будущее луч.



Расхожее представление о шкале времени t

В научном времени или в светской концепции времени, мы встречаемся уже с чистым линейным временем, которое наследует авраамизму, как сын отцу. Отрезок времени в креационизме был маркирован началом, событием творения и событием конца. Так же в традиционных языческих доктринах есть космогонические мифы о происхождении мира, есть эсхатологические мифы о конце мира, которые определяют содержание истории,

⁷⁷ Карл Маркс (1819–1883) — немецкий философ и экономист, крупнейший идеолог левого движения, материализма и коммунизма.

⁷⁸ Фрэнсис Фукуяма (р. 1952) — американский философ и политолог, апологет идеи «конца истории».

дают ей толчок. Либо телеологически ведут к конечной цели, метаисторически охватывая всё содержание истории.

В чисто математической и физической версии линейного времени происходит размыкание отрезка, допустим, теперь влево, в прошлое. Научная картина мира не знает точно события происхождения всего сущего, и она предлагает нам гипотезы. На данный момент наиболее основательно подкреплена исследованиями в областях фундаментальной физики и математики известная теория Большого взрыва, который произошёл астрономическое количество времени назад, т.е. это миллиарды и миллиарды лет. И так устроено человеческое сознание, что в нашем жизненном мире, в нашей повседневности, даже в наших интеллектуальных построениях мы не оперируем такими большими временными отрезками и не можем полагать цели в рамках таких временных масштабов. Мы можем оперировать отрезками в десятилетия и столетия. Гипотетически, мы можем понимать последствия деятельности человека, которые будут охватывать тысячелетия. Мы даже можем восстановить сотню-другую тысяч лет истории жизни на Земле. Геологически и археологически описать древнейшие процессы образования минералов. Но когда речь заходит о миллиардах и миллиардах лет в рамках физических гипотез, всё больше носящих абстрактный и неподтверждаемый наблюдениями и экспериментами характер, то для человека эти цифры превращаются в нечто, оторванное от жизни, иррелевантное, просто «большие цифры ради больших цифр». В обыденной жизни отрезок в прошлое размыкается, т.е. событие происхождения мира не играет никакой роли, потому что оно было очень давно, не имеет к нам отношения и не несёт никакой метафизической функции. Как, например, объясняющие функции космогонических мифов. Также отсутствует моральная функция — как какого-то события, с которого начинается отсчёт истории: например, от падения и изгнания Адама и Евы из Рая, когда начинается определённая моральная эпоха человеческой юдоли. Или после Курукшетры, с которой начина-

ется Кали-юга. Именно как маркер того, что теперь наступили времена совсем чёрные, событие Большого взрыва, которое произошло миллиарды и миллиарды лет назад, не несёт никакой окраски. Для древнего человека то, что было вначале, имело смысл. Оно определяло его поведение, его ценности и его ориентацию на вечность, составляло тайну мистерий. А то, что произошло когда-то давно с точкой, в которую были сжаты всё вещество, пространство и время, никак нас не детерминирует в рамках социальных ценностей.

Аналогично дело обстоит и с утратой телеологии и эсхатологии, когда отрезок размыкается вправо в направлении будущего без метафизической цели и истины. В отличие от христианской картины мира, мир не движется к апокалипсису. Или в отличие от языческой картины мира, мир не движется к смерти и перерождению в новой жизни. Только планеты, солнечные системы и галактики разлетаются друг от друга с ходом времени, где-то ускоряясь, где-то замедляясь. Происходит просто вселенский межгалактический разбег вещества, отдаление его друг от друга, и это снова будет длиться миллиарды лет. И конец этого человечество даже не застанет, потому что гипотетически очень высока вероятность, что оно вымрет задолго до этого. И это тоже не оказывает на нас никакого влияния — ни на нашу текущую жизнь, ни на перспективы, если мы мыслим о будущем наших правнуков и закладываем дом, в котором будут жить наши потомки. Знание о том, что когда-то Земля настолько отдалится от Солнца, что поверхность планеты остынет, не оказывает на нас никакого влияния.

Вспомним, что было раньше: священное время неба, когда живое время Колеса года с уровня метафизики переливалось и отражалось в жизни на уровне движения солнца, циклов дня и года, аграрного календаря, рождения и становления явлений и человека, всех вещей. Время было насыщено священным, богато герменевтикой, вплоть до отождествления солнца-Гелиоса с Единым.

В линейном времени мы сталкиваемся как раз с пустым временем материи, которое ничего нам не предписывает и не вдохновляет. Здесь есть два очень архетипических образа.

Первый — это механические часы, где время есть производная от работы пружины, сопротивления металла, которое раскручивает шестерёнки и механизм в классических часах. Механические часы порождают образ Бога-часовщика эпохи деизма Просвещения как развитие раннего образа Бога-гончара. Демиург творит мир с его физическими материальными законами, подобно тому как часовщик собирает сложный и тонкий механизм, а потом заводит его и оставляет лежать в мастерской. Подобный деистический образ, изначально возникший среди учёных-натуралистов и христианских мистиков Просвещения, например, у Исаака Ньютона⁷⁹, повсеместно распространён и среди последователей современного язычества. По сути, деизм и образ Бога-механика отражают упадническую тенденцию и провальную попытку синтеза христианской теологии с нарастающей научной картиной мира. Здесь теология и апология необходимости Бога выстраиваются снизу вверх — от сугубо механической метафоры, т.е. от мира физики, к миру метафизики. По итогу, как известно, концепция и необходимость любого Бога или Божества науками была отброшена. Вместо Бога остались только изящные карманные часы с цепочкой или без — яркий современный символ.

Второй образ существенно развивает первый и ещё глубже погружает нас в миры субматериального понимания времени. Речь идёт о сверхточных атомных часах. В них отсчёт секунд и минут происходит с помощью измерения частоты колебаний излучающего вещества. Датчики измеряют колебания, частота которых наиболее близко соответствует секунде, и транслируют их с помощью спутниковой связи и интернета. Для калибровки работы серверов, таймеров технической инфраструктуры и

⁷⁹ Исаак Ньютон (1643–1727) — английский физик и естествоиспытатель, один из основателей классической физики, механики и математического анализа.

вплоть до публичного оповещения о текущем времени на гаджетах и устройствах.

В масштабах человеческой жизни и даже в масштабе тысяч лет атомное время в принципе не даёт погрешностей. Механические часы могут в течение суток давать погрешность, например, до минуты, потому что пружина ослабляется, и ход стрелок чуть-чуть замедляется. В то время как атомные часы накапливают отставание в доли секунды за миллиарды лет. Поэтому они считаются наиболее точными.

В этом мы видим переворачивание нормативной картины мира и понимания времени отталкиваясь от неба: разницы времён года или, например, сезонной разницы длительности вечера и ночи. Вечер летом и вечер зимой — это не один и тот же отрезок времени, начиная с условных четырёх часов и заканчивая полночью. Вечер начинается с заката солнца, с наступлением сумерек, которые опускаются на землю в разное время согласно сезону. Соответственно, вечер летом более долгий, чем вечер зимой, день летом тоже более долгий, чем день зимой, ночь зимой более долгая, чем ночь летом или весной. И это разные ночи, которые от времени объективных часов на циферблате не зависят. Ночи зимы суровее и страшнее, чем весёлые и короткие ночи лета. День весны радостнее осеннего, хотя оба сопряжены со многими трудами. Но атомное время — это время, являющееся чистой и бессмысленной производной от материи. Оно всегда равно самому себе; оно диктует абсолютно равные интервалы времени в любой ситуации, в любой временной отрезок.

И сверка времени происходит не путём поднятия головы к небу и взгляда на солнце, которое является Божеством в большинстве традиций. Но через погружение в гипохтонические, субматериальные толщи вещества и колебаний его молекул, которые не имеют отношения к священному. Таковы условия доступа к абсолютной точности, которая фактически не нужна человеку и отличается от живого времени бытия-в-мире. Амери-

канский антрополог Джеймс Скотт⁸⁰ в книге «Благими намерениями государства» утверждал и наглядно демонстрировал, как внедрение точных и универсальных систем измерения отражает идеологию высокой модерности, уничтожает разнообразие и самобытность народных культур.

Фундаментом модерности является представление о прогрессе, идеология неизбежного последовательного развития и улучшения человеческой жизни во всех сферах. Представление о времени как о временной шкале-стреле, брошенной в пространстве космоса из неопикуемой астрофизической древности в такое же неопределённое будущее, в целом возможно и функционирует только внутри парадигмы прогресса, которая превращается в неизбежную, не подвергаемую сомнению моральную ценность и синоним самого понятия «цивилизация».

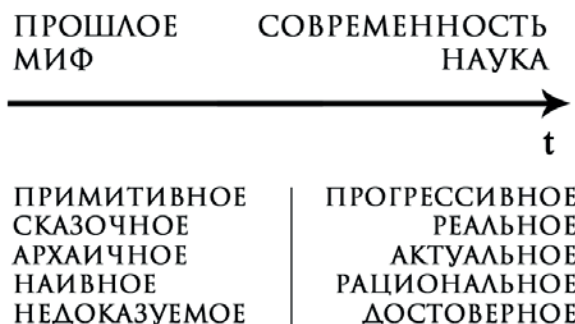
Это момент принципиально важен: то, что переходит в разряд прошлого, наделяется моральной оценкой устаревшего, испорченного, использованного, неактуального, ретроградного, реакционного и даже фашистского, сказочного и недостоверного. Если говорить о сакроцентрическом взгляде на мир, то в рамках идеологии прогресса его фрагменты могут иметь какую-то ценность только как историко-культурный багаж, мода в стиле винтаж или симулякров — а-ля бохо, лубочный декор и развлечения для туристических мест, дизайн и брендинг. Но никогда как парадигма истины и альтернативный современности режим бытия-в-мире.

К полюсу прошлого, прошедшего, оставленного позади на исторической дороге развития человеческой цивилизации относится и миф. Отныне он описывается как нечто примитивное, иррациональное, сказочное со значениями недостоверности, лживости, лубочности. Миф есть глубокая и наивная архаика в негативном значении, хотя древний греческий термин *ἀρχή* означает «править» и «начало», «изначальный закон». Так и

⁸⁰ Джеймс Скотт (1936–2024) — американский антрополог и исследователь политических процессов в Юго-Восточной Азии.

французское слово *païve* восходит к латинскому *nativus* — местный, коренной. Это слово приобретает негативный оттенок в колониальную эпоху, когда искусство и традиционные воззрения местных народов называли нативными → наивными на контрасте с развитой картиной мира колониальной администрации и церковных миссионеров. Последние очень часто использовали моральное противопоставление религии Библии как новой по отношению к старой языческой у местных народов.

ПРОГРЕСС



Морально-оценочные оппозиции прогресса

Традиционные верования маркируются как нечто недоказуемое — это детство человечества, недоразвитые фантазии прошлого. И в процессе движения слева направо по шкале времени наступает этап человеческого взросления в эпоху Модерна. К нему относятся науки, особенно естественные, и их приложения в областях социальных и гуманитарных. Это есть сверхдоминация логоса, которая отрицает мифос. Ключевым и неочевидным маркером в языке становится прогрессивное как процессуальное, т.е. бесконечное в своём движении. А значит, от-

меняющее и обновляющее то, что ещё сегодня и вчера казалось высшим достижением технических наук или социально-политического развития. Прогресс как онтологический процесс не только основывает Модерн, но и является контемпоральным и в Постмодерне.

Существует и неочевидная работа по разграничению и маркированию сущего при употреблении слова «реальное». Реальное есть то, что верифицируется, что доступно эмпирически, логически непротиворечиво, что можно потрогать, воспроизвести и показать. Оно отвечает требованиям здравого смысла (*common sense*) и функциональному правилу “*it works!*”. Достоверное научно-фактическое в противовес недостоверному мифологическому.

Если мы более пристально посмотрим на шкалу времени и постоянный переход нового, авангардного и прорывного в категорию вчерашнего, пройденного и устаревшего, то несложно будет сделать ещё один шаг вперёд, сразу маркируя грядущие новинки и последующие этапы прогресса как заведомо порочные и обречённые на устаревание. Будущее — не более чем источник для прошлого, с оговорками о далёком футуризме и прогнозируемой сингулярности технических достижений и наук. Так мы понимаем, что прогресс постоянно пытается обмануть сам себя, прыгнуть выше своей головы, потому что любое, самое прогрессивное и актуальное, в итоге превращается в прошлое. Поэтому Модерн и прогресс делают ставку на ускорение темпа жизни и на дромократию — власть скорости, оперативность связи и принятия решений, игру на опережение.

Но мы опираемся на традиционализм как обзорный пункт деконструкции нашего контемпорального момента. На герменевтический эллипс мифоса и логоса. А значит, мы должны отбросить парадигму прогресса и его моральную шкалу «примитивное vs. современное» как идеологически нагруженную и противоположную нашим задачам. Безусловно, мы должны понимать парадигму прогресса, как она устроена и функционирует

в рамках нашего общества, но мы не должны её принимать как абсолютную истину, которой мы должны оперировать, если нам интересно постижение священного.

Ещё одна языковая пара, которую обыденное сознание спутывает и полагает синонимами, — это асимметрия вечности и бесконечности. Ранее мы уже постулировали и показали, что время есть пульсация вечности в цикличности и вечном возвращении. В явлениях сакрального, в мистерии и празднике время снимается. Метафизически вечность располагается над временем, над физикой.

Линейному же времени креационизма или научной картины мира свойственно стремление не к вечности, но к бесконечности своего существования. Если вечность не знает времени, то бесконечность — это та огромная сумма отрезков времени, которая осмысливается астрономическими порядками чисел, что они подобны «вечности». Это подмена на уровне слов, резонирующая с переворачиванием метафизических структур при переходе от Золотого века к Железному, от Сатья-юги к Кали-юге. То, что в Традиции было нормативным, в Модерне переворачивается строго наоборот, а в Постмодерне приобретает игровой и симуляционный характер. Это подводит нас к необходимости тонкого искусства различения метафизических нюансов и метаморфоз.

В рамках парадигмы Постмодерна мы сталкиваемся со следующей концептуализацией понятия времени, которое описывается образом ризомы.

Французское слово *rhizome* означает корневище, горизонтальную сеть грибницы, из которой то тут, то там вырастают плодовые тела-историалы. В философии Постмодерна ризома была тематизирована и описана Жилем Делёзом⁸¹ и Феликсом Гваттари⁸². Как метафора времени ризома говорит нам, что все-

⁸¹ Жиль Делёз (1925–1995) — французский философ-постструктуралист, ключевой мыслитель парадигмы постмодернизма.

⁸² Феликс Гваттари (1930–1992) — французский философ и психоаналитик, постоянный соавтор Жили Делёза.

общего времени не существует и в каждой точке произрастания ствола (стебля, ножки) из корневой сети есть своё темпоральное телесное время.

ВРЕМЯ РИЗОМЫ

ХРОНОСЫ. ЛЮБЫЕ ВЕРСИИ ИСТОРИИ:
НАУЧНЫЕ, МИФИЧЕСКИЕ, БРЕДОВЫЕ



Ризоматическая структура времен

Для постмодернистского понимания времени очень важно различать эон, эоническое время — это горизонтальная плоскость вечного настоящего. Распространение грибницы по плоской поверхности есть эоническое время, которое маркирует «вечное сейчас» и его ощущение. Оно не предполагает прошлого и будущего. Когда мы его переживаем, мы не думаем о прошлом, о том, что нас привело в это состояние; и мы не думаем о будущем, куда оно нас приведёт. Это «схватывание сейчас», которое не предполагает никакого пути, но только наслаждение скольжением по поверхности.

И существует хронос — это произвольная вертикальная ось, где корни производят историю, прошлое, а стебель — бу-

дущее и смысл истории. Во времени хроноса нет настоящего, есть сечения и секвенции прошлого-будущего. При этом версии, структуры и содержания хроносов могут принципиально быть любыми: научная или мифическая версии истории; мифологические нарративы различных народов, где по-разному выстроены космогонические, исторические временные моменты в целом; бредовые, конспирологические, уфологические, субкультурные и любые альтернативные историалы. Постмодерн постулирует свободу и иронично-игровое равенство любых нарративов: от сакральных до шизофренических. В рамках ризоматического времени мы не можем сказать, что та или иная модель времени или его интерпретация истинны, а другие ложны.

Традиция, выстроенная вокруг откровения мифоса, утверждает свою историю и понимание времени как единственно истинную. Аналогично и иероистория авраамизма объявляется одной и универсальной для всего человечества. Не говоря уже об «объективном» и научно доказуемом атомном времени. Но в Постмодерне такой императив отсутствует, и в этом его принципиальное свойство: не существует больших и тотальных нарративов, к которым следует относиться серьёзно и навсегда. В любой момент всё можно пересмотреть, поменять, переиграть в любую сторону. На вопрос о том, какое именно время сейчас, иронично-истинным будет ответ «какое хотите».

Можно даже придумать свою концепцию времени и последовательности событий. Или вложиться с медийную раскрутку «личной истории» как бренда, утверждая, что цепь исторических событий свершилась только для того, чтобы родился конкретно этот блогер на YouTube или даже лично вы. Так формируются самые разные по масштабу и стилю хроносы, подгоняющие или выдумывающие факты и пророчества под свои потребности и цели.

Либо можно отказаться в целом от любой интерпретации и предаться скольжению по абсолютному эоническому пространству, погружению в телесность и складки, сиюсекундность и сей-

часность псевдособытий, когда нечто мелочное обретает размах вечного (эмансипированные потоки желаний), и наоборот.

Завершая разговор о времени на Постмодерне, мы видим, что лейтмотивом всего разбирательства со временем являются его трансформации в сторону упадка: от мерцания цикличной вечности к разрыву между вечностью и становлением отрезка креационизма, к размыканию линии в чистую бесконечность и, наконец, к отказу от какой-либо всеобщей нормативности в пользу сплошной эмансипации воображения и равенства всех хронотопов. Это и есть эсхатология структур времени.

Как мы уже говорили, эсхатология есть последнее знание. Согласно Юнгера, содержание истории есть внутримирное развёртывание метаисторического мифа. В европейской культуре мы выделяем напряжение между двумя эсхатологическими точками в начале греческой и в конце германо-скандинавской мифологий. Речь идёт о событии титаномехии, когда молодые олимпийцы побеждают чудовищ и титанов, заточая их в Тартаре. Тем самым окончательно устанавливается и скрепляется уранический, небесный порядок Божественного и сакрального. В германском мифе прямое столкновение Божеств с йотунами, турсами и армией мертвецов венчает всю мифологию как её главное и последнее событие, к которому всё идёт. Рагнарёку предшествует Фимбульветр — великая многолетняя зима, когда не восходит солнце.

Эсхатология структур времени также отражает переход от небесных структур к титаническим. Не просто к построению структур снизу вверх, набрасывая языковые метафоры от уровня земли по направлению к небу (аграрное понимание календаря третьим сословием или поздний деизм), но с императивным движением прочь от неба и даже от срединного мира людей: в колебания и излучения радиоактивных элементов, к постчеловеческим космическим горизонтам бесконечности.

Человек и его состояние в эту эпоху и будет последней темой, которую мы затронем в этой главе. Мы начали с того, что

бытие, время и наше присутствие в мире связаны теснейшим и взаимно определяющим образом. В этой перспективе нельзя обойти вниманием ряд положений, высказанных Мартином Хайдеггером относительной ситуации человека в конце истории западного мышления.

Философия в Древней Греции рождается из удивления бытию сущего и осознания себя заброшенным в мир. Первых философов настигло изумление, буквально «исхождение из ума» в состоянии удивления от своего существования. И вот это вот фундаментальное, изумительное, радостное настроение и было настроем мыслящего присутствия в мире и философии.

Но с ходом инволюции времени, падения времени сверху вниз и забвения фундаментальных философских вопросов, когда человек начал погрязать во второстепенных или совсем мелких вопросах, настроение сменилось, и ко временам Хайдеггера человеческое бытие было погружено в состояние глубочайшей скуки.

Скука — это чистейшая форма переживания пустого, тянувшегося в своей длительности без события времени как неаутентичного бытия-в-мире. Оно выступает как фундамент или единая подкладка настроя под всем остальным мышлением. Хайдеггер выделял три вида такого настроения.

Первый вид скуки описывается образом человека, который застрял на каком-то провинциальном вокзале и понимает, что ему ещё долго ждать его поезд. Он пытается читать газету и табло, разглядывает станцию и людей. Пытается чем-то заполнить время ожидания, но в конце концов он садится и признаётся, что ему скучно, что это скучная станция. Табло скучное, газета скучная, всё скучно. И ему надо просто выдержать вот эти несколько часов до прибытия поезда. Это первый вид скуки, он самый простой. Это скука очевидная и откровенная. И здесь есть её аутентичное признание: «да, мы признаёмся, что мы скучаем и не можем заполнить это время».

Есть второй вид скуки, который он описывает известным примером о молодой паре, которая приходит в гости к какой-то компании. Они поют песни под гитару, выпивают-и-курят, слушают-музыку-и-танцуют и в целом очень приятно проводят вечер. Есть какие-то события. А потом они приходят домой, и вот в этот момент, когда они уже вернулись, происходит провал всего произошедшего в пустоту, и приходит понимание, что этот вечер и все эти события, которыми он был насыщен, вся эта приятная музыка, общение с друзьями, пепел в пепельнице — всё это было пустое времяпрепровождение. Что им скучно сейчас и было скучно тогда. Это второй вид скуки, которая разверзается перед человеком постфактум. События оказываются не событиями, а мимолётными ситуациями, сродни тому же самому разглядыванию табло на станции. Но признание в бессмысленности происходит потом, и оно ошеломляет: человек садится и вмиг понимает, что на самом деле он не «хорошо провёл вечер» — он скучал посреди людей и событий.

И третий вид скуки, как говорит Хайдеггер, когда человек погружён в неё настолько глубоко, что он даже забывает, что ему скучно. Это скука, в которой субъект никогда не осознаёт, что он скучает и что он вообще есть субъект-скучающий. И жизнь этого субъекта может быть наполнена абсолютно любыми событиями — спортом, насыщенными экстремальными развлечениями, политической активностью, религиозной практикой, изучением традиций языков культур, прослушиванием лекций о традиционализме и т.п.

Абсолютно любой контекст может быть вписан и понят как скука. И если первый вид скуки — это откровенная, аутентично признанная скука, второй вид скуки — нагоняет человека и всё равно его обрушивает, то третий вид скуки — когда никакого субъекта и человека, мыслящего присутствия, которое осмыслило бы эту скуку, нет. Когда нет тревоги и вопроса о том, что что-то не так.

В европейской культуре со времён романтизма существует особое измерение тоски, выраженное понятиями «ностальгия» и Sehnsucht.

Ностальгия есть тоска, дословно — боление души по родному месту, желание вернуться домой. Немецкое Sehnsucht тоже корректно переводить русским словом «тоска» — это горькое томление по идеалу, зачастую утраченному в прошлом или воображаемому. Этими оттенками тоска отличается от ностальгии, чьё пространство всегда конкретно: страна, малая родина, улица, дом, детство или юность. То есть у понятий «дом» и «родина» может быть и временное или историческое измерение. Масштабируя этот принцип в тоске, мы можем заключить, что романтическая тоска и боление по утраченному идеалу (для романтиков это была поэтизированная и мифологическая Античность) — очень созвучны по структуре, ориентации и экзистенциальному напряжению с обзорной высотой традиционализма.





ВЕЩЬ, ТЕХНИКА И ДАР

В первую очередь, мы должны понять, что вещь, *вещи в целом*, относятся к такой фундаментальной категории, как *сущее*. Стоящей в одном ряду с бытием и временем. Вместе они суть самые обобщающие, самые фундаментальные и фундирующие категории и западной, и восточной метафизики и философии.

Сущее происходит от греческого слова οὐσία (усия) — то, что существует. Сущее есть то, что есть, — как в материальной, так и в нематериальной (идеальной, воображаемой, бестелесной) формах. Важно понимать, что сущее — это не только предметы, ведь по умолчанию в обыденном мышлении мы представляем сущее как предметность, некие объекты, расставленные перед нами, которые можно потрогать, и они доступным нам в эмпирическом опыте. Сущее и вещь как его производная охватывают все виды существования вещей и явлений, т.е. к этой категории сущего относится вообще и тотально всё, о чём мы можем сказать, что оно *есть* в той или иной форме. Это будут и предметы, и события, и деяния, например ритуальные, и даже сугубо воображаемые построения. Мартин Хайдеггер образует в немецком языке связку *Seiende-im-Ganzen* — всё-сущее-в-целом, которая «зонтиком» охватывает вообще всё без исключения, образуя максимально широкую категорию.

На полисемию слова «вещь» указывает и его этимология, входящая в праславянское *vektь со значением дела, вещи, предмета, артефакта и изделия. Но вещь — это ещё и то, о чём идёт разговор. Такое значение сохранилось в юриспруденции, в

значении дела, разбирательства и прений сторон. А также в значениях вещи как события и случая. В чешском языке форма вещи *věc/věse* связана с говорением и *вече*, как и семантика русского слова.

Вече — собрание мужей, достойных людей с оружием, которые решают вопрос о каких-либо деяниях, событиях, принимают решения о войне, о мире, о разрешении судебных споров. Нередко с участием жречества, которое прорицает об исходе каких-то событий, для принятия решений с учётом воли Божеств и духов. Конечно же, вече, несмотря на общепринятую историографию, кардинально отличается от современной всеобщей представительной демократии. Вече есть сословный институт власти, и с ним связано понятие вещи в русском и, шире, славянских языках. «Вече» и «вещь» связаны глаголом речи «вещать, увещевать, возвещать» с оттенком прозорливости и предвестия в эпитете «вещий». Мы можем увидеть сходство с образованием слова «парламент» во французском языке от глагола *parler* — говорить.

Практически полный аналог мы найдем и у германоскандинавов — это исландское слово *þing*, тинг или альтинг. Одна из старейших форм собрания вооружённых людей, обрамлённое своими обычаями и ритуалами, где происходило обсуждение дел и разрешение распрей, порой с летальным исходом. Исландское слово *þing* связывается с немецким *Ding* и английским *thing* — тоже означающими вещь в широком смысле, от материального изделия до предмета спора и обсуждения.

Иными словами, вещь как предмет или явление — это то, что было сказано, проговорено и обсуждено свободными мужами с оружием в присутствии Божеств и духов, огня и поэтов-скальдов. Решение о бытии вещи, о её статусе и разрешении в чью-либо пользу, решение о том, *делать что-то* или *не делать ничего*, — всё это коллективные, сословные решения практически онтологического характера. К этому порядку решений относится и нарицание, присвоение имени какому-либо делу или

конкретной вещи, изделию. В предыдущих главах мы говорили о структуре знака. О значении, которое связывает символ с конкретной вещью или явлением в мире. По сути, формирование значения и связывание слова с вещью — это одна из задач, которая подспудно решалась на тинге или вече.

И одно из лучших описаний связи имени, связи слова с вещью дано в стихотворении немецкого поэта Стефана Георге⁸³ “Das Wort” («Слово»). Анализу и разбору этого стиха посвящена глава в одной из книг Мартина Хайдеггера «О поэзии и поэтах», а также обширный раздел нашей книги «К Другому Мифу».

Wunder von ferne oder traum
Bracht ich an meines lands saum

Und harrete bis die graue norn
Den namen fand in ihrem born —

Drauf konnt ichs greifen dicht
und stark
Nun blüht und glänzt es durch
die mark...

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

Sie suchte lang und gab mir kund:
›So schläft hier nichts auf tiefem
grund‹

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz
gewann...

Из далей чудеса и сны
Я нёс в предел моей страны

Ждал норны мрачной, чтоб она
Нашла в ключе их имена —

Схватить я мог их цепко тут,
Чрез грань теперь они цветут...

Раз я из странствий шёл назад,
Добыв богатый нежный клад.

Рекла не скоро норна мне:
«Не спит здесь ничего на дне».

Тут он из рук моих скользнул,
Его в мой край я не вернул...

⁸³ Стефан Георге (1868–1933) — влиятельный немецкий поэт, основатель культурного движения George-Kreiss (Круг Георге), близкого к идеям «Консервативной революции».

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort ge-
bricht.

Так я, скорбя, познал запрет:
Не быть вещам, где слова нет.

Фабула этого сложного и многослойного стихотворения выражена в последней строке: “Kein ding sei wo das wort gebricht” — «Не быть вещам, где слова нет». Мартин Хайдеггер обращает внимание: связь слова и вещи такова, что если слова нет, то не существует и вещи. Странник дважды обращается к норне за именем, *через которое* он привносит чудесные вещи на свою родину.

Обращается он тоже не к случайной фигуре. В германо-скандинавской мифологии норны — одни из примордиальных могущественных фигур, которые вырезают узоры судеб людей и мира. В греческой культуре этим занимаются прядильщицы мойры.

В первый раз норна поднимает со дна колодца слово, и путник пронесет сквозь границу — “durch die mark” — сияющее чудо. По сути, mark — это граница между бытием и небытием.

Во второй раз путник также несёт нечто малое, нежное в руке, но норна не находит этому имени, и *нечто* тут же улетучивается, ускользает из рук в *ничто*. Без слова граница «реального» остается непроницаемой, и наш герой познаёт запрет не быть вещам, где слова нет.

Некоторые ключи к пониманию нам могут дать имена самих норн из германо-скандинавской традиции. Первую зовут Urðr, Урд — она выглядит как старуха и символизирует старость, прошлое. Именно к ней, серой в значении седой, мрачной и ветхой, обращается лирический герой Стефана Георге. Вторая — Verðandi, Верданди, чьё имя означает настоящее или становление, т.е. длящаяся форма бытийствования, жизни. И третья — Skuld, Скульд, означает должное и грядущее, то, что будет. Они живут у корней Иггдрасиля, у источника Urðarbrunnr — его имя Урд совпадает с именем первой норны, это источник бытия. В нём серая норна ищет слова для путника;

обращение именно к этим фигурам германского мифа абсолютно оправданно со стороны поэта.

Все имена норн и их источника суть вариации и формы глагола бытия. В таком случае стихотворение Стефана Георге не зря привлекает внимание философов из среды «Консервативной революции», неоплатонизма, традиционализма и Мартина Хайдеггера.

В свою очередь, в Древней Греции ученик Платона Аристотель выделил четыре основных причины, которые лежат в основании всех вещей.

Первая причина — *causa materialis* — это материя, то вещество, из которого сделано нечто. Гиле-древесина, которую Аристотель обобщил до понятия материи в целом. В мифе о творении человека в германо-скандинавской мифологии троица божественных братьев Один-Вилли-Ве находит перволюдей именно в виде человекоподобных брёвен. Прометей в качестве материи использует глину при творении человека; в орфической версии люди созданы из праха титанов, растерзавших Диониса. Но сделанные только из материи люди постоянно разваливаются, и только вмешательство Афины или Зевса, дарующих частицу духа, оживляет изваяния Прометея.

Вторая причина — *causa formalis* — форма вещи, которую принимает и частично определяет материал, но которая продиктована и грядущей сущностью самого изделия. В случае клинка первой причиной будет металл, второй — одна из множества форм лезвий, которые можно сделать из металла и заточить соответствующим образом. По форме мы отличим кинжал-сакс от непальского кукри, меч от секиры и т.п.

Третья причина — *causa finalis* — цель и назначение вещи, *то, для чего она нужна*, эйдос и телеология. Для клинка это будет нужда войны, рубки и прокалывания противника, что и диктует условия для кузнеца, творящего вещь. Для чаши целью будет подносить вино на пиру, поэтому у неё необходимая вмещающая форма.

Четвёртая причина — *causa efficiens* — это сила, создающая саму вещь, сам мастер-ремесленник, поэт или собрание альтинга. В случае с космосом это Божества, которые расчленяют Пурушу или Имира, называя части его тела новыми именами и превращая их в части большого космоса.

Говоря о ремесленных аспектах вещи, нельзя обойти вниманием ключевое представление, уходящее корнями в древнегреческие основания европейского мышления, о творчестве как о поэзисе. Древнегреческое слово ποιῆσις дословно означает «приводить к наличию, выводить, вот-сюда-ставить, творить». Поэзис есть одна из аутентичных мифопоэтических форм ремесла. И от этого слова происходит сама поэзия, сущность которой можно проиллюстрировать дионисийской строкой «Ортанза» Евгения Головина: «Я знаю, слово “поэзия” — это отнюдь не стихи!».

Один из вариантов толкования очевидно указывает, что поэзия — не только форма «римфованного словесного искусства», создание стихотворений и сплетений слов, но нечто более глубокое и фундаментальное. Как минимум, сама и вся жизнь. Поэзис как словесное приведение несуществующего к бытию в мире напрямую отсылает нас к мифосу — устному рассказу; и мифы всегда имеют поэтическую форму песни, инвокации, аллитерационного или рифмованного стиха. Это сакральная форма речи по преимуществу.

Здесь от германцев и греков мы перейдём к Индии, к одним из её сложнейших философских и богословских школ — адвайте и кашмирскому шиваизму.

Священный текст Шатапатха-брахманы поветствует о Шабда Брахмане — верховном Божестве, которое творит вселенные через слово, śabda. Шабда Брахман есть рекущая основа всего сущего, произнесённые им слова тут же возникают как сущее, вещи и предметы. В свою очередь, кашмирский шиваизм уделяет существенное внимание Богине Вач (Vāc), чьё имя означает речь и слово. В иконографии она изображается белой

телицей. Мудрецы кашмира выделили четыре вида или уровня, этажа развёртывания единой речи.



Уровни речи в кашмирском шиваизме

Начнём наше рассмотрение с самого нижнего этажа, с вайкхари — более грубой, «материальной» формы языка, включая разговорный (вибрацию звука в воздухе) и письменный. Это речь общения и та, что оставляет после себя материальный осадок и след — письмо, деяние и т.д.

Более тонкая речь — это мадхьяма, речь мышления и понимания, образов и идей. Её можно уподобить тому, как мы проговариваем мысли в уме, используя наш язык. Когда мы её формулируем — мы облакаем её в слова, тем самым приближаясь к границе ещё не сказанного и уже произнесённого вслух.

Мадхьяма — промежуточный вид речи между вайкхари и более высоким уровнем речи — пашьянти, созерцающей речью. Она находится выше уровня концепта, того уровня бытия, где мы

можем разложить символ по треугольнику Фреге. В речении пашьянти этого различения слова, вещи и смысла нет, в этом её превосходство. Также в ней нет последовательности разворачивания дискурса, в этой речи нет времени. Когда вещь схватывается — она схватывается без последовательности, без детерминизма. Сродни сверхрациональному схватыванию мифоса, когда линейная структура, например, высказывание, которое разворачивается из точки начала слова А к концу предложения Б, воспринимается и схватывается в своём значении и сиянии целиком.

Уровень пашьянти доступен человеку очень чуткому, например, художнику и поэту, когда к ним приходит первое, едва уловимое озарение, словно их макушки касается муза. Ум и тело приходят в изумление и воодушевление от того, что их озарила некоторая идея, догадка, но её понимание, формулировка, высказывание и создание конечного произведения будут только потом. Пока есть только чувство возбуждения и вторжения идеи извне.

Здесь можно вспомнить мысль американского философа Коллина Клири⁸⁴, который говорил о позитивной воле к открытости, лежащей в основе творчества. Сначала художника осеняет озарение, потом он понимает, что это озарение связано с тем, что он, например, в глыбе мрамора увидел силуэт статуи. После он присматривается, как бы намечая и размечая камень, видит всё больше деталей; понимает, как он это сделает, и, наконец, делает. То есть конкретное изделие — конкретная статуя из мрамора, чаша из золота, идол из дерева, клинок из металла — является финальной ступенью разворачивания мысли либо слова, которое входит в нас сверху. Конкретный предмет, который мы можем потрогать, — это не просто вещь, но лишь финальный срез, нижняя оконечность целой цепи развёртывания этой вещи из мира идей в лоно материи.

⁸⁴ Коллин Клири — псевдоним анонимного профессора философии, специалиста по Гегелю и тантризму из США; один из влиятельных мыслителей германо-скандинавского неоязычества.

Важно указать, что уровни речи вайкхари, мадхьями и пашьянти существуют внутри нашего сознания, или атмана, а также на уровне проявленного мира. К уровню высшего Брахмана, в котором достигается тождество частной души и Абсолюта, относится паравач.

«Пара-» — это приставка, которая означает «сверху, над, возвышенный, трансцендентный, превосходящий». А корень «вач» означает «речь», и он родственен латинскому *vox* (откуда вокал) и славянскому **vektь*.

Паравач есть чистое сияние и созерцание себя как *этости*, как высшее сияние Я Брахмана. Это высшая речь, и она нужна для того, чтобы Шабда Брахман творил ей вселенную, разворачивая её на разных уровнях, как реку с серией водопадов и порогов. Шабдабрахман мыслит себя таким образом, который недоступен человеческому пониманию, поэтому паравач описывается через образы сияния, непрерывности и блаженства. Она не отрицает и не отменяет другие уровни, но содержит их все в себе, покрывая и пронизывая своим светом. Так монизм и недвойственность достигаются в сфере языка и речи.

Говоря о позитивной воле к открытости по Клири, отметим, что спуск-развёртывание всего сущего по водопадам речи будет излучением и постепенным остыванием паравач через пашьянти и мадхьяму к уровню вайкхари и конкретным вещам. Но их все пронизывает световая ось Я Шабда Брахмана. Божество начинает свою речь на уровне паравач, но заканчивает — «ставит точку» — на уровне вещи. Вспомним стихотворение Стефана Георге и онтологическую роль слова, без которого вещи не могут проникнуть в явный мир.

Здесь мы подходим ко второму греческому слову, которое теснейшим образом связано с поэзисом. Это древнегреческое слово *τέχνη*, *технэ* — искусство, ремесло, знание как сделать, хитрость. Оно является корнем позднего слова «техника» в значении способа производства: столярного ремесла, кузнечного дела, искусства каменщика и т.д. *Технэ* и *поэзис* использовались

в Греции как слова-синонимы, фактически они выражали одну и ту же идею. Если поэзис — это приведение из небытия к бытию, оттуда-вот-сюда-поставление, во-вне-выведение, и связано оно больше со словом и поэзией; то технэ — это ремесло искусства и творения с акцентом на материю и буквальный навык работы руками.

Коллин Клири выделяет аутентичное ремесло, т.е. подлинное производство вещи как искусство, которое вдохновлено музами. Мы знаем, что музы не только вдохновляют на какие-то поэтические деяния, на творение песен, стихов, но и озаряют художников, скульпторов и всех людей творческих профессий и стези. И Клири говорит, что для того чтобы это происходило, у человека должна быть позитивная воля и открытость бытию. Он должен быть открыт тому, чтобы в сущем увидеть божественные формы. Он должен обладать, в некотором смысле, чистой душой, чтобы музы могли его коснуться и он мог это понять.

Этому противопоставлена негативная воля и закрытость к бытию. Когда человек становится закрытым к бытию, отказывается от соучастия муз в творении, он переходит к *механическому* производству вещей, к бездумному копированию и к грубым формам. В том смысле, что в них присутствует только материальность и техника, но отсутствует поэзия. Эти вещи могут быть на уровне качества ювелирно выточены, филигранно сделаны, т.е. внешне представлять абсолютное произведение искусства. Но духовно они будут стерильны, т.е. они будут закрыты.

Для разъяснения обратимся к Хайдеггеру, который тоже прослеживал негативную и упадническую судьбу техники в европейской культуре. Так, изначально просто ремесленное и близкое к мифопоэтике технэ спустя тысячелетия превращается в особый режим поставляющего, искусственно производящего «открытость» истины мышления, которое мыслитель назвал немецким словом *Gestell* — постав (от немецкого глагола *Erstellen* — устанавливать, обрамлять, ставить и поставлять). Это промышленно-производственная форма триумфа техники и

отношения к миру как к сырью, ресурсам и активам. Перекос и разрушение традиционной структуры речи и производства вещей.

Эту асимметрию легко увидеть, сравнив два ремесленных способа производства вещи из дерева. Когда некий мастер долго, собственными руками создаёт изделие с присущими ему шероховатостями, лёгкими искажениями, продиктованными материалом и рукой мастера, — это следы аутентичности и жизни. Например, наш мастер изображает в дереве, камне, металле или краской некоторый мифологический сюжет. Вспомним, что мифос есть рассказ. Так вот, в данном случае устный рассказ проходит сквозь художника и мастера, и он *буквально на кончиках своих пальцев вносит этот мифос в материал*. Происходит очень насыщенное и мистическое действие.

Противоположностью этому будет, например, автоматизированная гравировка по дереву или металлу, 3D-печать и т.п., вообще без присутствия человека в цеху. В таком случае изделие будет сделано быстрее, точнее, ровнее и даже дешевле. Такие изделия можно копировать, и они будут идентичны, *стандартизированы*. Здесь нет этой слегка дрогнувшей руки мастера, слегка разной плотности древесины, которая под рукой и стамеской создаёт шероховатости, неровности, перепады. В них не будет поэтики, мифа, открытости бытию, в них не будет световой нити идеи, которая воплощается в материи, спускаясь сверху вниз.

Символом такого производства является конвейер Генри Форда⁸⁵. Анализируя триумф технического производства, Фридрих Георг Юнгер в своей работе «Греческие мифы» однозначно заключает, что шум станков есть облачение титанов. А титаны — противники людей и олимпийцев в греческой мифологии. Как асуры противники дэвов у индусов, а йотуны и турсы — асов и ванов у скандинавов.

⁸⁵ Генри Форд (1863–1947) — американский промышленник и изобретатель.

Соответственно, где есть станки — там есть титаны, но не Божества. Это метафизическое противопоставление технэ-поэзиса как аутентичного творения и техники как абсолютно раскрепощённой власти, которая подчиняет себе всё сущее, выходит за пределы обозначенных ей границ и устанавливает свою диктатуру постава.

Рассуждая о внедрении и эксплуатации поставом сущего, Хайдеггер приводит свой известный пример с возведением гидроэлектростанции на реке Рейн. Эта река обладает важнейшим значением для немцев, она воспета в Песне о Нибелунгах, за её берега германцы отчаянно сражались со времён римской интервенции и вплоть до Второй мировой войны. Это их естественная западная граница, которая отделяла их от кельтов и позднее от французов. Рейн есть живая река германского мифоса. И вот, говорит Хайдеггер, поперек её течения фаустианский гений мысли возводит электростанцию. И это радикально меняет сущность реки, которая превращается в рабочего, в трудовой прида-ток турбин, вырабатывающих электроэнергию. Отныне река мобилизована для работы на благо промышленности.

Этому противопоставляется образ моста, который строится через реку, но не подчиняет её себе. Мост поэтически как бы венчает реку, выступает брачным кольцом, которое соединяет два берега между собой и при этом никак не аффектирует сакральность реки.

Иной пример: представим себе живой летний лес и тропинку, которая вводит нас на залитые солнцем луга. Выйдя из него на простор, мы можем увидеть электрический столб или вышку связи. Вот мы видим ландшафт: где-нибудь на пригорке лес, уходящий вдаль, луга, пасутся коровы, где-нибудь там в отдалении виднеются крыши деревень, поднимается дымок из труб. И в этот ландшафт врезана, выбиваясь из общей идиллии, вышка связи либо линия электропередач. Они прорезают всю картину, как неосторожно брошенное злым человеком пятно на кар-

тину мастера. Они не вписаны в ландшафт аутентично, так же как и электростанция чужда миру Рейна.

Аутентичным было бы увидеть у дороги милевый столб вместо столбика с синей табличкой с расстоянием в километрах, герму в честь Божества дорог или столб коновязи. Нередко такие развилочные камни появляются в сказках, призывая героя сделать выбор.

Переходя от техногенных реалий, обратимся ко внутреннему измерению вещей. Вещь как предмет, как некий объект, как явление, феномен, как дело, как событие имеет ещё и внутреннее измерение. Помимо обрамления из причин вещи, слов, имён и речи, у вещей есть и свои духи. Об этом наглядно сообщает «Эссе о даре» французского антрополога Морсея Мосса.

Мосс изучал и описывал жизнь народа маори и их удивительную структуру обмена дарами и подарками среди народов Океана. Внутри сферы бытия этих народов, которые до сих пор живут своими языческими традициями и архаическим бытом, вещи обладают определёнными духами, они живут внутри них. Вещью считается всё, что может участвовать в обмене, включая жертвы, украшения и женщин. Дух вещи называется хау, и изначально понятие *хау* было связано с женским приданым к свадьбе, но позже расширено на все вещи вообще. У всех вещей есть свой хау. И этот дух связан с местом своего создания или появления, с родиной, родом и семьёй, в которой он живет. Хау, дух, связывает вещь с местом её рождения — с одним из множества островов и племён большой Океании. Соответственно, когда происходит обмен вещами со встречными рыбаками или гостями, вещи покидают свой дом и уплывают с новыми хозяевами. Но хау вещи привязан к дому, поэтому он хочет вернуться домой. И все люди знают, что хау вещей хотят домой и могут вредить, становиться демонами, если их не отправить обратно. А вернуться домой они могут, только пересев верхом на другие вещи, т.е. с обратными дарами, направленными в те земли и тем людям, которые были первыми дарителями. Обычно в такой

цепочке участвуют несколько человек, потому что Океания — это огромные пространства с архипелагами островов, между которыми постоянно перемещаются рыбаки и умелые мореплаватели.

В процессе этого обмена первый хау возвращается домой «верхом» на вещи, но вместе с этой вещью путешествует и её собственный хау. И когда к человеку возвращается дух первой вещи, вместе с ней излишком приходит еще один хау, который нужно, в свою очередь, вернуть обратно. Так в обществах Океании благодаря духам вещей с изначальных времён устанавливаются тотальные системы обмена и движение духов вещей. Почему эта культура ритуального обмена подарками так важна? И почему это делается всегда? Ведь можно сказать, что люди нужны только для того, чтобы хау вещей могли путешествовать. При этом есть условия, что некоторые хау могут перемещаться только с востока на запад. Другие — наоборот, только с запада на восток. Духи вещей и обмен дарами закладывают основу сакральной географии. В племени понимают, что некоторые вещи могут прийти только с востока, а некоторые нельзя отдавать на запад. И в них есть определённые населяющие их хау, которые надо вернуть.

Есть и особо священные артефакты — *таонга*. Это украшение или утварь, которая обладает не просто своим духом, но она обладает именем, судьбой, и у таонга может быть даже *брак с другими вещами*.

Таонга существуют только для созерцания. Таонга может быть браслет из жемчуга и перламутра, красивые бусы, вымеченные у тех же белых колонистов. Человек мог проводить весь день, просто держа её в руках, созерцая и больше никак эту вещь не используя. В этом суть вещи-таонга — она прекрасна сама по себе. У таонги есть своя судьба, в том числе и своя история: поскольку это предмет священных даров обмена и жертвоприношений, то таонга в ходе своей жизни обрастает историями и может рассказывать о своих приключениях. Как она с

острова на остров ездила в составе воза подарков на откуп, как её передаривали и она возвращалась. Попутно таонга приобрела имя, и одна таонга поженилась с другой, и теперь можно дарить только две вещи сразу, не разделяя семьи духов. Таонга также можно принести в жертву.

И это создаёт насыщенность сакрального. Общение происходит не только между людьми и духами воды, лесов, гор, источников, водопадов, пальм, но и с духами китов, черепах, рыб. И даже вещи сами общаются, лёжа вокруг хижины из бамбука. И сама хижина, и сидящий в ней старик, поучающий юнца, как ловить рыбу сетью, — всё населено хау и таонга. Это тотально живой космос.

Ученик Марселя Мосса — антрополог Роберт Герц в книге «Смерть и правая рука» пишет, что исконная родина вещей находится в мире Божеств. Именно им вещи принадлежат по преимуществу, поэтому для людей особо важным является акт и ритуал жертвоприношения, переправления особо важных вещей, даров и избытка в миры Божеств, духов или умерших предков. Тем самым и они тоже включаются в систему сплошного дарения и обмена. Хау и таонга путешествуют не только между островами, но и между мирами. И когда ремесленник производит вещь, он приводит её к бытию в горизонтальном, срединном мире; но такая вещь является «двойной собственностью» мастера или заказчика и тех Божеств, духов или мёртвых предков, которые вдохновили его на создание вещи.

Культ предков и отношения с загробным миром играют огромную роль в традиционных обществах, и часто тоже связаны с путешествиями и жертвами вещей, с круговоротом даров от живых мёртвым и от мёртвых в мир живых.

У марийского народа считается, что предки могут являться людям во снах и требовать конкретные вещи, которые им нужны на том свете: расчёску, сапоги, платок и т.п. Эту вещь следует отнести на могилу родственника как можно скорее, иначе он будет мучить по ночам. Иной вариант — положить нужную

вещь в гроб к недавно умершему родственнику, чтобы он передал её там лично. В случае с жертвой вещи в иной мир главным является её исключение из обихода и использования в мире живых. Вещь как бы тоже умирает. Зачастую обязательным условием перемещения вещи между мирами является её разламывание или уничтожение.

В аграрной метафизике обмен дарами с мёртвыми происходит в определённые дни поминания предков. Когда живые дети приносят еду на могилы, оставляют кашу, питьё и свечи у окна, сжигают часть урожая. А мёртвые с той стороны отвечают заступничеством, подсказывают будущее или где можно что-то найти, предупреждают об опасностях. Духи и Божества в ответ наполняют водоёмы рыбой, леса — дичью, а поля — богатыми всходами.

Банальное и обыденное мышление требует от нас считать, что разнообразие живых существ в природе — уток, кабанов, медведей, косуль, фазанов, бобров, глухарей, козлов, щук, карасей и т.д. — объективно и подчиняется «законам природы». Для человека в мифопоэтической сфере бытия их существование во многом обусловлено сложной иерархической системой отношений между духами, Божествами и мёртвыми; балансом даров, благих и скверных поступков, судьбой времени и т.д.

Роберт Герц описывает интереснейшие случаи погребальных ритуалов у народов Океании. Когда умирает вождь племени или человек со статусом, то чтобы провести церемонию его похорон, семье было необходимо накопить очень большое количество даров. Убивалось великое множество скота, приносилось в жертву огромное количество рыбы, предметов, ритуальной утвари, бамбуковых циновок, металлической и медной посуды, украшений из перламутра, ракушек и жемчуга. Это могло растягиваться на многие годы, семья могла до десяти лет не закапывать тело, подвергая его специальной мумификации. Всё это время они копили дары, которые отправлялись вместе с вождём в иномирие. Так соблюдались статус и честь умершего, который

должен был войти в царство предков и духов с обильными дарами, на которые живые ожидали ответа.

Наиболее масштабные жертвоприношения вещей описывал исследователь сакральной социологии Жорж Батай⁸⁶. В центре его внимания был ритуал уничтожения «проклятой части». Проклятая часть есть тот излишек вещей — добычи, урожая, награбленного, выменянного, полученного в дар и т.п., — который общество не может присвоить себе.

Когда человек живёт в чрезвычайно плотной, насыщенной сети движения даров, которые являются носителем хау либо таонги, он вынужден не только отправлять, но и преумножать дары. Рано или поздно наступает момент, когда эта сеть дарения становится настолько плотной и чрезвычайной, что её сложно осмыслить. И при этом размер «долга» начинает становиться невозможным для полноценной выплаты. И если случается очень хороший урожай, общество накапливает много запасов, производятся дополнительные ремесленные вещи, получаются дары, то всё это превращается в «капитал», который общество уже не может усвоить. Дальнейшее чрезмерное накопление чревато демонизмом долга, а этого нельзя допустить ни в коем случае.

Тогда общество, раз в несколько лет и по особым поводам, устраивает масштабное и ритуализированное празднество, в ходе которого этот излишек свободно раздаётся, раздаривается, празднично выпивается, съедается и просто *уничтожается без жалости*. Подобные ритуалы зафиксированы и у архаичных народов Океании, и у северо- и южноамериканских индейцев, и у народов Гиндукуша, его рудименты есть и в европейской культуре.

Речь идёт о ритуале *потлача*. Это индейский ритуал массового экстатического жертвоприношения и истребления вещей, имущества, урожая и даров во славу Божеств, духов и мёртвых предков. На потлач съезжались представители максимально

⁸⁶ Жорж Батай (1897–1962) — французский социолог, религиовед, философ и яркий представитель «маргинальной французской литературы».

возможного количества племён и семей. Если это Океания, то они приплывали на большой остров на лодках раз в два или в четыре года и устраивали огромный праздник и застолье. Все в этот момент обменивались дарами не глядя: можно было подойти к вождю, подарить ему какую-то небольшую вещь, а вождь в ответ мог подарить, например, свою королевскую лодку, на которой он прибыл, или медный таз, который он выменял у голландцев или британцев.

То есть происходят сплошной обмен всех со всеми и празднество — обжорство, опьянение, пляс, музыка. И в какой-то момент происходит *прорыв абсолютной экстастики*: вещи начинают уничтожаться, еда выбрасывается, сжигается, ткани рвутся, вещи ломаются, сжигаются дома, топятся лодки, на которых приплыли, всё остальное закапывают или портят. Происходит абсолютный разгром и уничтожение.

Во время этого ритуала самые бедные люди могли поменяться местами с самыми богатыми и невероятно обогатиться, но к концу этого ритуала все уравнивались в уничтожении всего, что у них было. Человек после ритуала потлача мог остаться даже без крыши над головой и без одежды. Так обнуляли долги и уничтожали проклятую часть. Можно справедливо сказать, что уничтожение — это вариант экономики Диониса.

Это огромное жертвоприношение, в ответ на которое мёртвые предки или Божества и духи должны ответить. В следующий год логично ожидать обильного урожая, улова или появления даров с той стороны в той или иной форме — в виде детей, в виде знания, которое, возможно, Божества дадут.

В нашем рассмотрении вещи мы прошли большую арку: от вещи как части Божественной речи, связанной с речью мужей на вече, — через связь с именем, поэтикой и боговдохновлённым ремеслом — к проблеме различения воли, триумфа антибожественной промышленности и Gestell. Всеживой космос постепенно окостеневает, и богатство жизни из него уходит, а значит, вещи лишаются своих духов и сакрального измерения.

Несложно заметить, что ритуал потлача, ритуал истребления вещей и освобождения от долгов в мире не проводился уже долгие сотни, может, даже тысячу лет. И если мы посмотрим на глобальные сети и логистические маршруты производства товаров в Юго-Восточной Азии и Китае, которые перемещаются по миру самолётами, танкерами, лайнерами и поездами, то мы поймём, что в этом нет никакой сакральной географии хау и таонга. Миллионы вещей проделывают огромный путь, чтобы осесть на свалках в далёких уголках земли. Исходя из этого, можно предположить, что один из источников невежества и зла в мире — потерянные вещи и огромный перевес демонического начала, проклятой части и долга на этом берегу мироздания. Из-за того, что вещи не могут вернуться домой либо вовсе бездушны. А связь даров и жертв между Божествами и людьми потеряна.





САМОСТЬ, МАСКИ И РЯЖЕНИЕ

Бессмертные Божества и смертные люди могут по-разному выстраивать взаимные отношения. Если мы посмотрим с условной «позиции Божеств» либо духов, иными словами, тех сущностей, которые в своём статусе и могуществе явно преобладают над мирскими возможностями человека, то мы можем выделить три основных стратегии: соучастие, игнорирование и родство. В целом, ничего не мешает им пересекаться либо перетекать из одной в другую в ходе истории и развёртывания мифологического сказа.

Первая стратегия соучастия — это когда Божества либо духи, включая духов умерших старших предков, активно принимают участие в жизни людей, в их судьбе, помогают или мешают в делах, требуют от них исполнения долга, подвигов либо, так или иначе, понуждают их к совершению определённых жертвоприношений, исполнению обязательств, и всецело выступают практически как политические субъекты. Это особенно ярко видно в бессмертных трудах Гомера⁸⁷ «Илиаде» и «Одиссее», где Афина и Аполлон поддерживают разные стороны в Троянской войне, а герой Одиссей вступает в противоборство с самим Посейдоном.

В качестве другого примера можно привести архаические народы, которые придерживаются шаманизма и веры в духов. Последние, часто богато разделяясь на небесных и подземных,

⁸⁷ Гомер (VIII–VII до н.э.) — легендарный древнегреческий поэт.

локальных (от латинского *genius loci* — дух места), добрых и злых, участвуют в жизни семьи, рода, племени и союза кланов. Они похищают души, насылают болезни — и тогда шаман вынужден отправляться в странствие в верхние или нижние миры, чтобы спасти и вернуть душу на место. Иногда это приобретает сложные формы ритуального выкупа души или её подмены на душу жертвенного животного, свиньи или оленя.

Другой оригинальный пример — это практика гадания гарусников и иных прорицателей в Древнем Риме. Результаты их жертв и прорицаний по внутренностям записывались в специальные книги, чтобы потом проверить — действительно ли сбылось предсказание о победе в бою или нет. Так жрецы узнавали волю Божеств, их предостережения или благоволения. Иными словами, этот практически бухгалтерский и юридический подход к гаданию тоже был одной из форм соучастия Божеств в делах государства.

Вторая стратегия — это игнорирование людей и их забот со стороны Божеств. Чаще всего речь идёт про фигуру верховного Божества, которое удаляется на отдых после создания мира, — *Deus Otiosus*, Божество отдыхающее.

Нередко о нём забывают со временем, и остаются лишь лаконичные упоминания о нём в контексте космогонии. А все дальнейшие мифы сосредоточены на последующих поколениях Божеств, героев и людей. В таком случае на первый план выходит как раз герой, который совершает подвиги и одолевает чудовищ самостоятельно и без помощи своего Небесного отца.

И третья стратегия — это родство; одна из самых архаичных и не противоречащих первым двум. Ключевой образ здесь — это *Deus Pater*, Божественный отец. Чаще всего речь идёт о паре Отец-Небо и Мать-Земля, а их дети — это народы в срединном мире.

Небесный Отец — это и тюркский Тенгри, вечное синее небо; и германский Тиу, которого позднее смещает Вотан (ипостась тёмного, ночного неба). Зачастую их сыновья являются

громовержцами, а в случае удаления Отца на покой становятся правителями и покровителями воинского сословия у людей: Тор, Перун, Перкунас, Индра и др. Это полюс уранического начала.

К началу земному, или хтоническому, относится женский круг Божеств — Богини-Матери, кормилицы. Деметра, оплакивающая Персефону столь сильно, что в горе останавливает рост всей жизни. В русской культуре — Макошь и женское начало, связанное с аграрной ориентацией культуры. Германская Ёрд, дословно Земля, мать Тора.

БОГ-ОТЕЦ-НЕБО

УРАНИЧЕСКОЕ НАЧАЛО

СРЕДИННЫЙ МИР НАРОДА

ЛЮДИ КАК ПОТОМКИ БОЖЕСТВ

ХТОНИЧЕСКОЕ НАЧАЛО

БОГИНЯ-МАТЬ-ЗЕМЛЯ

Наиболее архаическая структура родства Божеств и людей

В азиатских культурах существует представление, что Небесный Отец обращён к людям своим ликом: он смотрит на землю сверху вниз, и, поднимая свой взор, человек обращается к его лику. А вот лик Земли отвернут, что отражает её важнейший метафизический принцип сокрытия, утаивания. Таким образом,

глядя на землю, человек не видит лика своей матери. Это порождает известнейший мотив о женском демонизме и противостоянии мужского и женского начал. В более позитивном аспекте такая асимметрия толкуется в направлении сокрытия как порождающего принципа и энигмы начала жизни: из чёрной сырой земли, из сокрытия, всходят ростки всех злаков, ягод, деревьев и т.д. Это близко понятию хоры-кормилицы у Платона.

И в центре мы видим срединный, феноменальный мир людей: народов, детей Божеств. Божества выступают как священные и высшие первопредки, как и их первый сын-человек. Например, Туисто и Манн — прародители германских племён согласно Тациту⁸⁸. В иных, видимо, более поздних, вариациях мифов Божества уже выступают как родители-творцы людей, соучаствуя и завершая их творение. При этом те же слагаемые части земного и небесного начал остаются. Так, в германоскандинавской мифологии троица божественных братьев Один-Вилли-Ве (Один-Хёнир-Лодур по иной версии мифа) находит на берегу два человекоподобных бревна (земельное начало), которые они одаривают присущими им качествами и духом, тем самым создавая двух перволюдей — Аска (Ясень) и Эмблу (Вяз)

Схожий мотив о появлении позднего человечества есть в греческой мифологии, где титан Прометей, чьё имя означает «думающий наперёд», создаёт людей из глины, но все его подделки разваливаются на черепки. И только дар духа от Зевса или Афины завершает творение, позволяя людям жить. Тот же мотив слияния двух начал — земного (глина) и уранического (Афина, ум) — представлен наглядно. Существует критическое мнение, что миф о сотворении людей Прометеем — это поздняя вставка; но датировка не меняет сущностной части истории. И любовь людей Просвещения, политических идеологий Модерна к фигуре и преступным идеалам Прометея — только тому доказательство.

⁸⁸ Публий Корнелий Тацит (55–120) — древнеримский историк и писатель.

Другой греческий миф более трагичен и поэтичен, согласно нему последние люди появились из пепла убитых Зевсом титанов, которые ранее растерзали и пожрали его мясо. Но Афина успела спасти сердце Диониса, т.е. его сущность и самость, и он возродился. Важно подчеркнуть, что упоминаемая нами Афина в греческой мифологии, несмотря на свой женский пол, выражает сугубо мужской модус поведения и этику: она воинственна, интеллектуальна (родилась из головы Зевса, сродни мысли) и брезгует женскими делами и семьёй. Тем самым, мы снова сталкиваемся с легитимной мифологической асимметрией и сновидческой текучестью образов.

А из пепла встали люди, что подчёркивает амбивалентность нашей природы. У нас есть и титаническое, богоборческое начало, — о чём рассказывает миф о предателе Прометее и бедах, которые он навлёк на людей, — и наоборот, открытость к Божественному и теснейшая онтологическая связь с ними. Отсюда появляется и особая дионисийская судьба человека — как «того, кто между», в том числе и в среднем мире.

Великий лирик древнего мира Пиндар⁸⁹ в «Пифийских песнях» повторяет частый у поэтов образ человека:

Что — мы? что — не мы? Сон тени —
Человек.
Но когда от Зевса нисходит озарение,
То в людях светел свет и сладостен век.

В скандинавском мифе тень (исландское *skyggja*) есть самая низшая часть в структуре человека. Тень есть у всех материальных предметов, это скучно и глубоко вторично метафизически; унылый контраст с освещающим человека солнцем. Тенями в греческом мифе становятся души умерших людей, которые попадают в Аид. Одиссей беседует с тенью матери, видит тень Ге-

⁸⁹ Пиндар (522–448 до н.э.) — один из канонических поэтов и лириков Древней Греции.

ракла. Так вот, человек в такой интерпретации строки Пиндара — это нечто столь несущественное, столь жалкое в своём смертном существовании после проклятия Пандоры, что он есть только сон от тени. Вторичное от вторичного, «прах от рождения», как гласит исландская руническая поэма. Светлым и сладким век человека становится, когда из тени он выходит на свет Зевса и ума, мысли. Сродни тому, как мыслитель покидает пещеру Платона и обретает трудное, но всё же знание истины.

На другом полюсе, в Индии, мы находим интересное подчёркивание связи человека и Божества, которое бытует в приветствии между людьми. Речь идет про *नमस्ते*, намасте — «божественное во мне приветствует божественное в тебе». Кланяясь друг другу, люди приветствуют себя «сквозь» свои мирские проявления, на более высоком уровне. Это отражает традиционное антропологическое, и даже онтологическое, представление индусов о том, что каждая частная душа, атман, тождественна одному высшему Брахману.

Следуя образу божественной семьи, можно заключить, что качественная разница между Божеством и человеком подобна разнице между зрелым отцом и юным сыном. Поскольку Божества являются прародителями людей, то как дети наследуют родителям, так и человек наследует своим высшим предкам.

И здесь мы сталкиваемся с принципиальным различием в отношениях между человеком и Божеством в архаических [языческих] традициях и авраамических религиях. Последние всячески подчёркивают онтологическое различие между Богом и сотворённым миром, а значит, и между Богом и человеком. Между ними пролегает непреодолимая пропасть. В школах адвайты человеческая душа стремится к пробуждению, освобождению и отождествлению с Божеством; достигнув которого открывается истина, что никакого «пути» не было, а она всегда была и есть только Божественность. Отличие души от Божества есть его собственная игра в прятки от самого себя. В то время как душа в авраамических религиях стремится к праведной жизни, чистоте,

покаянию и прощению, к райской жизни после смерти. Вновь вспомним и рассуждения отца Павла Флоренского о дистанции между душой и Богом в христианстве, где душа праведника как максимум может раствориться в ярчайшем свете Бога, но никогда не сливается с ним.



Намасте: атман есть Брахман

Некоторый аналог формулы «атман есть Брахман» мы можем найти у древних греков в фигуре δαίμων, даймона — младшего, личного Божества-посредника. Сродни латинскому личному гению. От этого же слова позднее происходит христианизированное слово демон. А вот по своей сути образ даймона отражается в образе личного ангела-хранителя. Даймон дословно и означает «божественный». В философии он представлен в виде вещего голоса, который даёт правильные наставления человеку. Позднее даймон есть посланник, наставник и проводник к высшему миру. По иной версии даймон есть частица Божества в

каждой конкретной душе, а раскрытие в себе даймона и есть буквальное, этимологическое обожение. Такое прочтение даймона поддерживает и предлагает использовать ведущий современный автор по славяно-русской традиции Велеслав Черкасов.

В рамках неоплатонической философии картина уже выглядит сложнее.



Структура неоплатонической эманации

Верхний полюс есть νοῦς, нус — Ум; либо μονή, мене — Единое. Также наверху располагается фигура Демиурга, Творца, который обращает свой взор вверх, созерцая мир идей. И вниз, когда он творит мир на их основе. В неоплатонизме это живой одухотворенный космос, который включает в себя и природу, и нас. Это мировая душа, ψυχὴ τοῦ κόσμου.

Нижней границей является χώρα — место, земля, пространство; у Платона хора — «кормилица». Это предел материи, в которой воплощается мир и нижний тяжёлый элемент земли.

Условно можно сказать, что Нус есть мужской принцип или начало, а хора — женский, мать-земля. Божественная мысль есть путешествие света, луча солнца (Гелиос как лик Единого у Юлиана Верного), направленное сверху вниз. Божественный ум не просто освещает и освящает как бы заранее данный мир, но своим проявлением высвечивает и созидает его.

Древнегреческое слово *πρόοδος* означает исхождение, emanацию мысли, направленной во мир. Она порождает, превращается в различные воплощения небесных идей. Мысль, будучи нематериальной и метафизичной, спускается в мировую душу, в явленный космос. И, будучи живой и мыслящей, в многообразии форм она воплощается в материи: в виде духов, животных, людей, птиц, рыб, фавнов, сатиров, муз, леших, русалок и других всевозможных сказочных и мифических существ. Включая вещи и феномены культурной, политической и ритуальной жизни во всём их многообразии.

Процесс возвращения мысли к своему небесному, нозтическому отечеству — это *ἐπιστροφή*. Пройдя свой путь до предела омрачения и истончения света, мысль возвращается к Уму. Таким образом, верхний мир есть локус Единого, а нижний или подлунный есть мир множества. И Божества — именно во множественном числе — так же совершают пути восхождения к Единому и проявляют себя в миру как его устроители, родители и участники жизни людей.

Одно из следствий или вывод, который можно сделать из того, что мир есть развёртывание мировой души, — это расхожее в традиционных обществах представление о том, что все пространства, которые существуют в мире, являются чьими-то владениями, домами, царствами и населены различными живыми существами, душами.

Поселение есть мир людей и малое отражение срединного мира. Например, *Míðgarðr* в скандинавской мифологии в переводе с древнескандинавского дословно означает «срединная ограда». Когда человек покидает границу своего поселения, т.е.

буквально знакомого мира своих, он оказывается в пограничном, лиминальном или вовсе иномирном пространстве. Но эти пространства, локусы, не являются ничейными. По сути, граница является порогом между своим поселением или домом и пространством, у которого есть другой хозяин. Поэтому путник — всегда гость, откуда и обычаи бережного гостеприимства и испытаний странника на предмет того, является ли он вообще человеком, а не злым духом. Например, заходя в лес, человек оказывается в пространстве владений Лешего, и в зависимости от его поведения и предложенных даров его путь может сложиться благополучно или трагически. При этом в лесу, равно как у болот, рек, в полях и оврагах, кипит своя жизнь местных духов, зверей и птиц. Деревья враждуют друг с другом, кабаны водят своё потомство, ночные птицы поют песни нездешних миров. Присутствие незваного человека, в целом, мешает и вносит сумятицу в текущие дела природных обитателей. И стремление прогнать либо свести с белу свету забредшего охотника или лесоруба — самое очевидное и понятное.

Поэтому человек в пространстве иномирья должен корректно себя вести, читать заговоры, чтобы Леший его не водил, чтобы он не сердился, сделать подношения духам и т.п. То же самое с реками и водоёмами, где границы дома Лешего переходят во владения вил и Водяных, которые тоже ждут подношений и заговоров, обращённых лично к ним.

В условиях расколдованной современности обычный человек просто выходит из дома, доходит до речки, смотрит на неё и идёт обратно. Возможно, с ним не происходит ничего страшного и трагического, но именно это страшнее всего — ибо в такой ситуации с ним не происходит самого главного: столкновения с чудом и богатством мировой души.

Для человека архаичного или традиционного общества выйти за порог дома ночью или за пределы села днём — это огромный риск, ужас и страх. Человек претерпевает метаморфозы, становясь незванным гостем и странником. Можно вспомнить

Речи Высокого из Старшей Эдды, где значительная часть стихов посвящена именно правильному хождению в гости и гостеприимству. Потому что когда человек в своём доме принимает странника, под его личиной может скрываться сам Один или иное Божество. И от того, как его встретят, может зависеть судьба хозяина дома.

И сам человек в пути в чём-то подражает и уподобляется странствующему Божеству. Так, например, тот же Один известен своим мастерством перевоплощения, ношения множества масок и обликов, в которых он предстаёт перед различными встречными. В таком виде его зовут Grimnir — носящий маску, мрачный.

Тема перевоплощения и смены статуса непременно подводит нас к вопросу о практиках перевоплощения и восхождения к тому, что считается неизменным собой, Selbst в немецкой философии. Отталкиваясь от неоплатонической схемы, мы понимаем, что речь идёт об эпистрофе — возвращении домой, к себе, к Уму. В рамках индуизма это будет соответствовать преодолению иллюзии-Майи и отождествлению частной души-атмана с единым Брахманом («атман есть Брахман»).

Иными словами, речь идёт о восхождении вверх от нижнего полюса материи либо от срединного мира; о преодолении обыденности и повседневности нашего текущего вот-здесь.

В ритуальных и мистериальных практиках, в различных традициях существует путь экстаза. Дословно экстаз означает стояние вне себя. Зачастую подразумевается практика опьянения или достижения определённого состояния «выхода за пределы ума» и повседневных структур мышления и поведения. Ранее мы подробно объясняли, что наше современное мышление фатально подвержено рациональным, линейным, логическим и причинно-следственным стратегиям понимания времени, пространства, бытия, природы и явленного мира. В ходе экстатических практик достигается преодоление этих ограничений, направленное вовне. Это связано с ритуальными практиками

антиповедения, фестивальных нарушений социальных норм и табу, со сменой облика и обрядовым ряжением.

В традиционных культурах такие практики были неотъемлемой частью календарных праздников, зачастую связанных с солярными праздниками или с аграрными циклами, из которых они произрастают. Наиболее известными являются мистерии и различные дионисийские вакханалии, сатурналии и дионисии: когда все правила и нормы общества на один-два дня полностью переворачивались либо отменялись. А все люди менялись ролями, наряжались в причудливые одежды, опьянялись, устраивали великие праздники и разнузданные бесчинства. Но после отведённого срока всё возвращалось обратно в нормативное русло. К этому циклу праздников примыкают германские, альпийские и славянские колядные циклы зимнего ряжения, народного театра и хождения по домам ватаги переодетых в зверей, нечисть или фольклорных персонажей.

Ещё одна грань экстатических практик — шаманские ритуалы впадения в транс и путешествия (кама) в верхние или нижние миры духов, в гости к Тенгри, Бай-Ульгену или Умай. В этом им помогают духи-помощники и духи предков. Согласно шаманским представлениям, душа вообще довольно легко покидает тело человека и может заблудиться в иных мирах, её могут украсть злые духи и требовать выкуп и т.д. Задача шамана — войти в экстатическое состояние и вернуть душу в тело человека, если это возможно.

Другая практика «хождения от себя» описывается термином, предложенным Мирча Элиаде, — энтаз, вхождение внутрь себя, обращение взора от себя внешнего на себя внутреннего. К энтазу относятся медитативные ритуалы и практики, которые направлены вовнутрь, связаны не с плясом, антиповедением и ритуальным ряжением, но с медитацией, спокойствием, статикой и созерцанием.

Одной из высших форм практики является теорезис, от древнегреческого θεωρός — созерцание. От этого же слова про-

исходят театр и теория, умственное созерцание. Уже на этом этапе мы отвергаем профанное клише о противопоставлении теории и практики, так как умственное созерцание идей или энтатическое/экстатическое созерцание Ума и есть практика *par excellence*. По аналогии с шаманизмом можно подчеркнуть, что если экстаз есть путешествие в мир Божеств и духов, то энтаз — это путешествие в самого себя и Божественность в основе.

Внимательный читатель уже может заметить интересное положение нашего обыденного Я на фоне практик экстаза и энтаза.

Наше повседневное Я, которое занимается различными делами в течение дня и жизни, оказывается лишь срединным срезом или слепком, бусиной на нозтической нити от Ума к хоре, от уранического к хтоническому.

Человек есть открытая возможность к движению вверх либо вниз по вертикальной оси. Но на примере экстаза и энтаза мы видим, что наше повседневное Я, или тот самый обычный человек в его повседневном состоянии и заботах, — это лишь отправная точка, это тот режим бытия-в-мире, от которого необходимо оттолкнуться и даже ритуально отказаться. От этого «повседневного человека» следует бежать вовне или внутрь. Стояние и упорствование в нормативности нашей расколдованной обыденности есть укрепление иллюзии и окостенение души. Главное — двинуться, хоть куда прочь, но двинуться. Разумеется, лучшим является экстатическое или медитативное, активное или созерцательное движение к своему Божественному отечеству.

Один из вариантов практики, который подходит и для экстаза, и для энтаза, — это путь *imitatio Dei*, подражания Божеству. Суть таких практик заключается в ритуальном (буквальном и театрально-символическом) повторении действий Божеств и героев из мифов и преданий. Тем самым совершающие ритуал люди не просто повторяют, но воспроизводят и приводят к жизни избранный ими миф, делая его живым. Они предостав-

ляют свои тела и руки для того, чтобы миф, Божество вошли в них и прожили историю заново не «как настоящую», а действительно настоящую.

ВЫСШАЯ САМОСТЬ



НАШЕ ОБЫДЕННОЕ Я



НИЗШИЙ ПОЛЮС
САМОСТИ

Открытость к движению вверх и вниз

Один из примеров — это шаманские посвящения, известные как среди тюркских народов Сибири, так и среди шаманов Южной Америки, в ходе которых сами духи учат шамана его ремеслу, чтобы он потом повторял за ними их действия и пути.

В античных вакханалиях и дионисиях сам Вакх был Божеством неожиданных эпифаний, масок и опьянений, он являлся то здесь, то там и каждому в своём облике: младенцем, юношей, девушкой, сатиром и т.д. И соответственно ему его свита так же представляла собой собрание весёлых, опьянённых нимф, сатиров, разодетых в маски или вовсе раздетых, танцующих вакхантов. Они напрямую подражали и воплощали своё культовое Божество, которое вводило их в священное безумие.



*Встреча с верховным шаманом России
Кара-оолом Допчун-оолом
(Республика Тыва, 2021 год)*

В этом контексте можно вспомнить известную римскую поговорку “Quod licet Jovi, non licet bovi” — «Что позволено Юпитеру, то не позволено быку». Смысл крылатого выражения ясно подчёркивает сословную разницу прав и привилегий, опираясь на то, что священный бык Юпитера всё же не равня самому Божеству. Но в рамках экстатической вакханалии или ночной мистерии «быку» как раз таки позволено и даже должно воплотиться Божеством. Но только в рамках пространства и времени ритуала, пока длится миг вечности теофании.

Ещё одна важная тема, которую мы уже неоднократно упоминали, — это метафизика маски как ритуального элемента метаморфоз, imitation Dei и странствий души.

Само слово «маска» уже способно сказать нам о многом. Корни этого слова уходят через немецкое слово *Maske* к протогерманскому **maskwō* — сетка, плетёная, вязаная ткань, которую использовали для укрытия. И вероятно, это значение «укрывать плетёной тканью» было распространено на практику сокрытия лица, где оно и осталось. Следы этого же значения сохранились в глаголе маскировать и его производных. Существует слабая гипотетическая версия, основанная на созвучии немецкого слова «маска» со славянским глаголом «мазати» — измазывать, раскрашивать, скрывать лицо мазками сажи, глины или краски. Способ сокрытия лица через раскраску тоже глубоко архаичен.

Другое немецкое слово *grima*, от протогерманского *grīmō* — раскрашивать, наносить маску. С древности это слово носит оттенок мрачности, что сохранилось в имени Одина *Grimnir* и в современном английском, где оно означает призрака, мрачного и злобного незнакомца. От него же происходит и театральный грим.

Латинское слово *persona*, вероятно, заимствованное из этрусского *persu*, так же означает маску и персонажа. С этим словом связывают греческое *πρόσωπον* — маска, лицо; этим же словом назывались и характерные, персонажные маски в античном театре.

Многозначное слово характер восходит к древнегреческому *χαρακτήρ* — стиль, природа, отличительная черта, персонаж или персона, откуда современное психологическое понятие характера или характеристики чего-либо. Вероятно, это слово происходит от глагола *χράσσω* — придавать форму, силуэт, вырезать набросок, в том числе вырезать письма. В современном английском *character* означает и символ на письме, и характер как структуру личности, и театральное значение персонажа, роли, маски.

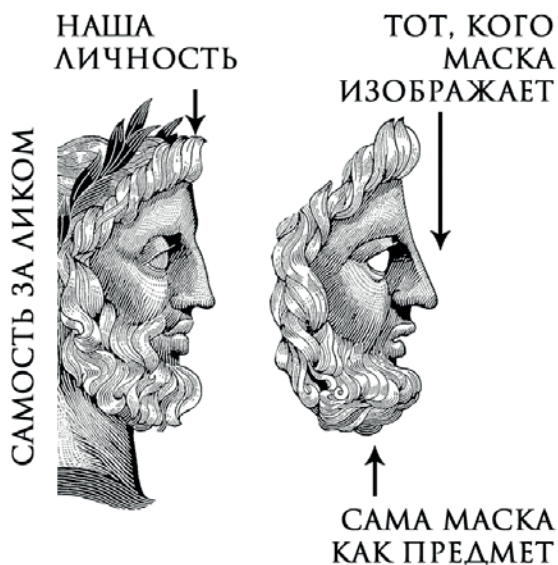
Наконец, русское слово «личность» своими корнями уходит к протославянскому **likъ*, лик. Это слово сохранилось в русском

в прямом значении: лик — облик, лицо, явление (предстать ликом). Но от него же происходит устойчивая форма личина — маска, скрывающая лицо и изображающая какого-то иного персонажа. Через это слово образуется и личность как социальная роль человека. Также церковнославянское слово ликovati (праздновать, веселиться, празднo танцевать и играть) восходит к тому же корню *likъ.

Таким образом, то, что мы выше определили как наше нормативное, обыденное Я или личность, — это набор из одной и более личин, масок, ролей и идентичностей, состояний сознания. То, что человек считает «обычным собой», — пол, возраст, имя, паспортные данные, образование и профессия, социальный статус и т.д. — это констелляция или слепок его маски/масок. Человек может менять их в зависимости от ситуации и социального окружения, но чаще всего он крепко-накрепко отождествляется с одной или несколькими наиболее нормативными. Поэтому практики экстаза, энтаза и надевания настоящих масок в ружении в том числе призваны разотождествить самость с маской «нормативного Я».

Остановимся на маске как на предмете — том, что можно изготовить и взять в руки. Опираясь на предыдущие главы, мы знаем, что маска как конкретное изделие есть воплощение идеи, которая прошла нозтический путь эманации до особым образом ритуально и ремесленно сделанной вещи. У нас в руках не только маска, но и вариация воплощения самой идеи маски. Внутренняя её сторона обычно простая, чистая и редко украшается резьбой или рисунками.

Всё внимание сосредотачивается на внешней стороне — на том, кого или что именно маска изображает. И богатство человеческих культур здесь воистину безгранично. Известны маски животных, духов, других людей, неведомых существ, демонов, Божеств, предков и т.д. И они представлены в бесконечном разнообразии художественных стилей и уровней искусности исполнения, детализации и т.п.



Структура отношения самости и масок

Отталкиваясь от предложенной схемы, мы видим:

- Слева располагается самость человека, которая как бы прячется за маской сформированной личности.
- Эта маска-личность, в свою очередь, надевает поверх себя другую маску как ритуальный или театрально-карнавальный предмет.
- И наконец, тот персонаж, кого изображает маска, занимает место личности и проявляет себя как субъект в мире людей.

Человек перевоплощается в персонажа или существо, кем бы оно ни было. А его дневная личность исчезает, замещается. Надевая маску из монгольской мистерии Цам, монах полностью отдаёт себя во власть проявления и танца этого духа. Танцует не «некто по имени в маске», танцует сам дух как таковой.

Так в человеке, надевшем маску, проявляется *ενθουσίασις*, энтузиазм — вдохновение, душевный порыв. В исходном значе-

нии энтузиазм — это вхождение Божества в тело человека, «одержимость» в лучшем смысле слова, когда священное выходит и правит душу человека в мистерии.

Принципиальным является то, что маска всегда репрезентирует другого или иного относительно того, кто эту маску надевает. Конечно, можно изобразить маску самого себя и надеть её поверх лица — тем самым загадать себе сложную метафизическую загадку в духе коана дзен: «кто я?».

Переходя на более высокий метафизический уровень, заострим наше внимание на частном случае, когда человек надевает не просто какую-то маску, но маску конкретного Божества. Например, того, которое он почитает более всего.

Осознавая вышеизложенную метафизику маски и надевая (впуская в себя) маску Божества, человек оказывается в интересном положении запутанного и негарантированного присутствия. Мы знаем, что глубинная природа человека — это природа Божества, проявлением которого является вообще тотально всё мироздание. Душа есть искра Божественного: луч света Ума-Солнца; атман есть Брахман. Человек может этого не осознавать и не помнить, но это у него никаким образом не отнять по праву рождения от Божественных родителей.

И когда человек надевает маску, благодаря которой воплощает Божество, тогда происходит момент совпадения, полного тождества глубинной внутренней природы с самым внешним, ритуальным проявлением лика маски.

В таком случае промежуточная «прослойка» в виде нашей личности, повседневного Я (суммы социально-демографических параметров и конкретного лица) имплозирует и полностью нивелируется. Снимается без остатка, образуя сквозное тождество Божественного; и на мир из пустых глазниц маски зрят не очи человека, но сквозь его очи взирает само Божество.

В этой структуре и ситуации, на наш взгляд, ритуальная метафизика маски достигает своих головокружительных высот и

максимальной насыщенности, ставя перед нами самые существенные вопросы о нашей самости.



“Я” КАК МАСКА, ГРАНИЦА

Имплозия Божественной самости и маски

Обращаясь от метафизики к культуре, нельзя обойти вниманием уже упоминавшийся нами театр. В европейской культуре единую театральную матрицу задает Античность, где организованный театр произрастает из крестьянского народного ряжения и дионисийских мистерий. Метафизика маски постепенно развивалась и прошла путь в рамках театра вплоть до современного, светского театра и актёрского мастерства.

Для наглядности можно посмотреть на устройство самого известного афинского театра, который расположен у подножия Акрополя. Сразу позади театра, в небольшой роще из кипариса — дерева, ассоциированного с Аидом и Дионисом, располагался и алтарь в честь последнего. В самой архитектуре театра были два места, особо посвящённых Дионису, — это фимела, алтарь Диониса внутри театра, и пространство сцены — специ-

ального шатра, а позднее каменной постройки, выполнявшей функцию задней стенки напротив амфитеатра и орхестры, в котором актёры-мужчины переодевались и перевоплощались в своих персонажей.

На примере становления театра как культурного института мы видим, как происходит постепенное укрощение и ограничение могущественной силы Диониса и его метафизики, которая способна опрокидывать общественный порядок в священный фестиваль. Это совпадает и с постепенными запретами дионисий и сатурналий уже в римскую эпоху, не говоря о сплошных гонениях со стороны христианства во всех странах. Уже позднее театр выхолащивается в сугубо светский и профанный культурный феномен, в котором отчётливо видно отчуждение природы перевоплощения от мифоса и священного, а также отчуждение зрителей от актёрской труппы и искусства перевоплощения. Так театр проходит законченный путь от народных игрищ до механической и развлекательной деятельности с элементами экономической прибыли.

В противовес этому следует упомянуть о пока ещё сохранившихся, пусть и поздних, формах народного театра, зачастую связанного с рождественским или колядным ряжением в период от зимнего солнцестояния в двадцатых числах декабря и до святочных гуляний в начале января по православному праздничному календарю. Так, например, Альпийский и Балканский регионы являются концентрированным местом консервации и сохранения множества новогодних традиций тех разных народов (итальянских, французских, германских и австрийских, славянских), которые примыкают к этим горам.

Качественное отличие народного театра в том, что он разыгрывается не в помещении, а прямо на пороге дома или посреди улицы, где гуляет «банда» ряженой молодёжи и взрослых. А значит, сказочные и мифологические сюжеты и персонажи проявляются прямо посреди жизни, разрывают ткань расколдованного бытия, привнося в него возможность иного.



САКРАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В завершение второго раздела мы закономерно подошли к одной из важнейших точек — к человеку и его сакральной антропологии.

Французскому философу-постмодернисту Мишелю Фуко⁹⁰ принадлежит фраза, в своё время вызвавшая много полемики, суть которой сводится к тому, что «человек — это не более чем слово, написанное на песке, и следующая волна смывает его из истории».

Действительно, тот «человек», о котором говорит Фуко, — это очень зыбкая фантазия мыслителей Просвещения и европейского гуманизма; скоротечная конвенция гуманитарного и естественно-научного знания. Такого человека никогда не было в традиционных обществах, и как только он более-менее оформился в эпоху Модерна — Постмодерн тут же начал его деконструкцию и дробление, превращение индивида (неделимого) в дивидуума (разделённого, расщеплённого) пост-субъекта.

Поэтому максима Фуко, с нашей точки зрения, не фатальна. Она снимает гнёт наивных представлений Нового времени, обнажая факт, что «человек» является шапочным, практически ничего не означающим таксономическим понятием. Обобщённого, усреднённого до «естественных врождённых прав» и «биологической конституции» человека в Традиции никогда не

⁹⁰ Мишель Фуко (1926–1984) — французский историк и философ, одна из ключевых фигур философии Постмодерна; ученик Ж. Дюмезиля.

знали. А вот множество разных по своей природе и происхождению — от родителей, Божеств, духов, тотемических животных и т.п. — знали много.

Одна из форм наивного взгляда на природу человека — представление его как *tabula rasa*, что в переводе с латыни означает «чистая досочка». Человек якобы приходит в мир как «чистый лист», на котором родители, воспитание, общество и его институты, образование и т.д. напишут то, что необходимо, создав нужного члена общества. Что весьма близко идеям биополитики (власти над телом) того же Мишеля Фуко и марксистскому тезису «бытие определяет сознание». В архаических и сакральных обществах в различных частях света дела обстоят совсем иным образом. Вновь пришедшая в мир, в племя или семью душа никогда не является *tabula rasa*. Человек от своего рождения, даже от зачатия, уже является кем-то.

Самый близкий пример связан с метемпсихозом, перерождением душ. В древности было принято называть внуков в честь дедов, тем самым приглашая душу вновь переродиться, вернуться в род в новом теле. Наречение отцом ребёнка отражало космогонический миф о присвоении вещам имён и, как следствие, их назначений и судеб. Тем самым, сын или внук уже мог быть возвращением далёкого предка. Аналогичный пример на эту тему — многовековые цепи перерождения лам в буддизме. Из диалога «Государство» Платона мы помним, что у веретена Ананке души вынуждены выбирать себе судьбы для последующего перерождения; даже душа Одиссея не избежала участи родиться вновь.

Согласно индуистским поверьям, на перерождение души решающим образом влияет **कर्म**, карма — деяния, благие или злые плоды которых предопределяют движение души по кругу-верти перерождений.

Шире, помимо перерождения в роду, души также разделяются по своей природе, что образует в срединном мире деление на

сословия, варны. Это усложняет всю картину, давая ей дополнительный объём, и вновь иллюстрирует врождённые различия.

Тот же Платон излагал философский миф о том, что души людей состоят из различных металлов, что предопределяет их положение в государстве и личные устремления. Отчасти это деление является интерпретацией учения Гесиода о золотом, серебряном, медном и железном поколениях людей.

Душа, сотканная из золота, не стремится к внешним богатствам и накоплению злата как металла и ценностей. Потому что она уже преисполнена богатством ума, мудрости и блага внутри себя. Это души философов, жрецов, брахманов.

Души правителей и воинов состоят из смеси золота и серебра, поэтому это сословие уже стремится к власти и атрибутам богатства, сакральным кубкам, мечам, скипетрам и т.п. Недостаток золота души они восполняют полемосом и добычей во внешнем мире.

Далее следуют души ремесленников. И уже потом рабов — тех, чьи души начисто лишены ценных металлов, а значит, благородных качеств и ориентации ума вверх по сакральной оси. Даже получая в свои руки большие богатства и власть, особенно с ходом исторической деградации сословной системы, они не конвертируют их во внутреннее золото души. Тем самым создаётся перекося и негативный дубль, когда на верхние этажи власти и богатства попадают люди низшей породы. В «Государстве» Платон обстоятельно исследует эту ситуацию на примере олигархии, открывающей путь к демократии и тирании — худшим формам правления. Тем самым, врождённые качества души напрямую влияют на политику.

Но сделаем шаг назад и поставим вопрос: кто вообще мог быть человеком в архаических [сакроцентрических] обществах, как можно было им стать или не стать вовсе? Интересно, что подавляющее большинство аутентичных самоназваний самых разных народов на их собственных языках означает просто *люди* или *настоящие люди*, *местные* или *свои*. Например, самоназва-

ние коренных племён Аляски *инуиты* означает «люди», как и самоназвание *чукчи* народа северо-востока Азии. А, например, современное название населения юга Германии *швабы* (*свевы*) своими корнями уходит в прагерманское **swēbaz*, «свои». Имя мифического германского предка Mann[us] означает просто «человек» или «мужчина».

Но чтобы стать этим «своим», «настоящим», стать мужчиной и женщиной, необходимо было пройти обряд *инициации*. В переводе с латыни *initiatio* означает введение, *посвящение*: в мистериальное таинство, в круг взрослых и полноправных членов народа, общины или племени. Различные культуры предлагают нам великое разнообразие форм инициатических обрядов, но всё же возможно описать их некоторую общую структуру.

Инициация является важнейшим ритуалом и, по сути, единственным вертикальным «социальным лифтом» или стержнем общества. Рождённые дети до определённого возраста могли вообще не наделяться именами и рассматривались как существа наполовину чужие либо принадлежащие двум мирам: срединному миру общины и иномирию, откуда пришла их душа. С этим связаны многочисленные бережные практики в отношении младенцев и табу. Дожив до регламентированного возраста — до начала роста бороды у мальчиков или первых менструаций у девочек, они должны были пройти своё испытание, тем самым разделив единый со своим полом и, шире, всем племенем опыт присоединения и становления.

Посвящение начинается с сепарации, *отделения* достигших нужного возраста мальчиков и девочек от семьи и всего племени. Срок отделения мог быть различным и даже очень долгим. У некоторых племён девочки обычно изолируются в хижине на срок менструации или нескольких циклов, когда за ними ухаживают старшие женщины. Это связано с поверьями о нечистоте или мистическими рисками, связанными с кровью.

Мальчиков часто испытывают на мужественность и терпение, отправляют их поодиночке или группами в лес на охоту

либо подвергают жестким и долгим аскезам. С этим связаны и некоторые закрытые мужские союзы охотников, юношеские полуразбойничьи группы. По одной из гипотез, в индоевропейской древности они могли называться *kóryos; другое устоявшееся название — немецкое Männerbund, мэннербунд.

В любом случае сепарация кандидата от общества означала его *смерть* в предшествующем неопределённом качестве. И за этой смертью наступал лиминальный период (от лат. limen — порог) — период отделения, в ходе которого и происходили ключевые испытания и проверки кандидатов для вступления в люди, в свои. Наиболее частые инициатические практики связаны с болью, нанесением ритуальных шрамов или узоров тату, деформацией частей тела, с укусами различных ядовитых насекомых или змей, с прохождением через опасные участки леса или сражением с животными. Изоляция девочки связывалась с опасным присутствием злых или голодных духов, которые собирались вокруг её менструальной крови. У некоторых индейских и африканских племен первая менструация должна была завершаться ритуальной дефлорацией, призванной устранить проклятия или риски для урожая, дождей и т.д. из-за связи женской фертильности с космическим плодородием. Соприкосновение со смертью раскрывает трансгрессивный характер: испытываемый должен преодолеть себя и смерть. Выдержать посвящение достойно, как и все мужчины и женщины, отцы и матери, до и после него.

После лиминального испытания смертью происходит возрождение уже в новой жизни и статусе, нередко сопряжённое с получением нового имени, оружия, жилища или иного артефакта, включая права и обязанности взрослого и ношение особой одежды. Для юношей одной из составных частей посвящения была обязанность показать свою удаль в поединке или испытании, например, пробежать по спинам стада коров как можно дальше. Девушки же вступали в статус невест и могли присматриваться к будущим женихам.

Немаловажной частью посвящения является мистериальный компонент, когда молодым кандидатам открывают знания мифов своего народа: объясняют устройство мироздания, сообщают тайные заклинания, имена Божеств, заговоры на удачную охоту, сам смысл инициатических испытаний и т.д. Например, знание мифа о первопредке — ключевое определение народа как сообщества «своих», детей мифического прародителя. У индейцев Амазонии руна это знание заключалось в том, что обитающие в джунглях ягуары являются перерождёнными душами их отцов и дедов. Регулярным компонентом мифологической мистерии является ритуальное опьянение интоксикантами: священными напитками или субстанциями, изменяющими сознание. Примечательно, что различные опьяняющие вещества — от лёгких и тонизирующих до сильнейших психоделических — *известны буквально всем культурам на свете*. Это говорит нам о том, что ритуальное опьянение составляет *один из важнейших феноменов и проявлений священного в нашем бытии-в-мире*.

Яркий пример именно мистического призвания и вступления в особую категорию внутри общества — это шаманское посвящение. Общепринято считается, что именно духи сами первыми выбирают шамана и посылают на него испытания. В отдельных случаях кандидата в шаманы выбирает община, но признаки избранности среди юношей общие: отчуждённость, скитания вдали от стойбища или поселения, видения или наличие особых снов, проявления «шаманской болезни» — с профанной точки зрения речь идет об эпилепсии или иных нервных болезнях.

Основное посвящение шаман получает непосредственно от духов в ходе экстатического и трансового состояния, вызванного в числе прочего употреблением шаманских грибов или отваров.

Во время мистерии к душе шамана слетаются все духи либо Божества, и они разрывают его тело на части, снимают кожу, вываривая куски и кости в большом котле. Тело шамана становится ритуальным подношением и угощением духов. После чего

они *пересобирают* тело шамана из обглоданных костей заново. В процессе они учат его именам духов, как их призывать, за какие болезни они отвечают, какие жертвы принимают и т.д.



Горный Алтай (2014 год)

Когда духи собирают шамана заново, они обычно забывают какую-то косточку или ненароком ставят её в теле немного не так. После чего шаман может начать, например, хромать на одну ногу или получает какую-то отдельную болезнь. У некоторых народов считается, что такая «шаманская метка» говорит об особой связи шамана с каким-то конкретным заболеванием, которое он может лечить. Довольно подробно эти структуры и примеры посвящения даны в работе Мирча Элиаде «Шаманизм и архаические техники экстаза».

И очевидно, что в современном обществе полноценные ритуалы перехода и посвящения начисто отсутствуют. Сохрани-

лись лишь фрагменты и бессмысленные эрзацы, лишённые качественного изменения природы и статуса человека. Распад и утрата инициатических обрядов есть событие и звено в эсхатологической цепи истории. И, как мы видим, оглядываясь назад, в эпоху Традиции в мире было множество разных людей, а среди современной глобальной цивилизации людей нет вообще.

Вернёмся к самому человеку и вариациям его сословий и функций в древних обществах. Здесь мы обратимся к французскому историку, религиоведу и философу Жоржу Дюмезилю, и его основному труду «Верховные боги индоевропейцев».

ТРИ ФУНКЦИИ

ЖРЕЦЫ | ФИЛОСОФЫ

ЦАРИ И ВОИНЫ

ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЫ, РЕМЕСЛЕННИКИ,
СЛУГИ

ИЗГОИ, РАБЫ, НЕПРИКАСАЕМЫЕ

Трёхфункциональная структура по Ж. Дюмезилю

На основе огромного массива изученных преданий и материалов он выделил так называемую трёхфункциональную модель, или структуру, которая воспроизводится во всех индоевропейских обществах-потомках.

Согласно ей, у индоевропейских народов существуют три нормативные сакрально-социальные функции, которые соотносятся с конкретными Божествами.

Верхнее Божество, обычно глава пантеона и всеотец *Deus Pater* либо *Deus Otiosus*, удалившийся после сотворения мира Первобог. Это Зевс у греков, Один у германцев, Брахма у индусов. Ему на уровне общества соответствует жреческое сословие, из которого позднее берут свой метафизический корень философия и философы.

Воинская функция в обществе связывается с соответствующими Божествами — Тюр и частично Один, Индра, Варуна, Перун и Перкунас и т.д. Условно (через слова великого Гераклита⁹¹ «война — отец всех вещей») можно соотнести эту функцию с поздним феноменом *военно-политического* в человеческой культуре.

И производственная функция в широком смысле слова: земледельцы, скотоводы, пастухи, ремесленники и т.п. Часто соотносится с Божествами плодородия Фрейром, Квирином, Велесом. Либо это сословие *по-своему интерпретирует* Божество других функций. Так, воинский Перун становится покровителем дождей, а оплодотворение Земли становится важнейшей обязанностью Небесного Отца.

Вне функциональной системы и вне тела общества, т.е. за чертой «своих», располагаются рабы, изгои и внекастовые группы неприкасаемых чужих. К сомнительным и чуждым фигурам относятся инородцы, представители других племён и странники. Здесь также раскрывается феномен политического. Потому что при встрече с чужими жизненно необходимо понять, являются ли они друзьями или врагами. Согласно немецкому теоретику

⁹¹ Гераклит Эфесский (544–483 до н.э.) — древнегреческий философ-досократик, оказавший сильное влияние на становление всего европейского мышления.

права Карлу Шмитту⁹², именно фундаментальное, практически онтологическое и экзистенциальное различие «друг/враг», лежит в основе всякой политики вообще.

Определённые функции могут доминировать в народе, порождая устойчивые сословия и социальное разделение. А также акцентировать весь строй мифологии, метафизики, теологии и ментальности народа. Так, в силу неблагоприятных исторических причин славяно-русское языческое наследие преимущественно представлено аграрным и крестьянским фольклором и сюжетами. Именно низовое сопротивление людей, связанных с землёй, навязываемой сверху от знати и князей христианизации позволило законсервировать многие архаические сюжеты, практики и быт. Именно аграрная метафизика является опорной и отправной точкой для интерпретации славяно-русской дохристианской культуры.

Другой пример — это германские народы, чей доминирующий культурный фасад всецело определяется предельной воинственностью, сокрушившей Рим и заложившей практически все королевские рода и дома в Европе. Сложности здесь добавляет амбивалентная фигура Одина, который соединяет в себе две высшие функции воина, царя (позднее на него переходит и образ императора), а также мага, покровителя поэзии и мудрости.

И один из ключевых фактов заключается в том, что практически вся записанная в поэтических текстах мифология и значительная часть ритуалов, гимнов Божествам и духам созданы и сохранены для нужд и с точки зрения высшего жреческого сословия. Потому что они представляют наибольшую ценность, и знание распространялось сверху вниз; а систематическое исследование и запись фольклора и «народных поверий» начинается только с эпохи Просвещения.

⁹² Карл Шмитт (1888–1985) — немецкий юрист, теоретик и философ права, внёс крупный вклад в политическую теорию и теорию «политической теологии»; был близок кругам «Консервативной революции».

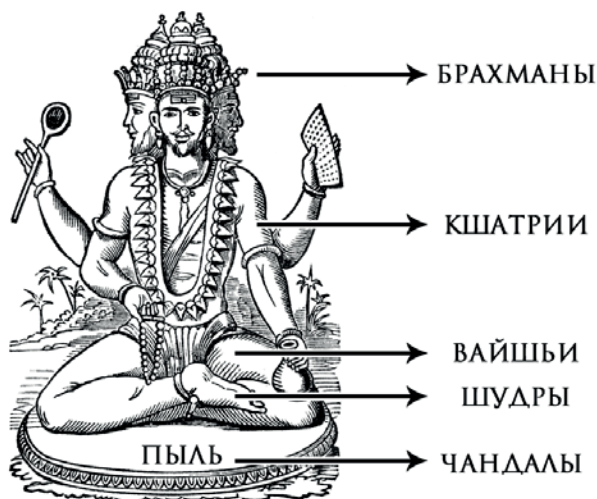
У народов, которые почитают духов, можно выделить фигуру шамана как важнейшего сакрального медиатора между мирами.

Ещё один связанный с функциями и сословиями вопрос — это главенство власти. В индуизме известна мифологическая варна *хамса* — объединяющая в себе две высшие функции царя и жреца ещё до их распада на отдельные варны. Обычно её соотносят с Сатья-югой. Нечто подобное можно найти в функции и титуле римского императора Pontifex Maximus, который был верховным жрецом. Сейчас это титул только главы Католической церкви.

В духовном плане именно жрецы, брахманы, ближе всего стоят к Божествам и являются проводниками их воли. В то время как в мирском измерении светская власть может быть сосредоточена в руках вождя, князя или императора. Одновременно и признаком упадка, и фактором, усиливающим его, является противостояние светской и духовной властей, идущее лейтмотивом в человеческой истории. Внутри философии традиционализма это разделение прослеживается с самого начала из-за очевидной различной душевной ориентации двух ключевых фигур — условного брахманического Рене Генона и воинствующего кшатрия Юлиуса Эволы. Для Генона переход власти к воинскому сословию есть признак упадка и дерзновения, дисгармонии. Для Эволы же это предстаёт как «восстание против разложившейся высшей касты».

Схожую, но более нюансированную и уже ставшую классической схему предлагает индийская *варнашрама*, वर्णाश्रम धर्म. В её основе лежит понимание общества (по сути — мира) по аналогии с расчленением Пуруши — как единого тела Брахмы, где разные варны-сословия соотносятся с отдельными частями божественного тела. Макрокосмос-Божество отражается не только в микрокосмосе-человеке, но и в *мезокосмосе-обществе*, общине, народе, племени.

ВАРНАШРАМА



Иерархия варнашрамы

Закономерное высшее место в иерархии занимают брахманы, которые соотносятся с устами Брахмы. Согласно историку Мартину Уэсту, главной функцией поэтов-жрецов были сохранение, условное «создание» и исполнение мифов, ритуальных песен и гимнов Божествам. Поэтому высшее сословие соотносится либо с головой, либо с устами верховного Божества или «вселенского человека».

Соответственно, руками Брахмы и проводниками воли являются сословия и касты кшатриев: воинов, правителей, раджей, князей и т.д. Те, к кому позднее переходит вся полнота светской власти.

Опорой общества являются труженики, ремесленники, крестьяне, скотоводы, охотники и т.д. — вайшьи. Вместе с брахманами и кшатриями они образуют три высших варны — тех людей, которые имели доступ к ритуалам и право чтения священ-

ных текстов Вед. Они носили характерное название *дважды рождённых*, т.е. прошедших инициацию.

Ниже них располагаются слуги и рабы — шудры, пыльные стопы Брахмы.

И ещё ниже, уже за пределами какой-либо сословной иерархии, находятся многочисленные изгои — чандалы, парии, далиты, хиджра и т.д. Считается, что они вообще не имеют своей собственной судьбы — дхармы, каких-либо посвящений и, как следствие, человеческого статуса. Поэтому в системе варнашрамы они подчёркнуто не относятся к телу Брахмы, а отождествляются с *пылью* под его ногами. Онтологический статус изгоев проблематичен. Они либо вовсе исключены из какой-либо ритуальной практики и отождествляются скорее с животными, нежели с людьми, либо они как-то могут исправить свою природу, приложив к этому множество аскетических усилий длиною во множество жизненных перерождений. Представители некоторых наиболее одиозных каст изгоев часто переходят из индуизма в авраамические религии, особенно в распространённый на севере Индии ислам, потому что в нём отсутствует варновая система и постулируется эгалитаризм уммы и равенство всех перед Аллахом. Хотя в последние годы последователи ислама стараются ограничить поток далитов и чандал, вливающих в их ряды.

Несмотря на усилия британских колонистов и локальных гуманистических и политических деятелей, в первую очередь Мохандаса Ганди⁹³, сословная структура до сих пор существует и определяет отношения в обществе Индии. Несмотря на существенный численный перевес низшей касты далитов, настоящая власть всё ещё сохраняется в военных сословиях, а реальным главой государства является открытый последователь Шивы.

Различия между сословиями порой бывают чрезмерно яркими — вплоть до принадлежности к разным этническим груп-

⁹³ Мохандас (Махатма) Ганди (1869–1948) — индийский политический деятель, борец за независимость, автор философии ненасилия (Сатьяграха).

пам, что согласуется с аллогенной теорией правящих элит: народы-завоеватели становятся правящей верхушкой, смещая всё покорённое общество на регистр ниже. Но такое событие сразу же запускает сложную и долгую диалектику, противоборство или синтез привнесённых и автохтонных сакральных структур и культов, порождая уникальные и сложно переплетённые узоры культур.

Различия между варнами находят своё отражение и в языке, образуя сословные диалекты: брахманы, кшатрии и труженики, формально пользуясь одним языком, могут иметь очень различные словари, семантические различия в значениях слов и стили речи. Тем самым, различия в речи подчёркивали различия в статусе. Интересные косвенные аргументы в этой области дают философия языка и смежные науки, такие как этнопсихология, психолингвистика и т.п. Согласно современным представлениям в этой области, структура и стиль языка играют огромную роль в когнитивной структуре и конституции человека. Вплоть до того, что некоторые вербальные процессы отражаются даже в телесных, мышечных реакциях организма. То есть граница между мышлением/сознанием и телом носит, скорее всего, крайне условный характер. Опираясь на такое положение дел, мы вновь можем подтвердить фактическое различие между представителями различных сословий — от социального статуса через язык и диалекты вплоть до различия мыслительных стилей и телесности.

Отталкиваясь от сословной системы, мы можем рассмотреть два подхода к определению гуманизма.

Максимальный гуманизм есть воплощение в каждом члене общества единого «большого тела», где каждый осознаёт и добросовестно исполняет дхарму своего сословия. Каждый человек видит в себе отражение Пуруши, Брахмана или иного сакрального первопредка. Он прошёл посвящения в мистерии, стал своим и определяется как «человек» по максимальной планке требований, включая присущие различия в природах воплощённых

в мире душ. Человек не есть индивидуум, но он всегда «срез» или представитель своего рода, клана, сословия, народа и культового союза, почитающего определённое Божество.

В то время как минимальный гуманизм постулирует эгалитарное равенство всех живых существ, апеллируя к двум концептам: врождённых естественных прав человека, восходящих к Просвещению и Великой французской революции 1789 года, и научной парадигме знания, в рамках которой происхождение человека выводится из эволюционной теории. Минимальный гуманизм первоочерёдно обращается к телесному, материальному уровню, той самой «минимальной планке», игнорируя всё богатство мировых культур и традиций, где статус «человека» — это не данность от рождения, но рискованное задание и испытание. Не требуется посвящений, мифологий, покровительствующих функциям-сословиям Божеств, различий в должном и судьбах, посмертной участи. Достаточно лишь минимального, конвенционального набора признаков, по которым можно определить, что перед нами живое существо рода человек: руки, ноги, голова, лицо, характерная вертикальная конституция тела, противопоставленный большой палец на кисти с пятью пальцами и т.д. Наличие высокой рациональной разумной деятельности желательно, но в случае врождённых когнитивных дефектов или приобретённых заболеваний не обязательно. Таков индивид Модерна.

Интересно проследить трансформацию и траекторию распада классической трёхфункциональной, или трёхсословной, системы в Европе в Средние века. Классические три сословия изначально — это уже христианское духовенство, воинская аристократия и правящая знать (курфюрсты, князья, короли, императоры), песянты-крестьяне и артизанты-ремесленники.

Позднее место третьего сословия занимает новая прослойка, ранее неизвестная в индоевропейской структуре общества, — буржуазия: оторванные от труда на земле жители городов, «свободные люди» и оседающая на более низких этажах

беднеющая знать, обслуга двора, цеховые и наёмные рабочие, *торговцы*, первые банкиры и т.п. Постепенно сословие буржуазии вытесняет крестьянство на ещё более низкие позиции, наделяя его статусом «дремучей деревенщины» по сравнению с *прогрессивной общественностью* городов. В итоге именно сословие буржуа стало решающей движущей силой антитрадиционных восстаний, революций и смены парадигмы мышления на научно-энциклопедическую в истории Европы. И именно против деструктивной роли буржуазии, которая по своим духовным качествам соответствует кастам чандал и далитов, направлена и значительная критика традиционализма, и критика массового общества, индивидуализма, консьюмеризма и глобальной популярной культуры. К этому же кругу относятся и классическая европейская дихотомия и антагонизм между архетипами торговца и героя. Если вспомнить отношения металла души у Платона к обладанию настоящим золотом в жизни, то в случае буржуа речь идёт не столько о накоплении действительного, фактического богатства вещей, сколько о *спекулятивной экономике* и феномене показной *роскоши*. Роскошь есть изобретение культуры буржуа в Новое время, стилистическое безвкусное подражание настоящим предметам, символам и артефактам власти и статуса высших сословий, но сделанным из более дешёвых материалов и зачастую массово. А сам феномен современного *города*, который породил и дал имя этой прослойке, есть метафизическая аномалия в традиционном режиме бытия-в-мире.

Уже в свою эпоху Юлиус Эвола писал о пришествии к власти «четвёртого сословия» — пролетария, который в пропаганде СССР обрел ложные черты близости к крестьянину и ремесленнику. Фактически пролетарий есть выворачивание наизнанку сословия тружеников и крестьян с их сломанной городской средой культурой и ментальностью. Закономерно, что этот сугубо экономический типаж к нашему дню вырождается в малоправный прекариат. В данном случае уже можно прекратить считать волны новых и новых «сословий», которые приходят к власти.

По сути современное глобальное человечество в целом — вне-человечно, внеиерархично, лишено инициаций, и его стилистические культурные изменения не представляют интереса с точки зрения высокой метафизики и ориентации на сакральное.

Хотя внешне и может казаться, что условная пирамида социальных страт и лифтов воспроизводится, но фактически все её этажи наполнены одними и теми же по природе людьми. Так, вместо центрального положения подлинны философы и поэты могут оказаться на периферии. Как равно справедливо и утверждение, что далеко не все обитатели общественной периферии являются носителями высокой природы души. Рене Генон называл это эпохой великой пародии и инверсии. Всё это порождает действительные и подчас непреодолимые трудности с определением сословной или душевной принадлежности и пониманием своего жизненного пути в подлунном мире.

Одним из кардинальных решений этой проблемы может быть полное переосмысление всей структуры с учетом эсхатологического упадка времени и людей. Классическая система варнашрамы разрушена и более не соответствует фактическому положению дел. И здесь вновь индуизм находит и предлагает решение — тантрическую систему *трибхавы*, त्रिभाव.

Своё название она берёт от двух слов, которые различаются лишь длительностью гласного звука *a*: «бхава» как жизнь и бытие и «бхаава» как сознание, определяющее качество личности. Учение о трибхаве описывает три типа личностей, которые соотносятся с тремя гунами — метафизическими качествами, определяющими характер проявленного бытия, мироздания.

Самый нижний тип — это पशुभाव, пашу-бхава, — животное сознание. К этому типу принадлежит подавляющее количество людей. Им недоступны глубины посвящений и мудрости, единственное и лучшее, что им остаётся в судьбе, — это *только внешнее повторение ритуалов* и простейшие элементарные практики и благочестие. В людях-пашу доминирует гуна та-

мас — невежества, грубости, инерции, низменных страстей и желаний. Такие люди неспособны на рост и понимание блага.

ТРИБХАВА

САТТВА ГУНА	ДИВЬЯ-БХАВА БОЖЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ
РАДЖАС ГУНА	ВИРА-БХАВА ГЕРОИЧЕСКОЕ, ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ
ТАМАС ГУНА	ПАШУ-БХАВА СКОТСКОЕ СОЗНАНИЕ

Структура и соотнесение бхав и гун

Второй тип — это वीरभाव, вира-бхава, — героическое сознание. Именно с этого уровня уже можно начинать путь духовного восхождения и познания иллюзорности мира (в некоторых школах) и недвойственности всего бытия. Вира-бхава воплощают в себе раджас — огонь свершения, пути, аскезы-усилия и т.д.

И высший третий тип — это दिव्यभाव, дивья-бхава, — Божественное сознание. Дивья соответствует гуне саттва — благодати. Это уже сознание реализованного при жизни Божества, отождествившего своего атмана со вселенским Брахманом.

Трибхава относится к варнашраме *перпендикулярно*: внутри окостеневшей и закрытой варны брахманов или кшатриев могут запросто рождаться люди природы пашу-бхавы, как и наоборот,

в низах появляются подвижники природы вира и дивья. Таким образом, священная иерархия, *ставшая уже формально-социальной*, дополняется и исправляется другой — духовной, которая игнорирует социальный аспект, ставя во главу угла божественную реализацию. Можно встретить описание отношения этих двух систем как дневной и ночной иерархий: соблюдая все необходимые правила и различия в рамках варновой системы днём, ночью уже в рамках тантрических сообществ вместе могут сходиться и совершать практику люди самых разных сословий и мирских занятий, от низов до верхов.

Другой понятный образ даёт расхожая притча, согласно которой некий раджа, путешествовавший со своей свитой, остановился на ночлег у бедной семейной пары рыбаков на берегу реки. Как и подобает, семья проявила должное и возможное гостеприимство, но когда раджа сел за стол, они начали есть вместе с ним. Это возмутило раджу, так как по правилам он должен был есть первым, и только потом — слуги и рыбаки. На что старый бедный рыбак дал ему разъяснение в ситуации, согласно которому: между раджей и Брахмой стоит целая ступень посредников-брахманов, а между дивья-рыбаком, который совершает свою садхану и дхарму сам, и Брахманом никакого различия нет. Поэтому в духовном плане бедная семья была выше раджи и могла позволить себе не соблюдать социальные нормы.

Другая история произошла в 1896 году на коронации русского императора Николая II⁹⁴, когда бурятский лама Лубсан Цыденов⁹⁵ не поклонился со всеми царю, ибо люди его духовного уровня не оказывают почестей мирским правителям.

Опираясь на трибхаву, в наши эсхатологические дни мы понимаем, что на первый план в человеке выходит не его формальная принадлежность к какому-либо сословию, но его внутренняя природа — пашу-тамас, вира-раджас или дивья-саттва.

⁹⁴ Николай II Романов (1868–1918) — последний император Российской империи.

⁹⁵ Лубсан Цыденов (1841–1922) — бурятский лама традиции гелуг тибетского буддизма.

Можно считать удачей, если в человеке совпадает его статус согласно варнашраме и статус по трибхаве. Но стоит признать это редкостью; пашу-бхава или пыль под ногами Брахмы преобладает.

Описанные выше структуры затрагивают и внешние, социальные проявления человеческой природы, и его внутренние врождённые или метафизически предопределённые свойства. Но давайте сделаем шаг дальше и посмотрим ещё глубже, уже в структуру самости самого человека.

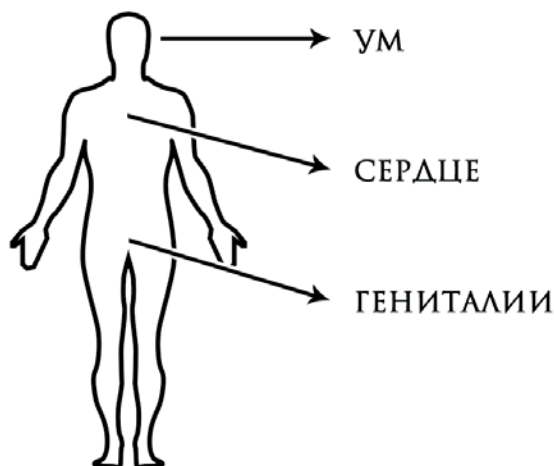
Проведём мысленный эксперимент и попробуем локализовать себя в своем теле: ощутим руки, ноги, корпус и т.д., задавая вопрос: «Где в теле нахожусь я сам?» В большинстве случаев человек локализует свое «я» в точке головы, как будто внутри неё находится некоторый «оператор». На лице сосредоточены важнейшие для нас органы чувств, и само лицо есть наша личность, маска. И в точке головы, в мозге, локализуется ум. Это ответ и точка зрения, которая существенно аффектирована научной картиной мира Просвещения, где сознание, когниция и «свет рации» были строго отождествлены с головой и конкретным органом. Это уровень физики и ограниченного только сухой рациональностью Логоса. В рамках современных когнитивных наук такое положение дел оспаривается в теории воплощённого сознания — *embodied mind/cognition*; хотя более корректный перевод должен подчёркивать, что речь идёт о *body*, теле, — «телесное сознание», охватывающее и внешние средовые условия, влияющие на мышление.

Но то, что мы считаем очевидным и объективным по умолчанию, есть не более, чем продукт интеллектуальной работы и парадигмы знания, которая сформировалась за последние 400–500 лет в рамках западноевропейской культуры.

Другие архаические, традиционные народы и культуры могут дать различные ответы на вопрос о локализации «я», самости, души или душ в человеческом теле. Или вовсе без привязки к оному, согласно шаманским представлениям о душах, что по-

кидают свои тела надолго. Поэтому далее мы обратимся к обобщённой схеме точек самости, которые встречаются в традиционных антропологиях, медицине и магии чаще всего.

ТОЧКИ САМОСТИ



Полюса самости в структуре человека

На противоположной стороне от полюса или точки ума, тоже в рамках классической европейской оппозиции, располагается генитальный полюс самости. Разуму противостоят страсти животного, телесного и сексуального характера, сродни христианским грехам чревоугодия и прелюбодеяния. В европейской культуре этот полюс полноценно тематизирован Зигмундом Фрейдом⁹⁶, который заложил культурологические и психоаналитические основания и направления в исследованиях сексуальности на десятилетия вперёд. Тем не менее фрейдизм своим по-

⁹⁶ Зигмунд Фрейд (1856–1939) — австрийский психолог и один из авторов психоанализа, «философ подозрения».

явлением целиком обязан культурно-историческому контексту, чьим законным дитём он является. Практика психоаналитической сессии, монолога или диалога клиента и аналитика занимает место утратившей доверие христианской церковной исповеди. Эволюционная теория Чарлза Дарвина⁹⁷ приводит к радикальной смене представлений о происхождении и природе человека, смещая её в радикальный нижний полюс физического и биологического. Также важную роль сыграла упадническая пуританская мораль, которая нашла своё продолжение и в викторианском моральном кодексе, который существенно и неестественно ограничивал телесность и сексуальность, уходящую корнями в глубокую дохристианскую архаику, что порождало известное лицемерие в общественных отношениях и сексуальных нравах. Справедливым будет указать и на то, что со второй половины XX века актуальность классического фрейдизма можно ставить под вопрос. Западноевропейские общества претерпели радикальные общественные изменения и сексуальные революции, т.е. та среда и тот субъект, на почве которых вырос и для которых был актуален фрейдизм, практически сошли с исторической сцены.

Ключевой подход Фрейда заключался в рационализации и частичной эмансипации того тёмного подвала бессознательного, давление которого аффектирует и в клинических случаях фатально искажает дневную психику человека. Иными словами, необходимо было провести свет разума в подвал тёмного бессознательного, выведя на свет желания и их структуры, чтобы понять их влияние и канализировать его, например, в сублимацию. В определённом смысле справедливо будет сказать, что речь идёт о *модернизации бессознательного* по тому образцу, согласно которому в предыдущие столетия произошла модернизация общественно-политической мысли в буржуазном ключе. В этом кроется и его принципиальное различие с собственным учени-

⁹⁷ Чарлз Дарвин (1809–1882) — английский натуралист, известнейший представитель эволюционной теории и автор труда «Происхождение видов».

ком Карлом Густавом Юнгом, который занял иную позицию относительно бессознательного и мира сновидений и сделал ставку на культурологический и мифо-символический анализ без жёсткого требования «модернизации».

Если ум человека полностью обрушивается в полюс гени-талей, то перед нами может предстать законченный пашу-бхава, человек низменных страстей, либертин-гедонист Нового времени. В крайних случаях он и вовсе может стать безумцем, клиническим сумасшедшим. Но если провести успешный психоанализ, то тайные и, возможно, первертные желания человека можно канализировать и дать ему возможность полноценно социализироваться в обществе и даже удовлетворять некоторые свои желания. Для чего необходимо пересмотреть уже морально-нравственные границы нормы в обществе.

И рационалисты-просветители, и фрейдизм/психоанализ игнорируют ключевую точку — полюс сердца человека, понимая его либо как литературный или религиозный символ и аллюзию (боли души и сердца редуцируются до психических состояний, которые можно купировать даже медикаментозно), либо сугубо как анатомический орган в теле, пусть и чрезвычайно важный, наравне с мозгом — вместилищем ума.

Но традиционные общества отводят сердцу ключевую роль в вопросах самости и души, считая его точкой центра по преимуществу. В мистицизме Азии, в сакрально-поэтических учениях индуизма, человек, который смог услышать голос Божества, называется *сахрадайя* — сосердечный слушатель. Высшая дружба, любовь и брак, а также единство Божества и человека тоже нередко описываются как жизнь с *одним сердцем* на двоих.

В Европе можно вспомнить миф о Дионисе, которого настигают и разрывают титаны. Но его сердце, его Божественную самость успевает спасти Афина, и он остаётся живым. Сущность Божества — в его сердце, соответственно, сущность и точка самости человека, вокруг которой всё сконцентрировано, — это точка сердца.

СЕРДЦЕ



Точка самости-сердца

Когда мы берём точку сердца как первичную и гармонически связывающую всё человеческое бытие, то можно увидеть расхождение его света и жара по двум осям. Свет *только отражается* в уме, в виде интеллекта, познания, и рефлексий. Утверждение о самопорождающем свету рации есть оторванность Логоса от мифоса и дисгармоничный перекося в структуре человека.

Аналогично жар сердца отражается в области живота и гениталий, порождая страсть, желание обладания и тепло тела как таковое. Без сердца отношения ума и гениталий входят в известную оппозицию и вновь приводят к патологическим перекосям в сторону сознания пашу-бхавы.

Сердце есть точка гармонии, вхождения судьбы, дхармы (вселенского закона должного) и Божественного в человека. Страсти подчиняются не уму, но сердцу, как и сердце есть источник поэтического умирения дерзновенного ума. Условно

точку сердца мы можем соотнести с мифосом, а ещё более корректно — с гармонией двух начал и их взаимно уважительной герменевтикой. Но сегодня точка сердца профанирована и в общепринятом современном и постсовременном дискурсе в подлинном виде отсутствует.

Обратимся к одному вполне конкретному примеру из германо-скандинавской мифологии, чтобы наглядно увидеть, насколько сложной и многогранной может быть структура чело- века в традиции на всех уровнях.

В Прорицании Вёльвы из Старшей Эдды миф изложен в следующих стихах:

17.

И трое пришло
из этого рода
асов благих
и могучих к морю,
бессильных увидели
на берегу
Аска и Эмблу,
судьбы не имевших.

18.

Они не дышали,
в них не было духа,
румянца на лицах,
тепла и голоса;
дал Один дыханье,
а Хёнир — дух,
а Лодур — тепло
и лицам румянцев.

17.

Unz þrír kvámu
ór því liði
öflgir ok ástkir
æsir at húsi,
fundu á landi
lítt megandi
Ask ok Emblu
örlöglausa.

18.

Önd þau né áttu,
óð þau né höfðu,
lá né læti
né litu góða;
önd gaf Óðinn,
óð gaf Hænir,
lá gaf Lóðurr
ok litu góða.

В Младшей Эдде этот фрагмент описан в прозе:

«Þá mælti Hárr: «Þá er þeir gengu með sævarströndu Borssynir, fundu þeir tré tvau ok tóku upp trén ok sköpuðu af menn. Gaf inn fyrsti önd ok líf, annarr vit ok hræring, þriðji ásjónu, mál ok heyrn ok sjón, gáfu þeim klæði ok nöfn. Hét karlmaðrinn Askr, en konan Embla, ok ólst þaðan af mannkindin, sú er byggðin var gefinn undir Miðgarði.

И отвечает Высокий: «Шли сыновья Бора берегом моря и увидели два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им жизнь и душу, второй — ум и чувства, третий — облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них-то пошёл род людской, поселённый богами в стенах Мидгарда».

В Старшей Эдде творцами выступает триада Божеств Один-Хёнир-Лодур, а в Младшей это триада Один-Вилли-Ве. Они завершают творение человекоподобных брёвен, найденных на берегу, одаривая их качествами, которым они покровительствуют.

Один	Дыхание, жизнь
Хёнир (Вили)	Вдохновение, ум
Лодур (Ве)	Форма, речь, слух, зрение

Мы видим, что дары отражают разные срезы: от телесности и разума до самой жизни — биения сердца и дыхания. Аналогичный возвышенный статус именно дыхания и жара сердца мы можем найти, например, в индуистском тексте Шатапатха-брахманы.

Саму триаду асов часто интерпретируют как братьев (Коллин Клири) или три ипостаси одного Одина-Всеотца. Занятно, что имя третьего аса Ве дословно означает «священное». Коллин Клири напрямую связывает дары с именами дарителей, утверждая, что речь идёт о священных проявлениях формы и способностях говорить, слышать и видеть священное в мире.

Помимо такой сложной структуры самого человека, у него есть ещё условно внешние дополнения и спутники. Например, *ørlog* — личная судьба и должный этос поведения. К сущности человека также относится *skyggja* — тень, самое субматериальное, низшее проявление.

Hamingja — личная и родовая слава, добытая в доблестных битвах и достойной жизни. Хамингья может переходить после смерти потомкам, её можно умножать, но и потерять её легко. Также человека сопровождает *fylgja* (фюльгья), или *fylgjukona*, — родовой дух-спутник в виде животного или девы.

И после смерти эти и другие составные части человека, его тела и души, продолжают свои «путешествия» по различным путям. Тело утрачивает данную асами форму, румянец и красоту. После исхода души в один из множества загробных миров тело всё ещё отбрасывает тень. Родовые духи переходят в роду или к более достойным людям. Сама душа может вернуться, переродившись в роду.

И по завету Высокого: *«Смерти не знает вечная слава деяний достойных».*

2020–2024 годы



III
ТРАНСГРЕССИВНОЕ
САКРАЛЬНОЕ





ПРАВОО И ЛЕВОЕ | ХАОС И КОСМОС

Третий и самый большой раздел нашего пособия можно рассматривать как логическое продолжение, углубление и усложнение предыдущих циклов. К некоторым уже рассмотренным темам и структурам мы будем возвращаться вновь, чтобы посмотреть на них под другим углом, расставить иные акценты либо существенно и более детально рассмотреть те моменты, которые ранее мы только упоминали или к которым только приближались вплотную.

Как мы писали в самом начале, в основе этого раздела лежит отдельный лекционный курс, посвящённый детальному разбирательству с феноменом «пути левой руки» в традиционных духовных учениях, от древности до современности. Само это понятие — *путь левой руки* — является очень широким термином-зонтиком, под которым размещаются очень разнообразные, подчас конфликтующие и противоречащие друг другу учения, школы и течения мысли: от аутентичных индийских школ вамачары до сугубо современных, поверхностных и, по большей части, эстетических направлений в западном эзотеризме. Соответственно, различаются их цели и методы: от устремлённости к раскрытию своей Божественной природы, полной духовной реализации в рамках адвайты до сугубо прикладных магических целей и публичного эзотерического китча в стилистике готики, блэк-метал и поп-сатанизма*. На этом уровне в качестве минимальной общей нити можно выделить разве что тенденцию к неконформизму в разных проявлениях.

В нашем исследовании и повествовании нас в первую очередь интересует высокая метафизика в тесной связи с теологией, философией и культурологией. Поэтому мы сознательно исключаем из рассмотрения почти весь корпус «левой руки» западного герметизма (окультизма-эзотеризма) как глубоко вторичный относительно аутентичных традиций, а также превратившийся к нашему дню в откровенный симулякр на стыке фэнтезийной литературы, буффонады и массового шоу-бизнеса (Антон ЛаВей*⁹⁷ и Алистер Кроули*⁹⁸, их широкое наследие и эпигоны).

В отдельных случаях мы будем обращаться к современному язычеству для иллюстрации того, как некоторые идеи вызревали, развивались или, наоборот, заявив о себе, так и не получили должного внимания. Но в целом этот подход мы постарались минимизировать, оставив только необходимое.

В сумме наш подход следует считать философско-теологической и культурологической парадигмой трансгрессивного и недурального сакрального, где связь с расхожим ярлыком «пути левой руки» следует считать ситуативной и вторичной.

Тем не менее мы сохраним эту дихотомию «правого и левого» как лейтмотив и удобный *методологический приём* изложения, основанный на сравнении, контрасте и асимметриях, на протяжении всего курса. Первые три главы будут посвящены именно методологическому изложению основных понятий, логики, языка и структуры: о чём именно идёт речь и каковы высшие цели, которые декларируют так называемые «трансгрессивные учения». Как они предлагают решать самую важную проблему доступа к сакральному и Божествам в условиях сложнейшей эпохи богооставленности.

Некоторые темы будут проиллюстрированы и разобраны только на примерах одной культуры, но их логика будет справед-

⁹⁷ Антон Шандор ЛаВей (1930–1997) — американский оккультист, основатель «Церкви Сатаны»*.

⁹⁸ Алистер Кроули (1875–1947) — английский писатель, оккультист, основатель нескольких эзотерических организаций и учений New Age.

лива и для других. Так, метафизику маски мы снова затронем на примере греков и Диониса, но сказанное будет справедливо и для германцев с их Одином, носящим маски, и для славяно-русских практик окрутного ряжения. Читателю следует это учитывать.

И начать следует с самого основного — разбирательства с понятиями «правое» и «левое» в человеческих культурах. Здесь мы сразу столкнёмся с локализацией самого феномена деления и человеческого тела, и пространства по этим двум ключевым категориям.

Существуют народы, культуры и языки, которые не знают деления на право и лево: буквально в их культурной, психологической, ментальной и пространственной действительности не существует понятий «справа» и «слева». Не существует и слов для обозначения ориентации справа или слева. Соответственно, они не могут построить фразу для описания положения предмета в пространстве «стул стоит слева от стола» или «обойди хижину справа». Для описания пространственных ориентаций они используют *совершенно другие* узловые точки и язык, которые существенно отличаются от наших по своей логике.

Некоторые народы используют абсолютные ориентиры, такие как доминирующая высота или культовая, значимая река. Если народы живут у реки, у них вся система даже мелких ориентаций в малых пространствах, т.е. в комнате или в хижине, строится от абсолютной точки отсчёта, которая является природной доминантой. Они говорят «это ближе к реке»; допустим, «ваза стоит ближе к реке, чем стул». При этом река может находиться в сотне метров или даже километров от этого дома, но понимание ориентира и «навигации», точки отсчёта пространства, вшито в культуру и впитывается с молоком матери. Такой человек всегда рефлексировал и соотносил себя и своё местоположение с этим абсолютным ориентиром. В случае отсчёта от субъекта могут использоваться описания вида «восточнее» или «западнее», что для нас является более понятным и близким аналогом горизонтального различия «правее» или «левее». Ана-

логично с ориентацией по дистанции «ближе ко мне» или «дальше, чем постель». При этом таким, зачастую экзотическим и архаическим народам практически невозможно объяснить саму идею «правого» и «левого», которая нам кажется нативной и элементарно понятной, потому что составляет основу нашей собственной культуры. Их системы координат и ориентаций в принципе могут быть не привязаны к телу и его частям. Множество примеров на этот счёт приводит философ Сергей Бородай в труде «Язык и познание. Введение в пострелятивизм», опираясь на развитие идей о влиянии языка и его категорий на мышление в духе закономерности Сепира–Уорфа.

Поэтому первый вывод, который мы можем сделать, — это локальная культурная ограниченность самого деления теорий сакрального на «правые» и «левые». То, что в рамках широко понятной исторически и географически западной культуры мы можем описать на контрасте и противопоставлении — как разные подходы или взгляды на одно и то же, в других уголках света может быть понято как единое целое или не иметь разграничения и соответствующих моральных оценок, которые присущи нашей культуре.

А вот в культурах народов, которые относятся к индоевропейской семье [но и не только], различие правого и левого порождает целые устойчивые семантические комплексы. Для их понимания необходимо в первую очередь обратиться к языку.

Правое	Левое
Правое (сторона)	Левое (сторона)
Правильное (истина)	Кривое — слав. кривда, не-правда.
Прямое (направление)	Лат. <i>sinestra</i> — левый, ср. <i>sinister</i> — ужасный, злой, неудачливый, предвещающий беду.
Право (юриспруденция)	

Англ. right и нем. recht — правительный, верный, истинный, справа.

Англ. left — левый, абсурдный, слабый (ср. оставленный; отброшенный от основного)

Как мы видим, такое деление связано не только и не столько с ориентацией в пространстве, но маркирует целые культурные коды, связанные с моралью, понятием истины, буквальным юридическим правом и сферой политического.

Попадая в соответствующий контекст, вещи могут менять свои семантические окраски или приобретать дополнительные значения. Если какой-то конкретный предмет мы перемещаем из правого поля в левое, или наоборот, то вещь, сущностно оставаясь сама собой, приобретет другое, смещенное или полностью противоположное толкование. В ритуальной практике порой это буквально связано с правилами и запретами держать какие-то предметы, например, чашу или нож, в левой руке.

К правому полюсу у нас классически относится комплекс, связанный со светлыми представлениями об истинности-как-правильности: сделано по правилам (метод, инструкция), сделано правильно (справедливо, морально обоснованно, отражает идею блага или сакральный закон), отражено верно (воплощенная вещь максимально корректно выражает свою идею).

Также правое — это прямое; это значение в русском языке связано через славянское слово *кривда* — ложь, не-правда, т.е. кривизна, а значит, правда — прямота. Откуда устойчивое выражение «говори прямо» в значении «говори правду». С этим так же связано и юридическое измерение понятия *право*. Также известно слово *десница* — правая рука, в том числе с оттенком политической правоты или уполномоченного лица: одесную от царя, правая рука правителя.

Английское слово *right* и немецкое *recht* так же охватывают и отражают весь названный комплекс понятий, добавляя к ним соответствующие культурные речевые обороты, дополнения и применения.

Как уже было сказано, значения слева зачастую зеркально противоположны семантике справа. Славянское поэтическое *кривда*, ложь, также имеет синонимы *левица* и *шуя*. Последнее происходит от пары «одесную и ошую», которая употреблялась только относительно говорящего или субъекта действия, например, «смотрел ошую от себя».

В латинском и современном итальянском слово *sinestra* родственно слову *sinister* — ужасный, злой, неудачный. И образует общий градиент значений «левое — ужасное, плохое». Что снова коррелирует со связкой *destra* — правое, правильное.

Английское слово *left* имеет в том числе значения «абсурдный» и «слабый», а также употребляется как «оставленный и отброшенный от основного». Например, фраза *left behind* — «оставить позади» буквально или фигурально, «отправить в прошлое», «преодолеть», «вычеркнуть из жизни» (от глагола *leave* — «покидать, бросать, оставлять»).

На основе вышесказанного можно посмотреть шире и обрисовать более масштабные семантические поля, связанные с левым и правым в мифологии и ритуальной культуре.

Правое	Левое
Светлое	Тёмное
Чистое	Ужасное, нечистое
Законное	Сокрытое, отодвинутое
Утверждающее себя вовне	Забирающее обратно
Солярное, диурническое	Лунарное, ноктурническое
Ураническое	Ночное небо или хтоническое
Гипермаскулинное /	Маскулинное, андрогинное
подчинённая женственность	либо женственное
Аполлоническое	Дионисийское
Активно функциональное,	и/или титаническое
исправное, нужное	Менее функциональное,
	отброшенное

Последняя асимметрия напрямую вытекает из бытового и ритуального использования левой руки, которая является менее функциональной. Большинство людей от природы правши, а левшей часто заставляют переучиваться на использование правой рукой. В традиционных культурах левши и амбидекстеры рассматривались как люди, связанные с миром духов, с магией, а позднее — с «чёрной магией» или как колдуны. Это связано с представлением, что в загробном мире или мирах духов всё устроено «с ног на голову» — строго противоположным образом, чем в мире людей. Поэтому исполнение бытовых практик другой рукой помещало человека на границу между мирами, нарушало *здешний порядок* и вызывало подозрения и страхи. Впрочем, в культурах, где шаман и знахарь имеют строго позитивное значение и место в обществе, активная левая рука могла быть благоприятным знаком избранничества или большей ловкости в магических делах.

Наконец, левой руке, поскольку она была соотнесена с нечистым, предписывался ряд действий, которые нельзя было совершать правой. Жрец или священник определённые возвышенные действия совершал правой рукой, в ней он держал жезл, чашу, скипетр, совершал жертву, делал подношение, освящал и т.д. В княжеском или воинском аспекте правая рука — длань указующая, рука завоёвывающая и берущая.левой же руке отдавали функции, которые были связаны с сакральной либо с физической нечистотой — мочеиспусканием, дефекацией, мытьём, контактами с нечистыми людьми, предметами или субстанциями. В том числе чтобы сохранять мистическую чистоту правой руки. И соответственно, левой рукой старались не прикасаться к сакральным предметам. Также левая рука принимала более активное участие в ритуалах погребения и отправления жертв в иной мир вместе с умершим. Об этих практиках живо повествует антрополог Роберт Герц в книге «Смерть и правая рука».

Как это разделение отражается на теориях священного? Сакральное было тем законом и силой, что скрепляли мифоцен-

трические и архаические общества. Как говорил Мирча Элиаде, человек по своей структуре есть *человек религиозный*, т.е. обладающий возможностью быть открытым к сакральному.

Предшествующие разделы излагали теорию сакрального, которую мы условно можем окрестить «взглядом справа».

САКРАЛЬНОЕ



Условный «правый» подход к сакральному

В этой классической структуре сфера сакрального соотносится с правой рукой и её семантикой, а за левой рукой остается всё, что стоит вне освящённого, вне храма и святости. То, что ещё только предстоит облагородить.

Такая дуалистическая теория сакрального является одной из самых распространённых и тщательно описана у того же Мирча Элиаде. Имплицитно она разделяется, вероятно, подавляющим большинством последователей современных языческих реконструкций и последователями авраамических религий, где это деление тоже выражено очень наглядно.

Другой подход, который мы условно соотнесём с левым полюсом, — это амбивалентная или недualьная теория сакрального. Считается, что она является наиболее архаической и первичной, но единогласного мнения на этот счёт среди исследователей нет.

САКРАЛЬНОЕ



АМБИВАЛЕНТНОЕ СВЯЩЕННОЕ
НЕРЕДКО В ОДНОМ ЯВЛЕНИИ

Условный «левый» подход к сакральному

Священное здесь предстаёт как целое, которое может выражаться в сериях амбивалентностей или пар, нередко переплетаясь в одном явлении. Вспомним, что Рудольф Отто описывал опыт сакрального и нуминозного как одновременное переживание *восторга* и *ужаса*. В такой структуре всё является сакральным, но внутри сакрального есть деление на сферу негативно-го — это священные запреты, табу, насилие в ходе жертвоприношений или разрушения имущества, благоговейный трепет перед ночью и тьмой Божественного, сакрально-ритуальное обramление умирания, смерти, избавления от тела и загробного

пути и т.д. Два полюса можно описать как *благодать* и *скверна*; они эквивалентны, равны друг другу по насыщенности и силе воздействия на человека и общество.

Например, та же система табу — сакрального запрета и исключения — становится частью архаического права. Структура табу происходит именно от святости, а не от того, что именно попадает под запрет. Скорее именно то, что попадает под табу, приобретает от этого ещё больший благостный или скверный вес и важность.

Иногда некоторые святые вещи табуированы не потому, что они скверны (например, связаны с насилием или нечистыми субстанциями), а потому, что они настолько святы, что про них даже нельзя говорить или ходить в заповедные места. То есть это светлая святость, но она светлая через структуру дистанции от неё, через её исключение. И в случае нарушения особо строгих табу снятие скверны и нечистоты достигается путём кровавого очищения.

Легко заметить, что первый подход — эксклюзивен, т.е. в его основе лежит дуальное деление и исключение ряда вещей из сферы сакрального вообще. Второй же подход инклюзивен, или недуален, он включает в себя не только тотальность сакрального в позитивном и негативном аспектах. Более того, амбивалентный подход признаёт возможность и право дуалистического сакрального на свою собственную правду. В то время как первый подход не обладает такой гибкостью в отношении амбивалентного.

Иными словами, условная структура «правого сакрального» руководствуется логикой «или-или», а условно «левое сакральное» выражает логику «и то, и то» [«каждому своё»]. Несмотря на простоту этой фабулы, её фактическое усвоение нередко является камнем преткновения.

Тема и путь трансгрессивного сакрального, которое преодолевает дуализм *sacrum vs. profanum* в сторону недуальности, вновь обретает актуальность с наступлением эпохи конца или ночи года, эсхатологической зимы.

Другие образы нам дарит субтильное и благородное царство цветов. Среди приальпийских баварских и австрийских юношей считалось подвигом и доблестью преподнести девушке в дар труднодоступный высокогорный цветок эдельвейс, чьё имя дословно означает *благородный белый*. Для этого нужно было совершить рискованный бросок в стихию скал, связанный с преодолением духа и воли. Тем более, что в ранние времена это делалось практически без какого-либо снаряжения. Таким образом, эдельвейс есть символ высокой любви, чистоты, доблести и благородства, которые расцветают через усилия воли и преодоление трудностей в культуре южных немцев.

Но есть и те цветы, которые созревают и раскрываются только в условиях осени и ночи, их цвет соотнесён с концом и сокрытием. Таков полевой цветок *Silene noctiflora* — *ночной цветок Силена*, распространённый в Скандинавии и некоторых горных и холодных регионах Евразии. Σειληνός (Силен) — сын Пана и нимфы, спутник и наставник Диониса, научивший его искусству виноделия. Этот белый цветок, который раскрывается только ночью, ещё называют *Melandrium noctiflorum* — *ночная дрёма*.

Silene noctiflora есть образ и метафора самой природы трансгрессивного сакрального, которое становится необходимым строго в соответствующие времена и в нужных метафизических условиях старения, заката солнца и конца.

Вспомним наше разбирательство с вопросом времени и Колеса года из предшествующего раздела. Согласно нему, мы сейчас пребываем в эсхатологические времена Великой зимы в скандинавском мифе или в пространстве Кали-юги согласно индуистской доктрине циклов. Мы обнаруживаем себя в окружении символов и знаков (в семантическом поле), которые относятся к полюсу негативного или «левого» сакрального: ночь, тьма, холод и зима, умирание мира, умаление света солнца и благодати, утрата святости и закона, тема смерти или бегства Божеств и самого мира и т.д., а значит, сама эпоха, сама метафи-

зика диктует нам акценты и язык, на котором стоит *говорить и вопрошать о священном*.

В индуизме негативные свойства Кали-юги объясняются, в числе прочего, через главенство фундаментальной гуны тамас — невежества, инерции, тяжести, помрачения, слепоты, твёрдости, бездуховности. Эти и подобные качества лидируют и задают всю тональность эпохи. И через эти свойства объясняется и качества **मया**, Майи, — покрывала иллюзии, которое является основой или природой явленного мироздания. Концепт Майи весьма сложен и многогранен в индуизме, и его толкования варьируются от чистой иллюзии и лжи до особой игровой формы открытия истины-в-её-сокрытии. Первое и наиболее расхожее толкование говорит нам о том, что не стоит воспринимать окружающую действительность абсолютно всерьёз, даже если она кажется максимально объективной и непоколебимой. Незнание того, чем является Майя и какова её истинная природа и роль в игре Божества, называется **अविद्या**, авидьей, — неведением или верой в ложные представления ума о том, что есть.

Авидья порождает веру в Майю: когда мы принимаем за истину то, что нам только кажется перед нашим зрением, другими органами чувств или выводами нашего рассудка. И это напрямую подобно галлюцинации. Латинское слово *alucinatio* означает «заблуждаться, сбиться с пути, блуждать без ориентира». Когда человек галлюцинирует, он сбивается с мифопоэтической тропы ума, отвлекаясь на ложные тропы размышлений, порождённые делирием алкогольной или наркотической интоксикации.

Само греческое слово **Νάρκη**, наркэ, означает «сон» и «оцепенение». Значения близкие к галлюцинациям и Майе, когда мы переживаем что-то внутри дурного сна, будучи уверенными в абсолютной реальности нашего видения. Пока мы не проснёмся или, что корректнее, пока мы не *сменим один сон на другой*. Внутри сна нет никаких вещей, пространства, объёма, времени,

чувств и т.д., но есть их представление и переживание, всегда убедительное и порой даже осознанное.

Есть известный пример из индийской философии, когда мудрец в сумерках комнаты видит ползущую по полу змею. Но, приглядевшись, он понимает, что это всего лишь брошенная на пол верёвка, а змея ему почудилась. И точно так же весь мир, вся природа и все явления тождественны этой змее, которая нам кажется, а истинная Божественная природа мира остается точно так же расположенной прямо перед нашим взором, как верёвка на полу. Нужно лишь только приглядеться и развеять иллюзию. И то, что мы воспринимаем как реальность материальных предметов, причинно-следственных связей и т.д., — на самом деле сродни наркозу, сну, галлюцинации или иллюзии. Отсюда можно сделать и неожиданный вывод о том, что действительная эффективность какой-либо практической магии порождается именно авидьей и работает только на укрепление оков иллюзии. И именно из постепенного развития и усложнения ритуальной и практической магии в рамках европейской культуры появляются и вырастают уже полностью современная, материалистическая и атеистическая экспериментальная наука и научная картина мира. Этому вопросу, в частности, посвящены книги «Джордано Бруно и герметическая традиция» и «Розенкрейцерское Просвещение» Фрэнсис Йейтс⁹⁹. Всё это различные комбинации проявления гуны тамас, которые приводят к фундаментальным сдвигам во всех сферах: космологии, онтологии, антропологии, физики, гносеологии и т.д. Можно справедливо сказать, что главенство тамаса-авидьи-наркоса-Майи приводит к насильственному смещению и жесткой привязке к полюсам физического низа и профанного, говоря языком предыдущего раздела.

Но, с другой стороны, смена эпох — со всем присущим негативом и распадом — и есть проявление Вселенского закона и свершение должного. Такова судьба — ничто не вечно в под-

⁹⁹ Фрэнсис Амелия Йейтс (1899–1981) — британская исследовательница культуры, историк и философ.

лунном мире, и в макрокосмосе светила зажигаются и гаснут. Сам Брахма творит мир, выдыхая священный слог, но он же и разрушает его, делая обратный вдох внутрь себя.

Всё движется к своей смерти, солнце движется к закату за горизонт, год — к зиме, человек — к старости, космос, соответственно, тоже движется к своему умиранию. Несмотря на огромные эпохи на миллиарды лет, всё это заканчивается. Такова эсхатологическая цель, конечное слово и знание — куда и зачем всё это было. Мифопоэтическое бытие-в-мире есть полная антитеза всем идеям прогресса. Наоборот, Традиция постулирует, что всё идёт к худшему, к регрессу и распаду.

Здесь нам и поможет образ *Silene noctiflora* — когда одни цветы закрываются, отцветают и увядают, другие — набираются сил, чтобы наконец расцвести ранее невиданным украшением прохладной ночи.

Считается, что трансгрессивное или «левое» сакральное открывает для Традиции пути и возможности, которых ранее не было или для которых не было подходящих условий. В этом проявляется позитивный аспект эсхатологической эпохи: в это время появляется возможность более быстрой духовной реализации. Но при этом эти пути также считаются более сложными и рискованными, потому что они нехожены и трудности на этих дорогах неизвестны. Также считается, что это часто «пути без учителей». Потому что исторически существует очень мало традиций и духовных школ, которые рано или вовремя осознали направление эсхатологического движения и упадка. И перестроили — обнаружили *другой миф* и указующий путь цветок — свои метафизику, теологию и практику, согласовав их с изменившейся *тональностью бытия*. В историческом обзоре, в разных традициях мы можем найти многие элементы, структуры, мифы и образы, которые строго предшествуют или соответствуют пути трансгрессии, но до срока они не были оформлены, сведены в единый корпус текстов или ясно проговорены как таковые, как иной путь.

В итоге для нас всё сводится к ситуации Одиссея, который был вынужден филигранно пройти между двумя морскими чудовищами Сциллой и Харибдой. Первое — это мир Модерна и Постмодерна, галопирующая современность во всех сферах и аспектах человеческой культуры и жизни. Как мы уже неоднократно постулировали и разбирали на примерах, она несовместима с классическим традиционализмом и мифопоэтическим, сакроцентрическим бытием-в-мире. Второе — субстанция более сложная, так как к ней относятся отжившие своё формы традиции, те формы, которые заканчиваются на наших глазах, и, что наиболее проблемно, те формы, которые различные идеологические силы пытаются законсервировать или реставрировать *вопреки* их судьбе и ходу времени. Здесь мы рискуем впасть в авидию и соблазн симулякров и пародий, а также сомнительных проектов синтеза традиционной картины мира и ценностей с достижениями науки и техники в духе археофутуризма Гийома Фая¹⁰⁰. Зачастую идеи консервации и реставрации связаны с политической реакцией и идеями о реформах или революции в традиционалистском ключе. Этой темы мы коснёмся в самом конце данного раздела.

Путь трансгрессивного сакрального не делает ставку ни на один, ни на другой полюс, определяя их оба как угрозу заблуждения и отпадения от пути достижения высшей цели.

Теперь мы можем дать первое предварительное определение трансгрессивного сакрального: это специфическая реакция и поиск пути к сакральному, к подлинности и самости, духовной реализации и самопознанию, которые обусловлены радикальным изменением времени и космоса в негативную сторону, когда старые правила и предписания Традиции утрачивают блеск и мощь своих сил.

Если мы определяем предшествующую историю европейской культуры и метафизики как цветок, чей сезон цвета про-

¹⁰⁰ Гийом Фай (1949–2019) — французский право-консервативный интеллект-уал.

шёл, и он фактически увял на наших глазах, то тогда нам в первую очередь следует обратиться к той условной «почве», в темноте которой мы чаем обнаружить семя или корни того цвета, которому предстоит раскрыться в наши непростые времена. Поэтому мы радикально вернёмся в самое начало нашего пути, чтобы посмотреть на него под другим углом.

Мы уже сталкивались с интересующей нас темой и инстанциями, когда подробно рассматривали космогонические представления разных традиций. Для определения мира мы используем греческое понятие *κόσμος* — космос, гармония, порядок. Космос — это совокупность всего, что есть вообще, всех миров (людей, умерших, Божеств и духов), вещей и иерархий. Очевидно, структура космоса отражает либо опирается на структуры, которые мы относим к «правому» полюсу. Он ограничен, упорядочен Божествами, подчиняется вселенскому закону и судьбе, порядку гармонии.

Но от чего именно космос отграничивает себя, чему он сам себя противопоставляет как другое, отдельное?

Космос рождается — и мы помним, что в мифологии это зачастую очень запутанный, нелинейный и внелогический процесс, — из открытого пространства *χάος*, *хаоса*. Это древнегреческое слово буквально означает «быть раскрытым, распаханым». Аналогично: старонорвежское слово *gar* — «пустое пространство» и славянское слово *зев* — «пустота, открытость, дыра», ср. *зевать*. И близко другому древнегреческому слову *ἀλήθεια*, *алетейя*, — несокрытость, просвет; например, просвет неба между крон деревьев в плотном лесу.

Хаос, зев, гап — иными словами, распаханность, открытость, просвет — есть изначальная вневременная и внепространственная инстанция или «исток» бытия.

После того как мир появляется и Божества наводят в нём порядок путём расчленения гигантских первосуществ или иных войн и жертвоприношений в центре внимания древних поэтов, скальдов и жрецов оказываются сугубо *внутрикосмические* со-

бытия, мифы и истории. Всё внимание традиционного наследия и культуры в целом обращено на внутримирное существование и дела в яви. Инстанция и проблема хаоса проскальзывает быстро в самом начале и выпадает из дальнейшего фокуса внимания; и именно на него, к нему мы и должны теперь вернуться, когда внутрикосмическое содержание практически исчерпало себя.

АСИММЕТРИЯ

КОСМОС	ХАОС
ПОРЯДОК	“БЕСПОРЯДОК”
САКРАЛЬНОЕ	ПРОФАННОЕ
СВЕТЛОЕ	ТЁМНОЕ
ПРАВОЕ	ЛЕВОЕ
“ИСТИННОЕ”	“ЛОЖНОЕ”

+

—

Космос и хаос в сравнении

Попробуем дать серию сравнительных описаний хаоса, отталкиваясь от нормативных структур космоса. Первое, что нам бросается в глаза, — различие в моральной оценке «положительное vs. отрицательное» в характеристиках хаоса и космоса, а также значительная доля условности (кавычек) в этих описаниях. Такая асимметрия возникает потому, что сам язык описания и используемые образы обращены изнутри космоса на его великое внешнее. Поэтому и наш язык обусловлен, мы как бы принуждаем его говорить о том, что не поддаётся прямому схватыванию и определению в языке. Но мы можем внести необходимые коррективы, дабы уточнить эти термины и освободить их

от поздних или ошибочных коннотаций и смыслов, которые определённо уводят нас от искомой сути.

Беспорядок как антитеза космическому порядку взят в кавычки именно потому, что идея и структура порядка закрепляется как эксклюзивная прерогатива космоса — это его буквальное значение и сущность. Поэтому, следуя правилу логического отрицания, хаос наделяется характеристикой беспорядка *с точки зрения самого космоса*. Отсюда берёт свой далёкий корень позднее представление о хаосе как об анархии, бардаке, разрушении, неупорядоченности. Но это логическая ошибка и искажение. Хаос как таковой находится вне категорий порядка или беспорядка, он предшествует самому возникновению идеи порядка как космогонии. Поэтому анархия и разруха внутри космоса не имеет описательной силы и значения для характеристики хаоса как примордиальной инстанции.

Здесь мы снова сталкиваемся с радикальной эксклюзивностью космоса: он стремится полагать себя и только себя как существующее, самодостаточное, единственное и важное; остальное просто исключается и элиминируется из бытия или мышления, внимания.

Известные высказывания Парменида¹⁰¹ «бытие есть, небытия нет» и Эмпедокла¹⁰² «из ничего ничто не возникает» сполна отражают внутрикосмическую логику и были произнесены ещё на заре европейского мышления и философии в Древней Греции.

Космос не допускает чего-то вне себя. И когда мы находимся внутри космических рамок [здесь мы лишь лаконично заметим, что каждый народ со своей мифологией, теологией и культурой представляет завершённый космос, т.е. фактически мифологических космосов всё же *много*], эти утверждения и формулы, безусловно, истинны. Для представления можно привлечь

¹⁰¹ Парменид (540–470 до н.э.) — один из наиболее известных философов-пресократиков Элейской школы, учитель Зенона Элейского.

¹⁰² Эмпедокл (490–430 до н.э.) — древнегреческий философ, врач и жрец.

образ острова, который покоится в окружении безграничного океана. Этот образ известен в славянской мифологии как остров Буян посреди Окиян-моря — крепкий, статичный остров-мир посреди волнующихся и постоянно «хаотично» меняющихся волн и течений.

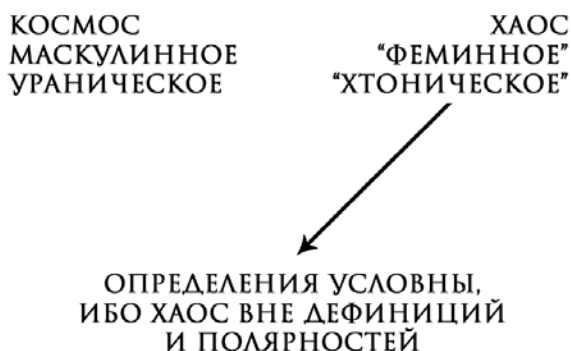
В противоположность космосу хаос тотально инклюзивен — он включает в себя абсолютно всё: и бытие, и небытие. И беспорядок, и порядок как одну из возможностей проявления и организации сущего наравне с другими. Хаос *включает в себя даже то, что им не является* и всячески пытается его отрицать или упорядочить. И делает это безоценочно; более того, даже употребление субъектных глаголов вида «делает» тут уже неуместно. Мы видим, что хаос как открытый простор лучше всего описывается апофатически, через негативные категории. Если космос борется с ним, то хаос вообще ни с чем не борется, а только даёт любому сущему входить в простор бытия и быть таким, каким это сущее является.

Можно описать ситуацию и так: океан вмещает в себя кувшин воды, и даже сам этот кувшин как изделие из керамики океан тоже вместит в себя. Но вот кувшин не способен вместить в себя океан воды. Более того, кувшин не способен вместить в себя ни капли сверх своей собственной меры. Можно поставить справедливый вопрос об отражении всего океана в капле воды и в той воде, что черпается кувшином (стенками-порядком) из океана. Для размышления над этими вопросами нам не поможет линейное, рациональное и логическое мышление; требуется мышление мифопоэтическое, наполненное метафорами и тропами.

И возражая внутрикосмическому принципу, мы утверждаем, что дело обстоит обратным образом: *не просто из ничто, но только благодаря ничто всё и может возникнуть и быть именно таким, каким оно хочет и может быть*. Именно хаос даёт место для другого и других. Об этом, в числе прочего, повествуют высшая апофатическая теология и негативная онтология.

О лаконичном влиянии идеи хаоса на древних мыслителей и становление философии пишет Вернер Йегер¹⁰³ в книге «Теология ранних греческих философов».

АСИММЕТРИЯ



Вторая серия асимметрий

Продолжим серии асимметрий в описании хаоса и космоса. Ещё одно классическое сопоставление утверждает, что космос есть квинтэссенция маскулинного, уранического или аполлонического начала, говоря языком Фридриха Ницше.

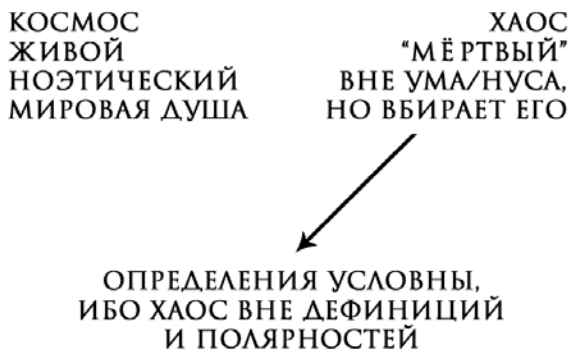
Следуя той же логике переворачивания, космос стремится маркировать и навязать хаосу феминные и хтонические характеристики. Космос пытается мыслить хаос феминным не потому, что хаос действительно таков (он вновь пребывает вообще вне каких-либо описательных характеристик такого свойства), но

¹⁰³ Вернер Йегер (1888 – 1961) — немецкий классический филолог и историк, оказал влияние на некоторые идеи Мартина Хайдеггера.

потому, что космос рассуждает «если он другой, не такой, как я, — значит, он полностью мне противоположен». Тем самым конструируется образ другого, который имеет к действительности очень косвенное отношение. Снова мы обнаруживаем себя в ситуации, когда нам нужно пройти между Сциллой действительно хтонического, женского и титанического полюса *внутри космоса*, и Харибдой ложных представлений космоса о хаосе.

Но космос может быть устроен и по-дионисийски, как условно по-дионисийски «устроен» и хаос. Более наглядно мы это можем видеть на серии асимметрий, связанных с умом.

АСИММЕТРИЯ



Третья серия асимметрий

Космос справедливо отождествляется с развёртыванием Ума, неоплатонического Нуса или сознания Брахманы/Шивы в адвайта-монизме. Мир есть развёртывание, эманация или манифестация Божественного имажинера. Логика подсказывает, что

антитезой уму будет глупость, слабоумие, шизофрения. Но эти явления суть распад и эсхатология Ума *внутри космоса*. Очевидно и то, что хаос снова апофатичен и вне таких полярностей. Но, по аналогии с дионисийским режимом бытия-в-мире, мы считаем продуктивной и справедливой возможность космоса относиться к хаосу так же, как Ум относится к экстазу и опьянению. Это отдельный полюс, который ближе к мифу и поэтике, он релятивизирует границы и структуры порядка, при этом полагая перед Умом две равные стратегии движения по ноэтической оси как вверх, к апофатическому первоначалу, так и вниз, к регрессу и деградации.

Как мы видим, даже первичное схватывание сущности хаоса наталкивается на многие языковые и логические проблемы, нестыковки или вовсе ложные описания и ярлыки. Мышление и ум достигают предельного напряжения, потому что подходят к границам своих выразительных возможностей. Зачастую космос представляет как хаос или отождествляет с хаосом свои собственные негативные стороны, должные элементы распада либо противоположную сторону внутрикосмической борьбы, которую Гераклит называл отцом всех вещей в подлунном мире.

Поэтому нам важно тонкое искусство различения этой игры: беспорядок не есть хаос, а хаос превышает и порядка, и беспорядка. Но для принципа порядка они неразличимы.

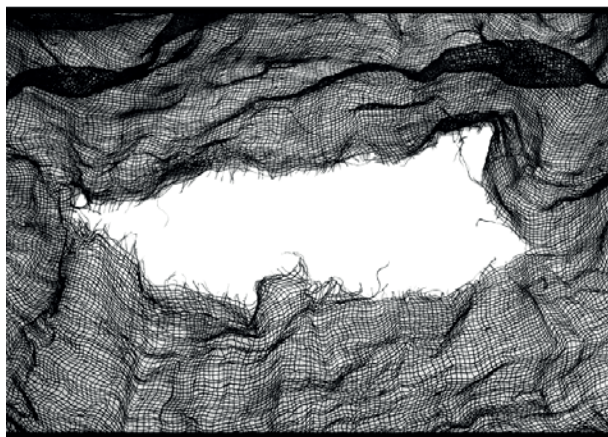
Но попробуем вновь и ещё более внимательно посмотреть на прямое этимологическое значение слова «хаос», которое сохраняется и в других индоевропейских языках.

Обратимся к расхожему образу мироздания как сплетённого полотна сущего, гобелена, на котором вытканы все узоры, мифы, герои, подвиги, цари и Божества, обычные люди, живые и мёртвые, — всё вообще. Эта метафора эквивалентна представлению мира как *полотна текста* или *потока речи*, мифоса. Образ этот восходит к трём греческим мойрам, символизирующим прошлое, настоящее и будущее, которые прядут судьбы мира. У германцев это три норны у источника бытия Урд, у корней

Мирового Древа, но с той разницей, что они не прядут нити, а вырезают узоры на древе и магических плашках.

Так вот, представим себе всю тотальность всех вещей космоса как сплошное, всеобъемлющее полотно. И в нём мы внезапно обнаруживаем солидную прореху, лауну, дыру. Это вторжение беспорядка. Нам досадно, что такая прекрасная ткань портится. Это негативно, дыру следует как можно скорее залатать, стянуть, зашить обратно. Это стандартная логика космоса и сознания, настроенного на вычленение и поддержание порядка. И это правильно. Нам логично и закономерно кажется, что *сначала* есть целое полотно ткани сущего, целостности мира, которое *только потом* нарушается появившимся в ней разрывом.

РАСКРЫТОСТЬ



Образ разрыва, прорехи, пустого пространства

Но на самом деле в сфере высшей онтологии и самой ранней космогонии ситуация обстоит обратным образом: сначала есть пустота открытости, чистый простор ничто, который *услов-*

но потом постепенно затягивается первовеществом или первосуществом, сущим как таковым. Сама идея, что есть какие-либо края, которые сходятся к центру, постепенно создавая космос и мифологический узор начала мира (в каждой мифологии свой), — это уже ретроспективный взгляд изнутри космоса на то, как он выделился из хаоса.

Можно вспомнить греческое слово *ἄπειρον*, беспредельное. Древнегреческий философ Анаксимандр¹⁰⁴ и пифагорейцы¹⁰⁵ называли апейроном беспредельную первосубстанцию, из которой состоит или берёт начало весь мир. Но, в отличие от натурфилософии Анаксимандра и воззрений пифагорейцев, мы отрицаем какое-либо *сущее* (первосубстанцию, первоматерию) вообще в основании мироздания. Апейрон есть продуктивное прилагательное к инстанции хаоса-ничто. Инвестирация инстанции хаоса идёт глубже какой-либо первоматерии вообще, полагая в начале всего именно пустоту, которая постепенно космогонически начинает стягиваться, затягиваться, заволакиваться, застилаться, зарастать (*φύσις*, рост, физика) и заполняться (*manifestare*, проодос, эманация) всевозможным сущим, пока наконец не скрывается из виду и фокуса исторического внимания. И дальнейшие проблески хаоса уже воспринимаются не как прорывы изначального, а как нечто негативное и нарушающее порядок, который мнит себя вечным и неизменным. Но и у него когда-то было начало, до которого парадоксальным образом [не]«было» ничто.

Есть и другой угол рассмотрения открытости и разрыва. В пространство чего-либо, будь то отверстие в ткани, окно в стене, просвет между ветвями деревьев и т.п., можно увидеть многое и даже вообще всё. Здесь снова мы сталкиваемся с выбором: на что обращать внимание — на вариативное сущее, ко-

¹⁰⁴ Анаксимандр (611–546 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель натурфилософии Милетской школы.

¹⁰⁵ Пифагор (570–490 до н.э.) — великий древнегреческий философ, считается предтечей современной математики, теоретик музыки, создатель мистикобогословского ордена пифагорейцев.

торое обрамляет просвет, или на то сущее, которое мы можем увидеть сквозь этот просвет? Наконец, между сущим-вокруг и сущим-там мы можем, наконец, обратить внимание и на само окно, увидев в нём позитивное свойство: давать нам открытую возможность видеть то, что есть.

Связь хаоса с мёртвым отсылает нас к ещё одному ложному отождествлению, которого мы уже касались, а именно к представлению хаоса как материи, первоматерии. Мы уже сталкивались с этим на примере Анаксимандра, мифов и философии, которые учат о некоем первовеществе, субстанции, из которой состоит всё. Помним, что Аристотель генерализировал гиледревесину как общее понятие материи. Но хаос также относят к платоновской хоре. Хóра в переводе с древнегреческого означает кормилицу, а ещё так назывались обширные сельскохозяйственные земли вокруг полисов, например, вокруг Афин и Элевсина, где происходила мистерия зерна и возвращения Персефоны к матери Деметре.

Платон полагает хору на самом дне космоса как самый нижний, непреодолимый предел эманации и материю как таковую. Мыслить хору *можно*, но для этого, по Платону, нужен какой-то «бастардный логос». То есть это незаконно и во всех смыслах извращённо для строго аполлонической философии одного из отцов западного мышления. Как мы уже видели на протяжении всех серий асимметрий, примордиальный хаос вновь есть нечто иноположное дуализму «духовное vs. материальное» или «ноэтическое vs. бастардно мыслимое». Попытки связать хаос с материей могут быть объяснены тем, что материя вносит искажения в конкретные воплощения чистых идей, порождая различные вещи — разные формы и варианты столов, кувшинов, оружия и т.д. — при единстве их изначальных чистых идей. Но и здесь мы вновь имеем дело с внутрикосмическим полемосом как принципом разделения. Более того, материя или земля всегда выражают принцип сокрытия чего-либо в своих недрах, что прямо противоположно хаосу как открытости.

Ближе к чистому хтоносу и материализму как раз эсхатологическое главенство тамаса и авидьи. Авидья в данном случае приобретает значение неспособности практиковать тонкое искусство различения.

Открытость хаоса нами соотносится с греческим понятием истины — алетейи, просвета, в который входят вещи. Это радикально отличается от позднего метафизического принципа истины как соответствия: истинно то, что соответствует идеалу, образцу, правилам, закону, научному методу и т.д. Когда есть два полюса: оригинал и копия, идея и отражение. Здесь понятие истины иное.

В слове «алетейя» не случайно звучит имя Леты, реки забвения, которая течёт в Аиде. Если хаос есть раскрытость, то космос в каком-то смысле всегда опирается на сокрытость, свою огороженность от хаоса. Внутри мира это отражается в практиках огораживания поселения от внешней природы, леса, полей, гор и т.д. вплоть до магических практик.

Слово «алетейя» строится на отрицании этого сокрытия. Так сам древнегреческий язык подчёркивает амбивалентность бытия: и полюс сокрытости, и его деликатное отрицание — *не-сокрытость*.

Здесь мы снова подчеркнём важное: речь идёт не только и не столько материи, сколько о всём сущем в целом. Обо всём, про что можно сказать *оно есть*. Не важно каким именно образом, говорим ли мы о срединном мире феноменов, который в нашу эпоху радикально редуцирован до физико-материальной реальности хоры; или мы включаем в него идеальные, духовные и субтильные сущности мифа — духов, мёртвых, сказочных существ, Божеств и т.д. Всё это в самых разных модусах бытия — *сущее*. Категория тотальная и более фундаментальная, чем просто материя.

И всё сущее выступает как покрывало хаоса.

Давайте представим себе богатый стол, убранный для щедрого пира Вотана со своими эйнхериями в Вальхалле. На столе

стоят кубки, посуда с яствами, лежит оружие и иные предметы. И вот этот стол мы накрываем непрозрачным шёлковым покрывалом, складки которого тончайшим и филигранным образом повторяют рельеф, силуэты и узоры всех вещей, что лежат на столе. Тонкую резьбу на роге для питья видно так же чётко, будто он не укрыт тканью. Мы можем различать всё, что захотим под этим покрывалом. Так вот, не просто материя, но всё сущее в целом и есть это покрывало, которое отражает всё разнообразие сущего: природу, её ландшафты, всевозможных зверей, птиц, рыб, людей, народы и их культуры, всевозможные материальные артефакты, изделия, вещи и т.д. Бесконечное количество вещей в непрерывности пространства и времени внутри космоса. И это покрывало наброшено на хаос. Но! Какие ошибки понимания здесь можно совершить?

Первое, это ошибочно полагать, что под покрывалом сущего в хаосе действительно располагаются горы, овраги, скалы, моря, равнины, леса и всё сущее, тонкие силуэты которого мы различаем. Нет, под покрывалом сущего нет ничего, только открытая возможность миру быть таким, каким его обустраивают Божества на заре мира, в акте космогонии; и таким, каким его делаем мы, люди, в ходе человеческой истории, проходя через метафизические циклы.

Второе, это вполне обыденное представление, что если мы ткнём пальцем или копьём в ткань сущего, мы сможем проткнуть его насквозь, тем самым получив доступ к ничто за пределами сущего. На этот пример уже существует известный хрестоматийный ответ: если мы дойдём до самого края сущего, упрёмся в его стену, а потом ткнём копьём впереди себя, то единственное, чего мы добьёмся, — это *углубим сущее на длину нашего копья*.

Таким образом, подлиннные разрывы в ткани сущего, через которые дуют ветры иного, — это явления уникальные (События) и крайне проблематичные; гораздо более сложные и неоче-

видные, чем «хаотический» эсхатологический распад порядка внутри космоса.

И последнее, что следует уточнить: хаос, который обычно располагается где-то крайне глубоко на карте мироздания, всё же не является бездной Тартара, где заточены титаны и чудовища. Не является загробным миром мёртвых, адом, Хельхеймом скандинавов или Наракой буддистов. Несмотря на их сближение в сакральной картографии миров, любые наши попытки найти туда ход среди скал или выкопать сверхглубокую шахту обречены на провал и умножение сущего. Хаос одинаково близок и далёк и от земли, и от неба.

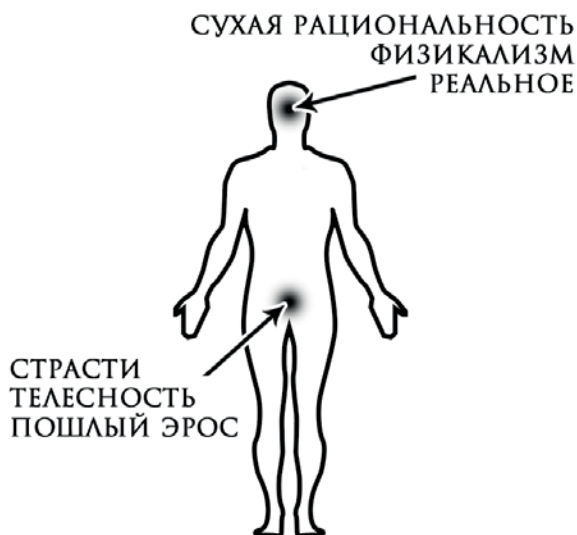
Но хаос намного ближе *к нам*, чем нам кажется, — и об этом мы ещё поговорим.





МИФОПОЭТИКА И ТРАНСГРЕССИЯ

Исследуемая нами парадигма сакрального вносит свои акценты и коррективы в понимание антропологии и теологии. В целом, и «правая», и «левая» теории сакрального солидарны в понимании исторического процесса и хода времени как инволюции, деградации, падения и распада. Это касается и уже рассмотренной нами обобщённой антропологической структуры человека в мире Традиции.



Структура человека без сакральной точки сердца

Ранее мы определили метафизическую структуру современного человека как разделённую на два противопоставленных полюса с утраченным связующим центром в точке сердца.

Локализация самости, или Я, в точке головы есть выражение примата безудержного, неуёмного логоса как стремления к сверхрационализации, технологизации и физикализации реальности вокруг самого человеческого бытия-в-мире. Соответственно, нижний полюс живота и гениталий отвечает за желания, страсти, телесность и пошлый эрос (*eros pandemos*).

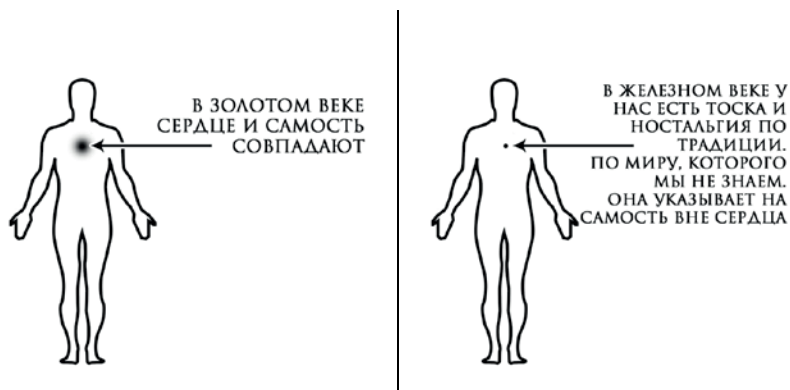
Эта, во многом трагическая, разделённость человека надвое присуща тому поколению людей, которое Гесиод нарёк железным и последним.

Один из наиболее спорных мифов о сотворении позднего человечества повествует о бесплодных попытках титана Прометея слепить человека из глины. Все его поделки неизменно рассыпались и не могли жить самостоятельно. Всё изменилось только после вмешательства Афины, которая одарила творения частицей божественного духа. Только тогда титаническая поделка может стать человеком. И этот миф подчёркивает нашу двойственную природу: сугубо материальную и Божественную, духовную.

Другой миф о сердце также связан с титанами, Афиной и Дионисом. Согласно преданию, титаны преследовали юного Загрея, который убегал от них и принимал самые разные формы. Наконец, титаны нагнали обратившегося младенцем Диониса и, растерзав, сварили и сожрали его мясо. Но в последний момент является Афина (по иной версии Зевс) и испепеляет титанов, спасая сердце Диониса — его божественную сущность, благодаря чему он воскресает. А из пепла сгоревших титанов, съевших плоть Божества, возникают последние люди. Этот миф более трагичен, но он так же акцентирует двоякую природу человека — между титанами и Божествами.

Соответственно, точка сердца есть точка связывающей, гармонизирующей и первичной самости. Свет сердца отражает-

ся в уме как рацию, ум. А жар отражается внизу как эрос и желание. Таким образом, человек есть открытая возможность к движению вверх или вниз по вертикальной оси эманации Божественного в мир.



Интегрирующая роль точки сердца и её отсутствие

Утратив середину, мы можем оставаться сколько угодно активными в нашей жизни, подчас не замечая, что мы утратили что-то предельно важное из нашей природы. С утратой сердца связана и десакрализация, расколдовывание не просто условного «внешнего мира», но самих нас и способности быть открытым к священному. Именно в таком мире дуализм и антагонизм ума/души и тела, духа и материи, реального и нереального обретает свою силу и классические формы.

При этом стоит заметить, что само сердце выступает как единое до разделения на верхний и нижний полюса, т.е. оно само в себе недualmente. Хотя дуалистическая структура сакрального подталкивает нас отождествлять нижний полюс с тем, что в традициях маркируется нечистым, табуированным, а значит, связанным с условным «левым» полюсом. И наоборот, верхний полюс ума и света связывается с «правым» началом и законом. До тех пор, пока отрыв логоса от почвы мифоса не достигает

своего критического размаха в деле расколдовывания и демифологизации мира.

Проблема утраты середины подводит нас к сложной теме отчуждения от мира и тоски по духовной родине. Феномен *тоски* нередко описывается поэтическими образами боли, тяжести на сердце или тесноты, сжатия. Сами понятия тоски и тесноты близки этимологически и лексически.

Весьма наглядно и важно для нашего рассмотрения образ тоски предстаёт в культуре и искусстве романтизма, который выражает одно из глубинных настроений всей европейской культуры того времени. В первую очередь, речь идёт о настроении острой *ностальгии*. Само слово образовано от двух древнегреческих слов: νόστος — возвращение домой, на родину и άλγος — боль. Ностальгия есть тоска по покинутому отечеству, дому или прошедшей эпохе, когда тоπος становится метафорой хроноса. Но важно здесь то, что чувство ностальгии отсылает нас к известному, к тому, что мы переживали в своём опыте, но позже утратили. Родина или отеческий дом нам известны, мы жили там, а потом покинули их или отправились в далёкие края, вследствие чего в сердце поселяется тоска и боль памяти и желания вернуться. В немецком языке это отчётливо видно в слове Heimweh — «боль по дому». И Мартин Хайдеггер, анализируя поэзию романтика Новалиса¹⁰⁶, заключает, что именно ностальгия становится ведущим глубинным настроением философии; её базовой тональностью, в которой разворачиваются различные теории и парадигмы.

Будучи реакцией на пафос Просвещения, романтизм частично или полностью отрицал рационализм и ставку на научный прогресс, оставляя за собой поля человеческих чувств, страстей и жажду духовного идеала, образ которого предстал в культурах прошлого, чаще всего в Античности. Но довольно скоро настроение ностальгии сменяется другим, одновременно более сублим-

¹⁰⁶ Георг фон Харденберг (1772–1801) — немецкий романтический поэт, философ и мистик. Публиковался под псевдонимом Новалис.

ным и возвышенным, но также сознательным и тревожным. Наступает период *Sehnsucht* — томления духа. Само немецкое слово образованно от двух близких слов: *Sucht* — страстное влечение или сильная мания (встречается в слове *Eifersucht* — ревность) и глагола *sehnen* — жаждать. *Sehnsucht* — это уже не *тоска по знакомому, но утраченному* дому, отнюдь, теперь это *страстное чаяние заведомо недостижимого и незнакомого идеала*. Не обязательно это утопия, т.е. воображаемое место, которое не может существовать. Это может быть и трезвое понимание того, что действительно существовавшие эпохи великих культур, например, Античности или Рима, языческого прошлого, ушли безвозвратно и более недостижимы.

В живописи романтиков, таких как Каспар Давид Фридрих¹⁰⁷ («Странник над морем тумана» и др.) и Генрих Фогелер¹⁰⁸ (картина “*Sehnsucht*”), появляется частый и характерный мотив персонажа, который смотрит не на зрителя, а в туманную даль пейзажа или безграничного моря. Более того, часто этот персонаж вообще полностью отвёрнут от зрителя, тем самым подчеркивая отрицание современности и её культуры в пользу недостижимого горизонта где-то в глубине воображаемого простора картины. Также в живописи появляется знаковый образ *руин* — руин античных храмов или готических соборов, посреди которых располагаются паломники, путники или случайные странники. Всё это подчёркивает падший статус мира, который покинут Божествами и терпит крах.

Из такого смещения в глубинном настрое появляется ещё одна важная тема — чувство отчуждённости и бездомности тонко чувствующих поэтов, философов, мистиков, художников и традиционалистов. Хайдеггер проводит линию от ностальгии по дому, *Heimweh*, в основе которой лежит чувство принадлежно-

¹⁰⁷ Каспар Давид Фридрих (1774–1840) — немецкий художник и график, ключевая фигура живописи романтизма XIX века.

¹⁰⁸ Генрих Фогелер (1872–1942) — немецкий художник-модернист, архитектор и поэт.

сти к родному дому, своего места на земле, *Heimisch*, к чувству бездомности в мире, *Unheimisch*. Которое Хайдеггер со свойственным ему тонким чувствованием языка связывает с близким по звучанию прилагательным *Unheimlich* — жуткий, чуждый. Отныне человек чувствует себя в мире не как дома, но как на чужбине, и сам становится чужаком там, где его отцы были своими и местными. И речь идёт не только о конкретных локациях, деревнях или городах, но о состоянии культуры, мышления и духа в целом. Аналогично русское понятие тоски покрывает сразу оба оттенка — и ностальгии, и томления духа по какому-то смутному, неосязаемому, но желанному событию или преображению. Очень близким к *Sehnsucht* понятием является и португальское *Saudade* — тоска по утраченному, недостижимому и чувство бренности, всегда примешанное к переживанию счастья или приятного момента.

Закономерно, что следующим шагом в романтизме наступает уже горькое и тёмное настроение полной утраты всего и недостижимости ничего вообще, осознание пессимистичности бытия в мире, выраженное настроением *мировой скорби*, *Weltschmerz*. Спекулятивно можно сказать, что именно мировая скорбь открывает двери для дальнейших течений декаданса (Шарль Бодлер¹⁰⁹ и «Проклятые поэты»¹¹⁰), тёмного символизма и ещё более поздней литературы экзистенциализма (Луи-Фердинанд Селин¹¹¹, Жан-Поль Сартр¹¹²) и абсурда существования в мире (Франц Кафка¹¹³, Альбер Камю¹¹⁴).

¹⁰⁹ Шарль Бодлер (1821–1867) — гениальный французский поэт, основатель течения символизма, автор сборника «Цветы зла».

¹¹⁰ Поль Верлен (1844–1896) — французский поэт-импрессионист и критик, автор цикла статей о «Проклятых поэтах», который стал именем нарицательным. К их числу относят таких гениальных поэтов, как Артюр Рембо (1854–1891), Стефан Малларме (1842–1898), Эдгар Аллан По (1809–1849), Шарль Бодлер и др.

¹¹¹ Луи-Фердинанд Селин (1894–1961) — скандальный французский писатель и врач, ветеран Первой мировой войны, автор романов «Путешествие на край ночи» и «Школа трупов».

Пристальное внимание к темам тоски и мировой скорби важно для нашего разбирательства, так как уже на этой основе мы можем сделать тревожные выводы о нашей связи с сакральным в актуальную историческую эпоху.

Самое важное заключается в том, что *мы не люди Традиции*, мы никогда не жили в её мире, у нас нет традиции как опыта бытия или, если угодно, «эмпирического опыта».

Мы родились в расколдованном мире, лишённом традиционного быта, культуры и инициатической передачи мифопоэтического знания. Мы не впитали ничего из этого с молоком матери, не слышали этих песен. Мы узнали о Божествах позднее, чем о них узнавали дети в древние времена.

Более того, если мы посмотрим на те народы, которых учёные считают язычниками без приставки «нео» (марийцы, осетины, буряты, племена Амазонки, Океании, Африки), то даже в отношении них мы можем поставить справедливый вопрос: насколько корректным является их традиционное мышление и не испытали ли их традиции пагубного влияния городской интеллигенции, профанного эзотеризма или импакта современных технологий в сферы быта и ремесла? Почти всегда ответы на эти вопросы будут, к сожалению, удручающими.

Тем не менее мы считаем, что мир мифоса, мир той или иной традиции — это наша утраченная родина, к которой мы испытываем влечение и тоску, боль утраты и успокоение этой боли в определённые ситуации и моменты. Но метафизическая разница здесь в том, что мы *никогда там не были*. И здесь можно вспомнить слова Платона о том, что наша душа всегда знает всё и сразу, а дело мышления и познания — это ἀνάμνησις,

¹¹² Жан-Поль Сартр (1905–1980) — крупный французский философ и писатель, представитель атеистического экзистенциализма, автор романа «Тошнота».

¹¹³ Франц Кафка (1883–1924) — австрийский писатель, яркий представитель литературы абсурда и экзистенциальной тревоги, автор трудов «Превращение» и «Процесс».

¹¹⁴ Альбер Камю (1913–1960) — французский философ-экзистенциалист, писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе, автор романа «Посторонний».

анамнезис, *припоминание* того, что видела душа в мире идей. Поэтому наша связь с мифосом и Традицией пролегает не только в горизонтальной плоскости истории, но и в метафизической вертикальной оси, в трансценденции.

Традиция и традиционализм для нас есть *акт волюнтаристского и волевого выбора*. Голос отклика на зов потерянного сердца и настроение утраты, тоски и скорби.

Наша душа или самость переживает некий толчок из глубины — и мы понимаем, что у нас есть ностальгия, что мы не дома. И поиск пути домой — *или способа обжиться в этом мире вновь* — приводит нас к традиционной доктрине, к традиционализму и переосмыслению бытия-в-мире. Юлиус Эвола описывал это опытом самопожертвования, «разрыва уровня» бытия. Объяснения этому могут быть разные: от глубинного голоса аристократической (кшатрийской, брахманической, скальдической, жреческой) крови, от опыта заступания на территорию смерти (война, подвиг, авантюра), от травматического опыта боли и ужаса или от невероятно редчайшего переживания красоты или любви. При этом последнюю не стоит путать с интенсивной психоэмоциональной и эротической ажитацией.

В золотом веке наша самость совпадает с точкой сердца так же, как вода смешивается с водой. Но в мире Модерна и Постмодерна, в мире утраченной середины, когда мы слышим зов, то он исходит откуда-то из пустоты, из отсутствующего места. Реже — из маргинальной периферии, но в любом случае мы чувствуем толчок оттуда, откуда его не может быть. Так фатально меняется метафизическая антропология человека, порождая смещения и проблемы, которых в мире Традиции известно не было.

На уровне общества это сопровождается распадом классических функций, описанных Жоржем Дюмезилем. Позднее средневековая сословная система падает под ударами Великой французской революции и лозунга «Свобода, равенство, братство». Также духовно истончается и окостеневает варнашрама в

Индии, что уже в Средние века приводит к переосмыслению духовной иерархии в тантрической трибхаве пашу, вира и дивья.

Эту трёхчастную систему деления, или *восхождения* от уровня животного сознания к высшей Божественной реализации, иногда соотносят с путём трёх символических жертвоприношений.



Символическое выражение и иерархия жертвоприношений

Первое жертвоприношение — это подчинение и преодоление уровня животных потребностей, устремлений и идеалов. Всей той низкой культуры и *modus vivendi*, которые мы ранее соотнесли с полюсом гениталий и *eros pandemos*, и структуры, лишённой гармонизирующего сердца.

Второй акт — это преодоление сугубо человеческого уровня, социальных масок и обусловленностей (*esse homo*), логики дневного рационального ума в той же бессердечной структуре.

И третье жертвоприношение — как это ни удивительно — это жертвоприношение и преодоление самого Божества. В данном случае в первую очередь речь идёт о различных представлениях человеческого ума о том, чем и кем являются Божества, и о желании быть как они. Ведь эти образы и желания — суть продукты предыдущей ступени и являются, пусть и возвышенными и светлыми, но всё же формами иллюзии.

Можно заострить ситуацию, обозначив нижний полюс пашу-бхавы как бытие в тотальном, непроглядном неведении, авидье. Такое сознание слепо и с головой погружено в *реальность* материальных форм, образов, психологического и телесного детерминизма и т.д.

А на самом верху располагается чистое бытие за пределами каких-либо имён, форм, образов и представлений. Именно *образы* и *желание* эти образы познать или отождествиться с ними и приносятся в жертву в третьем акте.

В социальном плане нам также необходимо прояснить проблему индивидуума и индивидуации. Как мы уже указывали ранее, традиционные общества практически не знали отдельных, обособленных от всего комплекса наслоений коллективных идентичностей людей. Человек всегда есть сечение или частный случай большей группы: семьи или клана, касты, сословия, пола и народа. Главенствует принцип максимального гуманизма, где за или над человеком возвышается превосходящая его существование сущность, которая его фундирует и жёстко предопределяет его жизненные границы, возможности, должное и судьбу.

Только в Новое время появляется идея автономного и самостоятельного индивидуума, дословно с латыни *неделимого*. Того нижнего антропологического предела, который был достигнут в эпоху Модерна путём освобождения человека от «насильственной» привязки к коллективным идентичностям в срединном мире (политический гуманизм, демократия, либерализм, естественные права человека и т.д.) и сакрального отцовства по вертикали (биолого-эволюционная теория антропогенеза). В традиционных обществах ближайший аналог современного индивида — это изгой, преступник, представитель касты неприкасаемых, которые лишены как качественных признаков человека, так и любых обязательств перед обществом дваждырождённых.

Тем не менее некоторые традиционные общества знают о легитимном пути умаления социального, связанного с определённым санкционированным обособлением одного человека или

определённой группы от всего общества, т.е. умеренной и особой индивидуации.

Речь идёт об институте монашества и мистического отшельничества тех людей, кто всецело посвящает себя Божественному пути и духовному совершенствованию. Это не всегда именно священнослужитель, жрец или шаман, хотя монах и может исполнять его функции; но это всегда нечто большее.

Само греческое слово *μοναχός* происходит от *μονος* — один, одинокий, единичный. Монашество — это не только определённый институт внутри христианства или буддизма. С нашей точки зрения, к нему тесно примыкают и образуют общее семантическое поле сразу несколько фигур, известных в различных традициях.

Это и фигура *странника*, где уже само слово говорит нам о многом. В русском языке в слове «странник» звучат страны (тот, кто ходит между ними) и прилагательное *странный* — чуждый, незнакомый, не такой, как мы. Аналогичную пару значений мы найдём и в английском *stranger*, странник, скитающийся незнакомец — *strange*, странный, подозрительный. Так же на Руси странниками называли именно бродячих монахов, которые постоянно перемещались пешком из монастыря в монастырь и жили на подаяния мирян.

Другое славянское слово — *скиталец*, от праславянского **skytati*, которое омонимично слову *скит* (отдалённый приют монахов), восходящему к греческому *σκήτη*, в свою очередь, заимствованному из одноимённого названия северного региона Египта на коптском языке *Šihēt*.

Близок к этому и институт духовных старцев и сознательных юродивых (дураков, безумцев) — конвенционально вменяемых людей, которые принимают на себя подвиг умаления гордыни путём «юродства Христа ради» — эпатажного, детского или глупого поведения и принятия на себя поношений и остракизма.

В индийской культуре схожие практики мы увидим среди бродячих аскетов агхори, бесстрашных, которые оставляют все мирские дела и привязанности, практикуя радикальное провокационное поведение как часть духовного пути.

В германо-скандинавской мифологии архетип странника воплощает сам верховный ас Один, известный под именем Странника, *Vegtam*. Также он подвергает себя нередким аскезам и претерпеваниям боли, жертвы ради стяжания знания о судьбах мира и высшей мудрости.

В Античности этому очень близки последователи Диониса и участники вакханалий и сатурналий. Яркий пример притворного безумства с сатирическим и моральным посылом — выходки Диогена Синопского¹¹⁵.

Близки к этому и исламские мистики-суфии, часто находящиеся на грани или за гранью исламской ортодоксии и следующие путем авраамико-языческого (зачастую неоплатонического) синкретизма. Особенно бродячие дервиши и наиболее радикальные безумцы маланги, которые, по сути, являются аналогами агхори и юродивыми в мистическом исламе.

В основе различных обобщённых практик монашества — радикальный аскетизм, от греческого слова ἄσκησις, *усилие*, практика. Монашеский аскетизм есть волевое стяжание напряжения сакрального в одном конкретном человеке. Можно обозначить два основных вида аскезы. Аскеза через умаление: отказ от чего-либо, сокращение потребляемой еды, питья, имущества и благ, практики тяжёлого труда, странничества, минимального комфорта в образе жизни, пребывание на маргинальной периферии общества и т.д. Это классический образ аскета как сознательно нищего человека. Но само слово всё же означает усилие, а значит, возможна и «аскеза Диониса», путь которой — пресыщение, чрезмерность, опьянённость различными аспектами жизни.

¹¹⁵ Диоген Синопский (412–323 до н.э.) — древнегреческий философ, известный своим аскетизмом.

Греческий Дионис, индийский Шива, германский Вотан, при всей их колоссальной разнице, глубинно относятся к одному типу или логосу. В числе их устойчивых атрибутов — обильные возлияния вином либо пивом. Один пьёт только пьянящий напиток на своём троне, отдавая мясо волкам. А Шива изображается восседающим на горе Кайласе в опьянении травяными дурманами. Все они танцуют и празднуют, испытывают себя жертвами и безумием.

Интересный пример, который можно привести как близкую по смыслу иллюстрацию, мы найдем в сибирском шаманизме. В беседе с верховным шаманом Кара-Оолом¹¹⁶ он объяснял разницу между белым и чёрным шаманом так: белый шаман исцеляет дух и тело, изгоняя или изымая, выбрасывая дух болезни. Чёрный шаман, наоборот, берёт дух болезни себе, переносит его на себя, «переваривая» или подчиняя его себе. Поэтому путь чёрного (*кара* в тюркских языках) шаманизма опаснее, труднее, но и благороднее.

В рамках того же кашмирского шиваизма высшая реализация адепта описывается через образы «наслаждения и освобождения». Суть здесь сводится к тому, чтобы сохранить сакроцентрическую ориентацию и высшее устремление не через бегство от соблазна, а через его преодоление и прохождение сквозь него; через разотождествление самости с её страстями. При этом некоторые конкретные практики деяний и созерцаний могут быть актуальны для обоих вариантов.

Иоганну Гердеру принадлежат прекрасные слова: «Народы — это мысли Бога». Продолжим их от себя: «...и те единичные из народа, кто посвящает себя ответной мысли о Божестве, есть соль их земли».

Монах принадлежит телу своего народа или общины, но при этом он отдаляется от общих дел на большую дистанцию, поселяясь в скиту, в лесу, пещере, ведя себя странно и непонятно.

¹¹⁶ Кара-Оол Допчун-Оол (р. 1948) — верховный шаман России, председатель тувинской организации шаманов «Адыг-ээрэн».

но. В отношении к монахам, юродивым и иным странникам всегда сохранялась амбивалентность: презрение и пиетет, страх и гостеприимство, отторжение и любовь.

Ибо монах, одинокий аскет, является *максимальной концентрацией священного* в данном конкретном обществе. При своей двусмысленной исключённости из общего тела мира (общины), он принадлежит ей и освящает её. На примере православного чёрного монашества мы можем увидеть, как человек занимает фактически лиминальное, пограничное состояние между миром живых и мёртвых, что подчёркивается жесточайшими обетами аскезы (вплоть до замуравывания в скитах и пещерах) и чёрным, похоронным одеянием таких священнослужителей.

Противопоставить на равных монаху можно только другую структурную фигуру — монарха, от греческих слов *μονος* и *αρχος*, правитель. В данном случае монарх есть имя нарицательное для фигуры любого правителя, который является сувереном над своими людьми и народом: вождь, конунг, царь, князь, император, король, базилевс, цезарь, фараон и т.д.

В пределе, монарх вбирает, объемлет всё общество в своей фигуре и власти. И нередко источником власти суверена являются священное и Божества. Что влечёт и ответные риски для самого вождя вплоть до возможности быть ритуально принесённым в жертву из-за утраты священного мандата, неисполнения сакральных функций правителя (регулировки циклов разлива рек, призывов дождя, военных побед и т.п.).

Если индивидуация монаха есть дистанцирование от общества и стяжание максимальной сакральности, то индивидуация монарха — венчание общества и стяжание воли и власти. Оба они суть своеобразные лики Божественного, смотрящие в мир и общество, племя, народ с разных углов. Фигура монарха нормативно соотносится с правым полюсом сакрального и размещается в центре или на вершине. А фигура монаха вновь амбивалентна, он может быть и на периферии общества, и в его цен-

тре — как симфонический советник царя или обитатель храма, расположенного в центре деревни, поселения, полиса.

Но вышесказанное относится к историческому периоду, когда традиционные общества были живы и здравствовали. Сейчас же они пребывают в руинах, и инициатическое единство, целостность общества разрушены и преданы забвению. Как забыты мистерии, ритуалы, сакральные циклы времени; утрачена общность мифопоэтического понимания и опыта священного, как и прочие структуры. Можно сказать, что даже в структуре единого-амбивалентного сакрального условный светлый полюс распадается или теряет свою утверждающую мощь, оставляя нас в семантике и фактичности полюса негатива. Это накладывает вполне очевидные особенности на путь духовных практик в эпоху Кали-юги.

Фактически, из-за распада единого, скреплённого мифом и священным тела общества (Брахмы) остаётся открытым только путь одиночек или малых инициатических групп; в том числе, носящих характер встретившихся попутчиков в хорошем смысле слова.

С этим тесно связана проблема отсутствия учителей или традиционных гуру, наставников и священства. Их либо нет вообще, либо одиночный характер их пути делает их опыт, наставления и фигуры *не учителями*, но скорее *ориентирами* и *примерами*. На это ещё накладывается факт, что пути трансгрессивного сакрального в новых метафизических условиях неведомы и не размечены на традиционных картах ритуальных практик.

И то, что мы уже упоминали, — это поиск точки самости, Selbst, за пределами или минуя точку сердца; т.е. следование за зовом через нетореные лесные чащи и руины старых миров. И это ещё одна грань аскезы, усилия, которое уже не выбирают, а которое ложится на плечи как данность времени.

И здесь мы подошли к важной составляющей самой парадигмы сакрального, которую мы исследуем, — это идея трансгрессии.

Французское слово «трансгрессия» образовано от двух латинских корней: *trans* — сквозь, через и *gradi* — идти, двигаться. Трансгрессия есть жест и акт, обращённый на предел и его преодоление. Это пересечение границы и всех возможных границ, свершение невозможного. Это *сакральное нарушение табу*; либо раскрытие сакрального измерения в том, что таковым не считалось вовсе. Включая уже рассмотренное сознательное юродство, маргинальность, странничество, погружение в сферу негативного как форма «аскезы слева». Здесь следует вспомнить образ солнца, которое тоже закатывается за горизонт и *погружается* в сокрытие, ночь и тьму. Нередко такое солнце поэтически нарекают *солнцем полуночи*, *чёрным солнцем* или состоянием *солночи* (зенит отсутствующего ночью солнца). Тем самым через приём антифразы подчёркивается амбивалентность и проблемная парадоксальность метафизической ситуации и предлагаемого пути.

Наиболее ярко и надрывно тема трансгрессии в литературе, антропологии, теологии и социологии архаических обществ выражена в трудах французского социолога и теоретика сакрального Жоржа Батая — «Проклятая часть», «Сумма атеологии», «Теория религии» и в художественных произведениях.

В качестве ключевой точки сосредоточимся на архетипической для Батая фигуре — на *Ацефале*, Безглавце. Наиболее известную серию его изображений создал Андре Массон¹¹⁷.

Уже с первого взгляда очевидно, что Ацефал есть негация и трансгрессивное отражение идеального, гармоничного и аполлонического витрувианского человека, эталонно вписанного в квадрат и окружность Леонардо да Винчи¹¹⁸. Он повторяет его позу, расстановку ног, раскинутые («распятые») в стороны руки. Но при этом он всецело асимметричен по своему символизму.

¹¹⁷ Андре Массон (1896–1987) — французский художник, близкий к сюрреализму.

¹¹⁸ Леонардо да Винчи (1452–1519) — знаменитейший итальянский художник, учёный, архитектор и изобретатель, одна из ключевых фигур Ренессанса.

Как следует из самого его имени, Ацефал лишён головы, а его череп помещён в область паха, тем самым антиномически связывая эрос и танатос, жизнь и смерть. Грудь его украшена звёздами, а на животе располагается лабиринт из внутренностей, — в традиционных культурах это регулярный мотив страстей, духовного поиска и скитаний, ведущих к героическому подвигу, как у Тесея, убившего Минотавра в его лабиринте. В одной руке у него пылающее вырванное сердце, а в другой — жертвенный клинок.

АЦЕФАЛ



Наиболее известное изображение Ацефала

Батай не даёт одного чёткого определения Ацефала, предпочитая ему серии ярких разрозненных образов и иллюстраций. Безглавец — это монстр, который одной ногой попирает землю, а другой — облака, восседая на вулкане. Так он преступно соединяет в себе земное и небесное, будучи преисполненным вулканических страстей и эротических порывов. Он — безумец-Дионис, который добровольно спускается в Аид. Он же — само Божество и жертва ему, а в первую очередь жертва самому себе. Иногда он изображался с головой быка, что отсылает к диони-

сийской тавромахии — состязанию с быком с последующим принесением его в жертву.

Поэтому Ацефал, в некотором смысле, есть хрестоматийная или парадигматическая фигура условно «левого», трансгрессивно-го сакрального. Важнейшей интенцией здесь является саможертвоприношение — *растрата*. Жертва как непроемкая, чистая растрата самого себя; абсолютный дар без какого-либо полагания чего-либо взамен, без расчета и ожидания выгоды. Жертва, которая адресована ни себе, ни людям, ни Божеству, ни миру.

В теории сакрального, которую развивает Жорж Батай, темы растраты, жертвы, насилия и власти сплетаются теснейшим образом. Особое внимание исследователя привлекает фигура вождя в тех архаических обществах, где залогом сохранения сакрального порядка и цикличности природы (дожди, разливы рек) становится сама его жизнь. Тот, кто претендует на занятие этого места, делает шаг навстречу саможертвоприношению ради сакральной власти и благополучия своего племени, общины. В этом смыкается и радикальный аскетизм, самоотречение, и полнота власти и сопутствующих привилегий, пока дожди идут с неба в свой срок.

Другой образ этого же ряда — царь Немийского леса, жрец Богини Дианы, который должен был убить своего предшественника и сам становился мишенью для следующего претендента. И здесь смерть есть залог статуса и культового места вблизи Богини, места в самой мифе, который исследован Джеймсом Фрэзером в «Золотой ветви»¹¹⁹.

Но мы вслед за Батаем можем радикализировать постановку этого вопроса до метафизического уровня и вообразить аутодекапитацию тела Брахмы как структуры общества, когда он самовольно отсекает свою голову (ср. иконографии дэви Чхин-намасты), что на уровне общества соответствует эсхатологическому событию распада иерархии и утраты власти жрецами, фи-

¹¹⁹ Джеймс Фрэзер (1854–1941) — британский историк и религиовед, автор устаревшей эволюционной теории религии.

лософами и дхармическими правителями. Яркий пример такого события — Великая французская революция 1789 года, в ходе которой прогрессивно настроенные интеллектуалы, деятели Просвещения, и социальные низы свергли монархию и обезглавили суверена Людовика XVI¹²⁰. Так, в королевской крови и на фоне обезглавленного тела, окончательно умерло и без того ветхое тело средневековой европейской традиции и культуры, выстроенной на христианских основаниях, но родился симулякр народа, отрицавший сакральные основания общества и морали, французская *нация*.

Таким образом разрешается парадокс: в архаических обществах и структуре смерть или ритуальное убийство одного вождя приводит на его место следующего кандидата, тем самым воспроизводя цикличность. Но убийство низами верховного правителя и полная отмена всего предшествующего порядка, собственно революция, окончательно уничтожает любую традицию, порождая на её месте новую форму, которая находится на принципиально более низкой ступени эсхатологической инволюции поколений людей. Ритуальное убийство вождя — сакрально легитимный эксцесс насилия, которое обновляет мир или даже лежит в его основании. Но убийство, за которым не следует легитимной смены правителя, есть трансгрессивный жест растраты насилия и крови, за которым следует десакрализация и другая, негативная ситуация пост-сакрального бытия-в-мире.

Однако в мифологии есть иные примеры именно саможертвоприношения, потому что батаевский Ацефал обезглавливает себя сам в акте преодоления собственных пределов и самопосвящения. В данном случае мы имеем в виду верховное Божество древних германцев и скандинавов, Вотана или Одина. Современный американский философ Коллин Клири, исследуя этот миф, ставит вопрос: а кому вообще адресовал свою жертву на Мировом Древе верховный ас Всеотец? Поскольку Один —

¹²⁰ Людовик XVI (1754–1793) — король Франции из династии Бурбонов, был казнён на гильотине в результате Великой французской революции.

глава пантеона и краеугольный камень всей мифологии, то кому вообще может быть адресован такой высший дар жертвы? Текст «Старшей Эдды» говорит прямо: себя в жертву самому же себе. Клири, который так же является специалистом по тантризму, привлекает для аналогии образ Шивы, в становлении которого большую роль сыграл культ ведийского Рудры. Таким образом, он как бы подчёркивает внутреннюю разделённость Одина, как и Шивы, где одна его часть приносит себя в жертву другой своей части. Очень внимательно и подробно мы рассмотрим этот сюжет далее в главе, посвящённой толкованию германоскандинавской мифологии. Сейчас же для нас важно подчеркнуть, что саморастрата есть возможный путь прорыва к самости не только сверху, через стихию света, но и снизу, через погружение в негацию и мрак, условный «левый» полюс амбивалентного сакрального. *Символическое* отсечение головы есть преодоление и подношение Божеству иллюзии, мнимости автономности точки рационального ума. Именно такой жест и путь трактуется как «безумие» с точки зрения классической дуалистической парадигмы сакрального и конвенциональной наукоцентричной картины мира, начиная с эпохи Просвещения.

Поскольку Божественное есть основа и мира, и человека, то трансгрессивная проблематизация аффлектирует не только нашу антропологию и возможные пути поиска и доступа к сакральному, но и сферу теологии. Начать здесь следует с разбирательства и определения трёх основных «-измов» в теологии: политеизма, монизма и монотеизма.

Политеизм, который мы отождествляем с доавраамическими, языческими традициями, логосами, мифологиями и культами, есть признание наличия множества отдельных, действительно бытийствующих Божеств со своими функциями, регионами обитания, детьми-народами и т.д.

Монизм, от греческого слова *μόνος*, — это признание того, что множество Божеств, как и разнообразие всего сущего, всех вещей, в итоге сводится и объёмлется единым началом или ин-

станцией. Монизм не устраняет и не отрицает фактического политеизма, не отменяет Божеств, их мифы и роли в мироздании. Здесь в дело вступают различные толкования отношения единого и его частей. В разных философско-теологических и мистических школах адвайты используются различные метафоры и образы для объяснения этих отношений.

Можно вспомнить Юлиана Верного, который в своем неоплатоническом культе, считал Солнце-Гелиоса буквальным зримым воплощением Единого в мире. Отталкиваясь от этого, можно сказать, что само солнце [= Единое] не есть совокупность всех исходящих из него лучей [= различных Божеств], но наоборот, именно оно есть их источник и свет. Такой образ прекрасно показывает непротиворечивое единство-и-разнообразие проявлений Божественного во многом.

Другая метафора опирается на метафизику маски, утверждая, что все Божества суть различные маски, теофании и образы метаморфоз, которые примеряет на себя единое Божество, чтобы предстать перед людьми. Аргументацию в этом духе можно часто встретить в рамках сравнительной мифологии, теологии и структурализма. И, как и положено в случае ритуального божественного ряжения, каждая маска-Божество не есть воображаемая роль, но вся полнота бытия, которое делегируется Божеству из истока-Единого в момент теофании.

Монотеизм уже состоит из двух корней, *μόνος* и *θεός*, — *единобожие*, признание наличия и бытия строго только одного Бога. В русском языке это хорошо подчёркивается и разделяется разницей между словами *Единый* и *Единственный*. Несмотря на очевидную простоту, это различие часто является камнем преткновения, непонимания или областью идеологических манипуляций в проповедях и исследованиях. Монизм ни в коем случае не тождественен и не есть монотеизм. Более того, в некоторых философско-этических школах (буддизм, даосизм, дзен) и учениях существует представление о внебожественном монизме, где связка «Божество есть бытие» обходится стороной. Тогда в

качестве Единого выступает либо само сакральное, из которого Божества черпают своё бытие в условную «вторую очередь», либо невыразимым и внелогичным Единым выступает наиболее отстранённая, «негативная» или апофатическая сторона самого бытия.

В случае монотеизма также существует проблема общеизвестных реликтов домонотеистического политеизма у древних евреев и арабов. Упоминание или эпитеты Яхве или Аллаха во множественном числе (Элохим). Археологические и текстологические находки святилищ и упоминаний других Божеств, включая женские.

Более того, патологически гипертрофированный принцип «не придай Богу сотоварищей» есть открытая вариация греческого хюбриса — в значении нездоровой, истеричной ревности и нетерпимости *никакой фигуры Другого*, рядоположенной с самим собой (Богом). Что подводит нас к убедительной гипотезе о примордиальной узурпации семитских пантеонов сугубо *титанической фигурой*, которая низвергла и демонизировала аутентичных семитских Божеств древности.

Монотеизм подчёркивается даже на уровне языка, когда мы употребляем слово Бог в единственном числе и строго мужском роде, если речь идёт об авраамическом демиурге. Но в европейских языках строгая фиксация слова «Бог» в регистре мужского рода есть позднее и именно христианское влияние. Якоб Гримм в фундаментальном труде «Германская мифология» наглядно показывает, что германское *Gott* изначально было словом среднего рода, т.е. не Бог, но *Божество*. Позднее происходит смещение регистра и редукция понятия из более нейтрального, всеобъемлющего до строго мужского и единственного. Это можно толковать как звено в цепи работы логоса по рационализации, переходу от мифологической традиции к письменной, книжной религии и догматике.

Схожего употребления слова в среднем роде придерживался Мартин Хайдеггер, говоря о «Божественных» или «Бессмерт-

ных» в структуре своей философии. И наиболее продуктивный подход мы вновь обнаружим у рейнского мистика Майстера Экхарта, который провёл различие Бога и его основания в своей теологии, испытавшей прямое влияние неоплатонизма.

Экхарт и его последователи в целом учили о том, что Бог/Gott есть основа/Grund мира. Но сам Бог покоится, основывается в собственной Божественности/Gottheit. А сама эта Божественность описывается как невыразимый и непознаваемый мрак глубинной самости Божества; без предикатов, свойств, имён и форм. Тем самым Экхарт элегантно и мистически обходит проблему дурной бесконечности «основания основания» и «основания основания основания» и т.д. Его структура лаконична: мир и человек (душа) основаны в Боге-Творце, а сам Бог основан в своей Божественности, которая не имеет никакой основы и является чистой Бездной, Abgrund.

Философ Джон Капуто¹²¹ в своей книге “The Mystical Element in Heidegger’s Thought”, анализируя мистику Экхарта, приводит схему, которую он описывает как радикальный неоплатонизм в теологии немецкого мастера.



Ключевой момент, вызывающий интерес и сомнение христианина Капуто, — это то, что на уровне Gottheit граница между внутренней Божественностью и душой человека условна, т.е.

¹²¹ Джон Капуто (р. 1940) — американский философ и теолог, ключевая фигура постмодернистского движения «слабой теологии» в христианстве.

они сливаются в единство, предшествующее их расхождению во внешнем на два полюса — Бога и души в мире. Это вполне классическая языческая структура отношений, фактически сокрытый за небольшим наслоением христианской лексики принцип сквозного тождества, сродни «атман есть Брахман».

ТЕОЛОГИЯ

ЕДИНАЯ БОЖЕСТВЕННОСТЬ
ОСНОВАНИЕ - GOTTHEIT, ABGRUND



МНОЖЕСТВО БОЖЕСТВ
ПРОЯВЛЕНИЯ - GOTT, GÖTTER
БОЖЕСТВО КАК
ОСНОВА (GRUND) МИРА

Обобщённая структура эманации Божеств в мир

В этом пункте с Майстером Экхартом мог бы вступить в полемику русский богослов Серебряного века о. Павел Флоренский, который в своём программном труде «Столп и утверждение истины» упорно и с опорой на математические образы и метафоры доказывает принципиальную дистанцию между душой и Богом в христианской теологии и сотериологии. Соответственно, двигаясь обратно к своему внутреннему измерению, душа аскета, практикующего отрешённость по Экхарту, возвращается не просто к Богу, но в свою собственную Божественность *до* Бога-как-Творца.

Что касается проблемы соотношения политеизма, монизма и монотеизма, то и здесь схема, предложенная Экхартом, вполне корректна. Единая бездна Божественности выступает как основа и исток, но на этот раз не единственного Бога, а множества Божественных фигур, die Götter.

Проявленные из бездны Божественного уже конкретные Божества могут существенно различаться в своих внутримирных манифестациях при сохранении всей полноты Божественной природы. Это и уже знакомые нам проявления в виде теории функций Жоржа Дюмезиля, структуры общества как тела Брахмы.

ТРИАДА ДЮМЕЗИЛЯ



ТРИМУРТИ



*Различные вариации проявления Божеств
как структур и принципов*

Другая схема предлагает наложение тантрической тримурти Брахма-Вишну-Шива на Колесо года, тем самым соотнося принципы, которые выражают эти Божества, с эпохами времени или Великого года мира.

Брахма есть творец, он начало и исток всех миров и вещей; он рассвет, первый выдох и звучание священной махамантры.

Вишну отвечает за поддержание сотворённой Брахмой вселенной, всего космоса, священного закона Дхармы и всех ве-

щей. Без Вишну ни одно творение Брахмы не просуществовало бы ни мгновения.

Наконец, Шива отвечает за принцип разрушения, который неизбежно и закономерно приходит ко всем людям и вещам в свой срок. И даже все миры будут сокрушены и обращены в прах, ибо таков есть закон.

Но все трое суть лики Единого Абсолюта; в зависимости от школы адвайты Абсолют нарекается либо Брахмой, либо Шивой. Вполне логично и расположение Брахмы и Шивы на правой и левой сторонах Колеса года соответственно. И согласно ходу времени можно сказать, что «скипетр власти» переходит от Брахмы через Вишну к Шиве, который и правит процессом распада в эпоху Кали-юги. То есть за фасадом разрушения священного закона, всех иерархий, умаления блага и роста грубейшего невежества, пошлости и глупости скрывается исполнение всё того же закона рока, связанного с образами и теологией конкретных Божеств. Лаконично эту фабулу можно выразить так: *само Божество санкционирует и правит процессом богооставленности, расколдовывания мира и эсхатологией*. Божество расколдовывает мир, который есть его собственное во-вне-проявление. Это и есть саморастрата, космическое саможертвоприношение.

В предшествующих разделах и в ходе нашего текущего разбирательства мы по преимуществу имели дело с катафатическим богословием, сосредоточенным на качествах, атрибутах, функциях, свойствах и мифологических сюжетах, связанных с проявлениями Божеств внутри мира и человеческого бытия в нём. Но трансгрессивное сакральное в сфере теологии ориентировано именно на апофатику и те вызовы, которые такая теология ставит перед мышлением и языком.

В рамках катафатического богословия количество эпитетов и приписываемых Божеству имён, свойств, атрибутов и вещей может быть практически безграничным. Но в своём пределе катафатика полностью вбирается в бытийной связке глагола

есть — is/to be в английском, ist/sein в немецком и их аналогах в других языках. Слово «есть» — это принцип всего *сущего*, т.е. того что *существует* в любой из вообразимых форм.

Когда мы говорим: «Божество благо, светло, небесно, справедливо, могуче», — мы имеем в виду структуру «Божество *есть* благое, *есть* светлое, *есть* небесное, *есть* справедливое и *есть* могучее». Можно сразу сделать финальный шаг к вершине, сосредоточившись на главном катафатическом утверждении: *Божество есть*. Само слово, предикат «есть» — это фундаментальное выражение катафатики, принципа манифестации Божеством самого себя во внешнее, что соответствует его проявлению внутрь сферы космоса. Мартин Хайдеггер однажды упоминал, что, вероятно, само слово «*есть*» [нем. ist] — и есть высшее и сокровенное имя Бога.

Апофатическое богословие требует от нас подвергнуть негации, отрицанию и этот предикат. Божество *не есть* благое, *не есть* светлое, *не есть* злое, *не есть* тёмное — Божество *не есть* вообще. Но можем ли мы тогда утверждать, что Божества в принципе нет, в том же ключе, как об этом говорит атеизм? Тоже нет, потому что это было бы катафатическим утверждением, которое так же можно отсечь апофатическим методом отрицания. В итоге мы оказываемся в парадоксальной ситуации — строгое апофатическое богословие Единого приводит нас туда, где принцип апофатики в итоге отсекает от себя и богословие. Оставляя нас условно наедине с чистым *ничто* где Божества *уже* и *ещё* нет.

Отсюда частые парадоксальные описания Божества в школах адвайты и мистики как того, кто «не-есть и не не-есть». И характерные эпитеты: безымянное, тёмное, не-сущее Божество. Любое определение через «*это есть*» относится к внутримирной сфере сущего, к космосу. Апофатическое богословие ведёт нас из сферы космоса к открытому просвету ничто, где классическая линейная логика, детерминизм и аристотелевские законы перестают работать. Здесь возможно только сверхумное,

экстатическое — *мифопоэтическое* — *схватывание* или *приближение*. Ибо бытие Божества превосходит возможности человеческого понимания, мышления и языка. Божество одновременно может быть, не быть и не не-быть. Можно сказать и иначе: *Божеству безразлично есть оно или его нет*.

Таким образом, несложно обнаружить, что, исследуя и опрашивая с разных углов этот вопрос о самости, основании Божества в апофатической бездне ничто, мы пребываем на самой границе между космосом и хаосом. Инстанциями, связанными с бытием и небытием. С нашей точки зрения, понимание этой границы и бытие на этой границе и есть одно из фундаментальных свойств человеческой природы как таковой.

Наконец, в завершение этой главы нам необходимо дать финальные разъяснения к некоторым более практическим и внутримирным аспектам, которые часто соотносятся с трансгрессивным путём сакрального.

Вновь обратимся к категориям «правое — левое», которые мы ранее согласились использовать как инструментальные и удобные для контрастного сравнения. Фактически существует два уровня «левого пути»: аристократический и оперативный. Субъективно мы можем описать их отношения как тесную переплётённость, которая в определённый момент неизбежно приводит к точке выбора, после которой они окончательно расходятся.

Аристократический путь сосредоточен на духовной или божественной самореализации души, вхождении в истину за пределами любых форм, имён, масок и описаний этих состояний. Это путь внутреннего делания, для которого в качестве ориентиров выступают шаманские (по форме) экстатические практики, высшая теология, негативное сакральное, трансгрессия, семантика ночи, танатоса и недвойственности. Это путь реализации дваждырождённого в железный век; единственная по настоящему важная цель.

Оперативный путь — это путь горизонтальной реализации магических умений и навыков, направленных на достижение благ в этом мире, с использованием новых, трансгрессивных практик магии, инвокации и «работы» с разными силами. Такой путь не ставит перед собой цели достижения Божественной самости, полноты сакрального или эсхато-*логоса*. Нестандартные и радикальные практики используются для приобретения благ и мирского успеха. Именно к этому полюсу относятся так называемые магия хаоса, сексуальные практики, некромантия, новые течения в рамках европейского оккультизма и герметизма, а также соответствующая субкультурная эстетика. Относительно вертикали адепты такого оперативного пути *всегда остаются на месте*, даже когда они считают и декларируют, что в своей готической эстетике они очень далеко продвинулись на «духовном пути». Зачастую такие учения и направления реакционны, т.е. фатально зависимы от того светлого, правильного и благого образа, *на фоне которого* они утверждают свой нонконформизм. Как весь пафос New Age сатанизма* просто улетучивается и теряет весь свой и без того иллюзорный смысл, если из уравнения его бытия убрать полюс христианской святости, морали и заповедей. Поэтому мы постарались максимально их исключить из нашего фокуса внимания, сосредоточившись на аристократическом пути.

В его рамках элементы мрачной и танатоцентричной эстетики являются лишь символами, а также выполняют функцию порога и ширмы, отсеивающей случайных людей, которые не готовы к такому пути либо которым он просто не нужен, оставляя их на уровне субкультур или оперативного пути, где они всерьёз верят в то, что является лишь внешней условностью на пути более высоком. Пояснения многим символам мы будем давать уже в рамках соответствующего традиционного и культурного контекста в дальнейших главах.

Следует также оговорить, что каждая традиция, богословская школа, даршана или культ со своей мифологией и филосо-

фией *всегда описывают всю полноту мира*. То есть это всегда тотальные «картины мира», а точнее, мифосы-языки интерпретации бытия. Каждая традиция — самодостаточная вселенная со своей истиной внутри, изучению и постижению которой можно посвятить как множество книг, так и всю жизнь. Поэтому далее мы предлагаем обзор интересующих нас тем, поиск едва уловимых троп, следов Божеств или интенций настроений, которые будут указывать нам на искомые проблемы и энигмы, которые мы обрисовали в первых двух вступительных главах этого раздела.





ТРУДНАЯ ПРОБЛЕМА НИЧТО

Ничто — это фундаментальная и одна из наиболее проблемных, энigmatичных категорий и инстанций в философии и мышлении. Мы уже неоднократно упоминали её и обнаруживали ничто и как космогонический предел, и как глубинное измерение Божественности. Сейчас пришло время остановиться на нём подробнее.

В нашем повседневном расхожем мышлении мы нередко сталкиваемся с категорией «ничто» в разных аспектах и остроте его словоупотребления.

Ничто может проявляться и пониматься как:

- фундаментальная онтологическая категория;
- принцип отрицания бытия-как-сущего, т.е. небытие;
- как логическое отрицание наличия; нечто vs. ничто;
- процесс отрицания, негации, ничтожения;
- пустота, отсутствие вещества, абсолютный вакуум;
- состояние ума в буддизме, дзене и адвайте; Шуньята;
- математический ноль;
- «субстанция» творения в креационизме.

Мы видим, что некоторые из подходов к пониманию «что есть ничто?» вполне очевидны, распространены в рамках обычного мышления, хотя и требуют некоторых специфических оговорок о различии и условностях. Например, различии негации как процесса от нигилизма как ценностной позиции, а также от статичных нуля или пустоты ума. Хотя эти значения и связа-

ны частично этимологией и ещё теснее семантикой. Но даже попытка просто и напрямую посмотреть на ничто терпит очевидный крах, потому что ничто в целом — категория для ума невообразимая. К ней можно лишь приблизиться через метафоры или логическое вычитание, но как условное «ничто-в-себе» нам оно, кажется, никаким образом недоступно.

Сделаем несколько шагов назад и вернёмся к теме языка, к различию знака и символа. Ранее мы уже определили, что символ выражает принцип холизма и целостного схватывания того, на что он указывает. Символ есть сечение или узел на ноэтической и семантической оси, по которой возможно движение и замещение символа при сохранении метафизического значения.

Более жёсткой вариацией символа, связанного с одним конкретным значением, мы решили считать знак и связанные с ним понятия *термина* (границы) и *фигуры* (определения). Знак есть частный случай означения, фиксированная связь означающего и означаемого. Знак более физичен, а символ более метафизичен.

Вспомним наши примеры с обобщенной структурой знака по Готлобу Фреге на примере действительно существующего в мире дерева и отсутствующего полюса ничто. Где, как мы видим, структура знака обнаруживает свою конвенциональность, ограниченность и хрупкость.



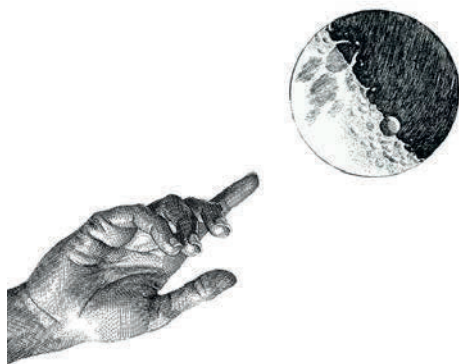
Примеры структуры знака

В отношении ничто мы не можем провести акт верификации, подтверждения того, что наше значение и/или набор эпитетов, характеристик действительно соответствует означаемому, предмету в явном мире. По простой причине тотального отсутствия некоторой «ничто-вещи», к которой мы могли бы приложить наши образы.

Но — и это уже важно — наше воображение способно порождать и объединять в единое семантическое поле некоторый набор эпитетов, прилагательных, логических процедур и абстракций, поэтических метафор, *мифологем* или даже художественных образов, которые оно ассоциативно сближает с понятием «ничто».

Широкий набор таких приближений мы обозначаем как дейксис или дейктический знак, символ, жест. От греческого слова *δείξις* — указание, местоимение. Классический пример дейксиса — это палец, указующий на луну, и различие людей по способности *видеть только палец* или, следуя его указанию, *переместить взор* и увидеть луну воочию.

ДЕЙКСИС



«Палец, указующий на луну» — классический дейксис

Соответственно, все дейктические знаки, указывающие на ничто, суть пальцы, указывающие нам направление интеллектуального взора. Проблема здесь кроется в том, что, по аналогии с пальцем и луной, в случае с ничто мы не можем буквально перевести взор и увидеть интересующую нас вещь. И палец, и луна относятся к порядку сущего, они действительным образом *есть* (грубо говоря, равно являются материальными объектами). Но в отличие от разнообразных дейктических приёмов, которые тоже *есть*, их указываемый адресат *не-есть*, тотально отсутствует. Переводить взор некуда, палец и слова указывают в пустоту.

Из мифологических традиций, связанных с актами космогонии, мы знаем целый классический набор указывающих на ничто эпитетов:

- Тьма, Мрак — Ἔρεβος; расхожие образы описания ничто;
- Ночь — Νύκτος; на контрасте со светом дня;
- Хаос — Χάος, отец Эреба и Нюкты по Гесиоду;
- Бездна — Γαρ, зев, семантический аналог хаоса;
- Пустота — ещё один аналог хаоса и разрыва, связанный через семантику провала и ямы с ничто;
- Безумие — альтернативное состояние ума [= порядка], сближаемое с ничто по контрасту и через описание безумия как «помрачения ума» или опьянения экстаза.

Особый интерес представляет и само слово — *ничто*.

В его основе лежит протославянский корень *сьто, который в русском языке выступает в качестве максимально широкого, универсального местоимения. То есть слово «что» можно использовать и как местоимение для какой-то конкретной вещи («что — то, это, вон то»). И как обобщающее местоимение «что» для всего сущего в целом («что — всё вообще»), тотальности всего, о чём мы можем сказать «есть».

Именно в этом значении «что = всё» оно отрицается сильной приставкой «ни-» в слове ничто. Не отрицание и отсутствие

«что» как «чего-то одного», а отрицание и отсутствие «что» как «всей полноты сущего».

Ситуация напоминает фрактальное вложение: у нас есть указательное местоимение «ничто», которое само по своей структуре раскладывается на отрицание и ещё одно указательное местоимение, которое охватывает всё сущее. Таким образом, мир или космос есть поток или узоречье чтойности, сущности, в полотне которого обнаруживаются лакуны-открытости и ходы-во-вне. И слово «ничто» является границей и снятием покрывала чтойности мира.

Аналогичная ситуация с германоязычными словами. Английское *Nothing* есть отрицание *no-* и *thing*, вещи как такого же тотального местоимения. Мы можем вспомнить, что английское слово *thing* образует единый этимологический континуум с немецким *Ding* и исландским *þing*. Протогерманский корень **wihtą*, возводимый к протоиндоевропейскому **weǵʰ-ti-*, *сущность, вещь*, считается гипотетическим когнатом со староцерковнославянским словом *вещь*. По аналогии со славянским «вещь есть то, о чём говорили на вече [тинге]» вещь связывается с говорением, обсуждением, речью. Тогда *Nothing* открывается нам и в значении отрицания вещи как предмета разговора, отрицания речи и говорения как таковых. *Nothing* есть безмолвие, тишина внемирного молчания, в котором зреет речь.

В свою очередь, немецкое слово *Nichts* подчёркивает принцип отрицания, негации. Образование этого слова связывают с влиянием или развитием из протогерманского **nahts*, *ночь*; антоним *dagaz*, *день*.

Но само слово «ничто» всё же есть, оно принадлежит порядку сущего, но по своему значению властно требует от нас, выталкивает нас навстречу тому, чего нет. Это слово само есть дейктический знак, указывающий из сферы сущего на «великое внешнее» ничто. Таким образом, когда мы говорим и ставим в центр внимания слово «ничто», мы буквально оказываемся с вами на границе языка, на пределе его выразительных возможностей.

С одной стороны, мы всегда остаёмся в сфере существования, в узорах сущего или нечего, но адресуем мысль за его пределы. Несмотря на кажущуюся логическую простоту, паттерны, приёмы и процедуры обыденного линейного мышления всячески протестуют против такой ситуации и ориентации на «мышление о невозможном», регулярно стараясь соскользнуть с этой границы обратно, вновь обратить фокус внимания на сущее.

Мощь слова заключается в том, что оно способно приводить сущее к его бытию-в-мире и одновременно уничтожать его в нигилизме либо *брать в кавычки* при мышлении о ничто.

Из поэтики можно вспомнить фрагмент сонета Малларме, выражающий, по мнению Хуго Фридриха¹²², звенящую пустоту отсутствия на фоне обыденной картины:

«Окно, распахнутое в ночь; в комнате никого нет; ночь, сплетённая из отсутствия и вопроса; в комнате нет мебели, может быть, только смутные консоли, в глубине — угасающее зеркало, которое отражает звёзды Большой Медведицы, соединяя покинутое пространство с небом».

Или всё те же гениальные последние строки уже известного нам стихотворения Стефана Георге.

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort
gebricht.

Так я, скорбя, познал запрет:
Не быть вещам, где слова нет.

Вновь обратим внимание на то, что ранее лирическому герою был дан жёсткий ответ седовласой норны: “So schläft hier nichts auf tiefem grund” — «Ничто не спит на этом дне», т.е. для его чуда нет слова, которое было бы залогом его бытия в мире.

Но Стефан Георге придерживался собственной манеры и придуманных им правил и знаков пунктуации, игнорируя некоторые требования немецкого языка. Поэтому мы можем допу-

¹²² Хуго Фридрих (1904–1978) — немецкий филолог и теоретик литературы, автор книги «Структура современной лирики».

стить догадку, что слово *nichts* в ответе норны может быть написано и с заглавной буквы как *Nichts*, тем самым превращаясь из отрицательного местоимения «ничего» в существительное имя «Ничто». Тогда завершение стиха приходит в согласованную ясность: норна *утверждает*, что на дне спит Ничто. И «малое чудо», которое герой несёт из мира грёз (ὕπνος, Гипнос, брат Ньюкты) в свой мир, приходит в должное и полное соответствие со своим именем — оно исчезает в небытии. В поэтическом слове мы дважды встречаемся с одной и той же истинной, выраженной двумя разными путями: а) не быть вещам там, где для них нет должного слова, имени; б) если вещь нарекается именем *ничто*, то правило «имя вещи отражает её сущность и бытие» всё равно исправно выполняется — и вещь исчезает. Так перед нами проясняются сложные и пограничные между нечем и ничто отношения языка, мифопоэтики, бытия и вещей. Поэтому когда человек произносит слово «ничто» или задумывается о нём, то он задействует глубинные онтологические пласты и оказывается в рискованной ситуации.

Другая фундаментальная категория языка, которая имеет отношение к ничто, — это уже упоминавшееся нами безмолвие. Молва, речь, мифос — то, что порождает сущее во всех аспектах. Божества творят мир песнями, как Брахма созидает все миры, распевая махамантру Аум. В то время как безмолвие оставляет просвет ничто-бытия открытым и чреватым для вхождения в него сущего.

Важно различать безмолвие и немоту, когда человек не способен говорить или теряет дар речи. Безмолвие не есть умалчивание, когда нам *есть что сказать*, но мы сохраняем бдительное молчание. Безмолвие лежит как просвет алетей перед любым изречённым словом, не придавая ему характера истинности или ложности. Это уже сфера внутримирных традиционных или рациональных суждений и компетенций. Безмолвие есть то, что было до любой, до всякой речи и что воцаряется после умолкания, завершения любого сказа. Безмолвие всегда

предшествует тому мигу, когда первый звук срывается с уст поэта, который зачинает миф или песнь о герое. К безмолвию также относится и момент паузы, пустоты перед какой-либо мыслью или озарением, которое сходит на художника, поэта, творца вместе с воодушевлением и порывом творчества. Таким образом, молвь есть утверждение порядка сущего, а безмолвие есть коррелят ничто в структуре языка.

Но тема ничто отражается не только в языке, но и в теологии, антропологии и философии. Здесь мы внимательно обратимся к некоторым идеям и лаконичным, но очень глубоким афоризмам и формулировкам Мартина Хайдеггера.

В его философии смертные люди и бессмертные Божества находятся в интересном положении относительно друг друга и фундаментального вопроса о бытии — о существовании сущего и его истоках. И Божества, и люди обитают внутримирно, но их бытие в мире принципиально различно. Люди смертны, их вот-бытие (Da-Sein) конечно, мимолётно. А Божества бессмертны, поэтому они не могут осмыслять и взирать на бытие с перспектив временности и конечности.

Божества пребывают наверху, они ураничны — соседствуют с небом и миром, открытостью и гармонией, порядком, который они утверждают и поддерживают.

Люди живут в сотворённом мире, они ближе к земле, в которой они укоренены и обживают мир как дом. Под своим собственным небом, с предками и Божествами.

Но для особых «избранных» — *единичных*, как называл их Хайдеггер, — в число которых входят тончайшие поэты, художники и, особенно, философы, существует особый и важнейший вопрос — вопрос бытия сущего: «Почему есть нечто, а не ничто?».

Божеств тревожит этот же вопрос, потому что они также относятся к порядку сущего, они тоже каким-то своим уникальным образом *есть*. Но откуда, почему, как?

ЛЮДИ И БОЖЕСТВА

БОЖЕСТВА
ОПРАШИВАЮТ
БЫТИЕ

ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ
ПАСТУХ БЫТИЯ
В МИРЕ



ТИНГ У ОЧАГА БЫТИЯ

Отношение людей и Божеств к бытию у Хайдеггера

Божества тоже философствуют, и люди есть их внутримирные собеседники, вместе с которыми они должны сойтись на тинг у очага бытия. Человек есть тот, кто готовит в своём мышлении деликатную возможность, место раскрытия вопроса о глубинном ничто-основании бытия, — Хайдеггер использовал аналогичное архаичное написание *Seyn*, чтобы подчеркнуть апофатический аспект бытия. Человек есть пастух бытия, который приглашает к своему огню Божеств — не для того, чтобы просить их о благе или подарках, но чтобы обсудить с ними единственно важное и достойное вопрошания: бытие сущего.

В том числе и из этого вытекает представление о теснейшей связи людей и Божеств через речь. Разговор — это то центральное, что связывает двух говорящих напротив друг друга. Не просто говорение, но и умение слушать — вот что складывается в очаг разговора о бытии.

Речью человека одаривает Божество, и эта речь пьянящая и поэтичная. Как Мёд Поэзии Одина или руны, ради которых он принёс себя в жертву. Как тонкая поэтическая игра Брахмана, который играет в прятки с самим собой, примешивая свой глас ко всем речам людей. И люди отвечают своим Божествам гимнами, славлениями, полными крашений, иносказаний и заслуженных славословий. Божества и люди поют друг другу.

И, как мы уже выяснили, к порядку языка и речи относится и ничто как возможность уникального указания за пределы границ космоса и постановки себя на эту границу. Проговаривание, пение речей и мифов всегда содержит в себе примешанное умолчание о ничто и проговаривание ничто. *И это проговаривание и вопрошание о ничто глубинно и интимно роднит человека с Божествами, которые являются его родителями и дарителями языка.* Можно резюмировать ещё более лаконично: мышление о ничто есть фундаментальное определение человека посреди внутримирного сущего.

В сфере теологии мы уже обнаруживали инстанцию ничто как глубинную самость Божества или Божеств в их Божественности (Gottheit) на основе неоплатонического мистицизма Майстера Экхарта и его последователей. Сейчас мы обоснуем заявленную связь Божества и человека через пронизывающую их инстанцию ничто на примере классической формулы адвайты «атман есть Брахман» или «ты еси то».

Атман, личная индивидуальная душа, есть полное тождество абсолюту Брахмана, единственному источнику явного мира во всём его разнообразии и подлинности. Атман не вторичен и не ниже, но буквально и есть сам Брахман. Более того, всё множество отдельных частных душ суть всё тот же единственный Брахман, а разделение или множественность есть творческая игра Майи, в которую Божеству приятно играть.

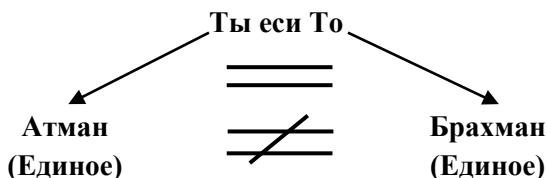
АДВАЙТА

АТМАН ЕСТЬ БРАХМАН



Великое изречение (махавакья) из Чхандогья-упанишады

Но нас интересует другая формулировка этого принципа — *tat tvam asi*, *ты еси то*, в которой мы обнаруживаем два местоимения. Простое прочтение говорит нам: лично *ты* есть *то* Божественное. Но в таком виде фраза утверждает различие между «ты» и «то». В то время как фактически оба местоимения одновременно выполняют двойную функцию. В дискурсивной речи и в рамках пространства и времени «ты» [жест на себя] и «то» [жест на другого] различны. Но по смыслу утверждается тождество, а значит, два разных местоимения указывают на единую сущность. Снова можно зафиксировать мифопоэтическое и символическое преодоление аристотелевской логики.



На феноменальном уровне, атман-человек отличается от дэвов и от Брахмана в целом, но на уровне глубинной природы он и есть Брахман как его собственная манифестация в мире. «Ты» указывает на Единое, и «то» указывает на то же самое Единое.

Внутримирно различие проводится дискурсивно и грамматически, в сфере языка, который есть дом бытия. Дискурс вводит пространство: порядок произнесения или чтения частей речи в высказывании «ты→еси→то» (в данном случае ещё добавляется ориентация чтения слева направо). И время: длительность проговаривания, повторы фразы, акценты растягивания слов. Иными словами, всё работает на создание различения: раньше, ближе, в начале, в конце, перед или после глагола и т.д. Это есть игра Шакти или Майи в языке как развёртывание творческого имажинэра Брахмана.

Если мы хотим устранить дискурсивность, то нам следует представить фразу *tat tvam asi* не в виде линейной последовательности слов, а в виде записи каждого слова на одном месте одно поверх другого; и произносить их все вместе одновременно. Очевидно, что такое начертание будет нечитаемым, а фраза произносимой; хотя общий смысл схватывания фабулы целиком — как непрерывного самотождества Брахмана без времени и пространства — будет отражён в целом верно.

Индуистская теология говорит о спанде — тончайшем мерцании или вибрации самых фундаментальных свойств проявления: единого и многого, бытия и небытия. Спанда — это звучание сокрытия в несокрытости, Леты в алетейе, бытия в небытии, что в ничто. Мерцание есть самый высший или первичный переход или набросок манифестации. В данном аспекте речь нередко заходит о высшем праслове или махамантре, распевное (гудящее) *про-из-несение* которого и порождает мир от первых едва уловимых вибраций выдоха до полного (назального) угасания низких вибраций в конце. В индуизме это ॐ — Ом, Аум; в современной германо-скандинавской традиции на роль ур-слова претендуют *runa* (тайна, говор) и трифтонг *aiu*. Последний кос-

венно подтверждается индоевропейским приматом гласных звуков, базовые пять из которых а-е-і-о-и в итоге сводятся к самым корневым трем а-і-и.

Развёртывание манифестации, онтологической речи-как-мира обозначается связующим глаголом *есть*. В структуре *ты еси то* глагол «есть» одновременно и наделяет сущим оба фактических полюса атман-душа и Божество, и утверждает их тождество. Здесь нас интересует практически дзен-прыжок от связи *есть* к *не-есть* в апофатическом тождестве атмана и Брахмана *ещё до того*, как они оба выделились и разделились. Так мы снова вплотную подходим к единству между Божеством и человеком не только согласно мифам о божественных родителях Отце-Небе и Матери-Земле, не только по линии наследования ума и изумления в духе неоплатонизма и даже далее махавакьи *tat tvam asi*, но к единству на уровне ничто ещё до чего-либо вообще.

Со всей очевидностью, для разговора об этом требуются более гибкие логика и язык. Мы утверждаем, что аутентичным способом говорения, который деликатно относится к таким субтильным инстанциям и вещам, на которые мы обращаем внимание, является мифопоэтика и поэзис как таковой. Но такой язык соответствует полноценному бытию золотого века, серебряного. Среди людей, слепленных из смеси глины и ржавчины, распространён упаднический пост-язык web-сленга, эмодзи, восклицов, афазии, инкогерентности и т.п., что ставит его даже ниже конвенционального прозаического говорения.

Нам необходим возврат к поэтике языка. В рамках поэтики возможно указывать и выражать истину, не присваивая и не ограничивая её. Отчасти поэтому и на основе поэтики свой собственный язык или стиль говорения на швабском диалекте немецкого языка разрабатывал Мартин Хайдеггер. Его задачей было говорить внепонятийно, чтобы избежать метафизического конструирования на уровне самого языка, а также, сознательно или нет, но его стиль обнаруживает и суггестивную силу, которая обволакивает и погружает читателя или говорящего в свою стихию и

направляет мысль. Такие эксперименты с языком привели к тому, что некоторые друзья и коллеги Хайдеггера начали упрекать его стиль изложения в эзотеричности, мистицизме, сознательном отказе от того, чтобы быть понятым. Появилось шуточное прозвище философа «шварцвальдский шаман». Вместо линейного разбирательства и определения понятий, «раскладывания по полочкам» в рамках универсальной системы Хайдеггер пользовался методом постоянного окружного движения, опрашивая интересующую его тему или фундаментальный вопрос с разных углов, приближаясь и отдаляясь. В этом воплощается и его герменевтический метод мышления, понимания и интерпретации.

Спекулятивно можно сравнить кружение вокруг вопроса или интересующей темы с принципом пращи, когда достаточно «напитавшись» языком и усвоив дейктические, герменевтические и мифопоэтические структуры мышления, наше внимание, подобно камню, выбрасывается в понимание-схватывание истины.

В качестве подспорья, которое всё ещё доступно нам в железном веке, у нас есть огромное количество метафор, которые пронизывают и структурируют даже наш обыденный, прозаический язык общения и мышления. Об этом подробно пишет лингвист Джордж Лакофф в труде «Метафоры, которыми мы живём»¹²³. Для нас это важно и потому, что метафора есть один из базовых поэтических тропов, и чем более высокую и сложную метафизическую тему мы разбираем, тем больше образов, метафор и их пересечений, вложений и отсылок мы вынуждены использовать. Важный метафизический и ноэтический принцип гласит: *сложное объясняется через ещё более сложное*. Для объяснения простых вещей достаточно логики и чисел, а самые низкие вещи исчерпываются просто цифрами и счётом.

В качестве резюме этого блока мы можем умеренно-оптимистично утверждать, что, несмотря на всеобъемлющую деградацию и упадок, язык пока ещё оставляет нам возможно-

¹²³ Джордж Лакофф (р. 1941) — американский лингвист, развивал теорию метафоры как основы мышления.

сти и тропы для корректного осмысления и проговаривания тех тем и инстанций, которые нас интересуют.

Но удерживать ничто в фокусе внимания трудно не только потому, что этому сопротивляются язык и ориентация ума на сущее. Экзистенциальная трудность заключается в том, что ничто дейктически связано с *ужасом бытия*.

По фундаментальному определению Рудольфа Отто, ужас (Tremendum) входит в структуру опыта сакрального — как неразделимого переживания ужаса, восторга, трепета, захваченности и присутствия Божества. Справедливым будет уточнить, что опыт подлинного нуминозного — а не воображаемых ощущений и переживаний «хорошего настроения» — сокрушает современного человека; и мало кто согласился бы его повторить.

Ужас следует строго отличать от страха. Страх всегда направлен, есть нечто, что внушает нам это чувство, или ситуации, которые обостряют фобии. Если вещь убрать или выйти из ситуации, состояние страха уходит. Считается, что в пределе все страхи суть производные переосмысления или замещения одного базового страха — страха смерти. Он является фундаментальным, а остальные производны от него и могут быть деконструированы в обратном порядке до основного.

Но даже на этом фоне ужас выделяется тем, что его источника или предмета нет. Он приходит из ниоткуда, «без повода», захватывая нас полностью, замыкая на самих себе и как бы временно исключая из всего потока сущего. В англоязычной литературе немецкое Angst, ужас, иногда ещё переводят как anxiety, *тревога*. Он аффектирует нас и также близок к безумию либо может вызывать его как следствие наиболее фундаментального потрясения. Поэтому ум бежит от ужаса во множество вещей. В своей внутримирной неопределённости ужас сближается с апофатическим описанием. Нас не ужасает нечто, вещь или ситуация — нас ужасает ничто, которое обнажается в опыте изъятия из мира в состоянии охваченности ужасом. Это глубинная реакция на ничто, которую ум старается стремительно конвер-

тировать, редуцировать до близкого по напряжению, но уже внутримирного страха смерти.

Здесь следует прояснить особенность понимания слова *ужас* в нетипичном модусе глагола *ужасает*. Ужасает не как вселяет в нас тревожное чувство, активно набрасывает на нас состояние, где мы выступаем скорее пассивным объектом. Но ужасает как действие пространственно-временного выталкивания бытия в сущее. То есть глагол *ужасает-в* должен отвечать на вопросы «куда?» и «во что?». Ужас ничто выталкивает нас в бытие вещей, мира, истории, действий, заботы, жизни с другими и т.д. Где мы выступаем уже в условной объектно-субъектной роли: ужасаясь, мы сами создаём пространство, в котором скрываемся от ужаса и, вторично, смерти. Поэтому всё сущее, порождённое человеком, — *cultura* в широчайшем понимании — несёт на себе родовой отпечаток ужаса. *Культура есть компенсирующий результат ужаса человека перед собственным бытием-в-мире*.

УЖАС

НИЧТО УЖАСАЕТ В СУЩЕЕ



ГЛАГОЛ «УЖАСАЕТ» СЛЕДУЕТ
ПОНИМАТЬ КАК ДЕЙСТВИЕ
ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОГО
ВЫТАЛКИВАНИЯ БЫТИЯ В СУЩЕЕ.
СР. *MANIFESTARE*

Глагольно-направленное понимание ужаса

Можно вспомнить и значение греческого слова *фюзис* — произрастание, выталкивание сущего на свет из темноты сокрытости. Откуда, позднее, образуются слово «физика» и соответствующая область сугубо материалистического научного знания. Но в области философии сущее произрастает, выталкивается фюзисом, чтобы быть. Откуда произрастает это сущее? Из ничто, его ужас ужасает сущее в фюзис, в рост, в мир.

В онтотеологическом измерении ужас сакрального ничто выталкивает Божество манифестировать себя в мир, и мир есть прямое раскрытие-в-сокрытии Божества. Здесь может быть справедливой театральная метафора актёра в маске, когда мы созерцаем жизнь конкретного персонажа на сцене [бытие мира и себя в нем], но догадываемся что за маской есть какой-то актёр [Божественное]. Так мы одновременно видим игру открытия и сокрытия, истины и притворства, актёра и персонажа. В такой оптике глагольность и субъектность *само-ужасания-в-раскрытии-в-сокрытии* Божества в мир как мира проясняется ещё лучше.

Акцент на связке «ужасает-в», которая прокладывает мост для манифестации, также подводит нас к теме смены фундаментального настроения. В золотом веке творение мира понимается в духе Платона и его идеи о благе как о высшей идее. Божество-демиург творит мир из собственной щедрости, нескончаемого «рога изобилия» своей самости и преисполненности благом. Мир манифестируется спонтанно, расточительно и удивительно, что приводит к настроению удивления от бытия мира и посреди мира у ранних философов Древней Греции.

Но пройдя практически всю арку от космогонии до эсхатологии, со всеми присущими речными порогами, сдвигами и регистрами, мы обнаруживаем себя в рамках той же постановки вопроса «почему есть нечто, а не ничто?», но сформулированного в иной онтотеологической тональности. Ужас как безосновная основа нуминозного (*Abgrund-Gottheit*) и бытия, задаёт другую перспективу. Проявленный мир раскрывается как ужас Бо-

жества, который выталкивает его в сущее. Основа манифестации — не щедрость светлого блага, но безобъектный ужас и растрата. Но Божество не боится чего-то, одиночества или самого себя, оно вообще ничего не боится. Эти предикаты неприменимы. И ужас сам по себе безобъектен, апофатичен. Как и самость Божества. Что снова подводит нас к спанде, мерцанию бытия и небытия, сущего и ничто в ведущей вокальной или музыкальной настроенности на ноту ужаса-в.

Как мы видим, классическое правило отражения макрокосмоса в микрокосмосе соблюдается и здесь. Изучая теологию, мы изучаем не просто какого-то сверхмогущественного субъекта где-то на небе, мы изучаем фундаментальные основания и структуры сакрального в этом мире. И более того, мы изучаем сердцевину самих себя. Ужас удерживает нас в состоянии пробуждённости и пограничности. Поэтому и инстанцию ничто не надо искать где-то там, за горизонтом или в глубинах межзвёздного вакуума, в далёких странах или формулах логического вычитания. Не надо искать ничто в глубинах вод или на вершинах гор. Ничто всегда есть мы сами.

На этом моменте мы можем кратко зафиксировать смену настроения в понимании космогонии на контрасте между классическим образом творения как излияния блага из рога изобилия, с одной стороны, и радикальной саморастратой Божества в творении — с другой.

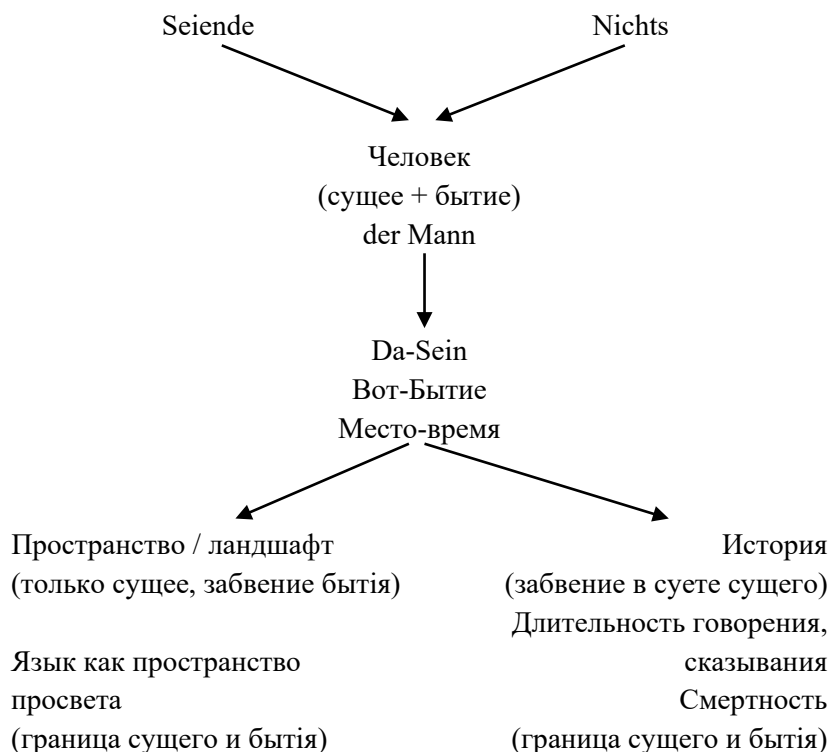
Для дальнейшего погружения в тему нам придётся существенно усложнить язык и прибегнуть к размышлению и толкованию некоторых лаконичных формул, предложенных Мартином Хайдеггером. Несмотря на схематичность и последовательность, мы утверждаем, что в круг заявленных тем можно войти, по сути, с любой точки или слова и далее следовать по нитям пересечений, связей, отсылок и толкований, по мостам к мифам или языкам.

СМЕНА НАСТРОЯ

ЗОЛОТОЙ ВЕК	ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК
ПЛАТОН: БЛАГО – ВЫСШАЯ ИДЕЯ. БОЖЕСТВО ТВОРИТ МИР ИЗ ЩЕДРОСТИ И ЕСТЕСТВЕННОЙ ПОЛНОТЫ БЛАГА (СПОНТАННАЯ МАНИФЕСТАЦИЯ МИРА)	УЖАС – БЕЗОСНОВНАЯ ОСНОВА (ABGRUND) САКРАЛЬНОГО И БЫТИЯ. ПРОЯВЛЕННЫЙ МИР ЕСТЬ УЖАС БОЖЕСТВА, КОТОРЫЙ ВЫТАЛКИВАЕТ ЕГО В СУЩЕЕ (В ЕСТЬ).

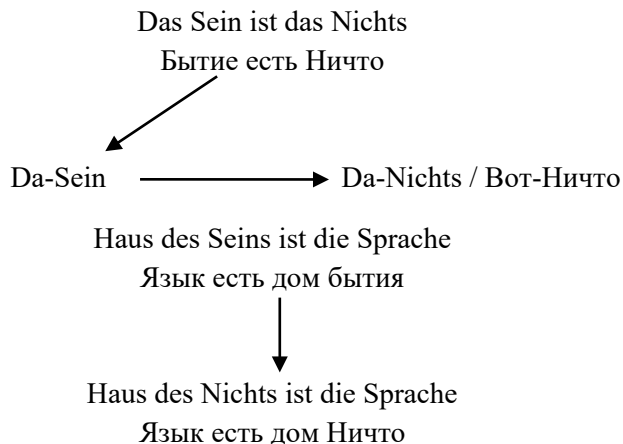
Сравнение двух подходов-настроев интерпретации космогонии

Человек, безусловно, есть — значит, он часть сущего, Seiende в немецком языке. Но также он может ставить вопрос о ничто, Nichts. Эти два фундаментальных начала сходятся в нем сизигийно. Присутствие есть Da-Sein, вот-бытие, фактичная экзистенция в мире, в конкретном месте и в стихии временности.

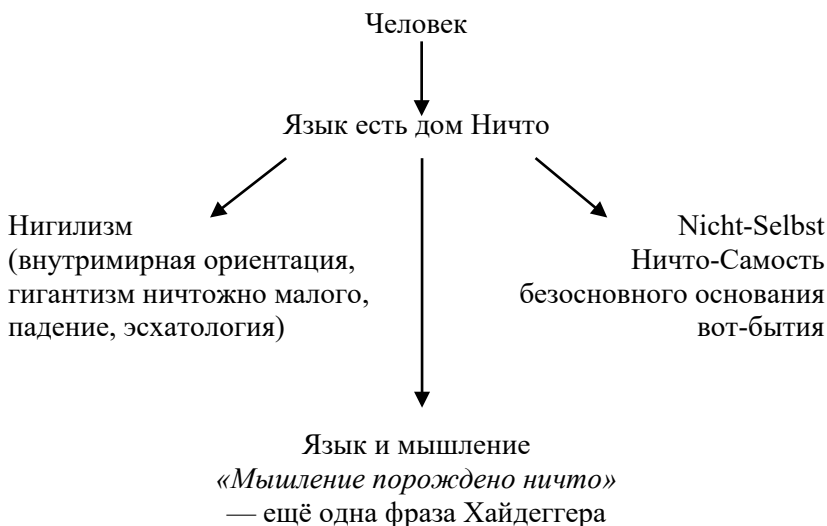


Человек есть рекущий, тот, кто говорит (μῦθος), который благодаря Божественному дару языка определяет имена (λόγος, ὀνομαστική) вещам, приводит (ποιήσις) их к бытию. В языке всегда примешаны несказанное и тропы, указующие на ничто. Ужасаясь его, он погружается в родные ландшафты, историю, сказывание мифов, так или иначе, но на длительной исторической дистанции отчуждаясь и забываясь в мире.

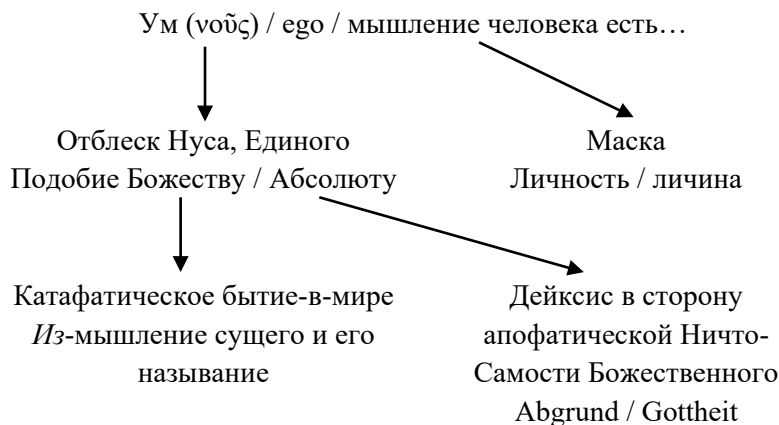
Хайдеггер произносит ключевые фразы: «Бытие есть Ничто» и «Язык есть дом Бытия».



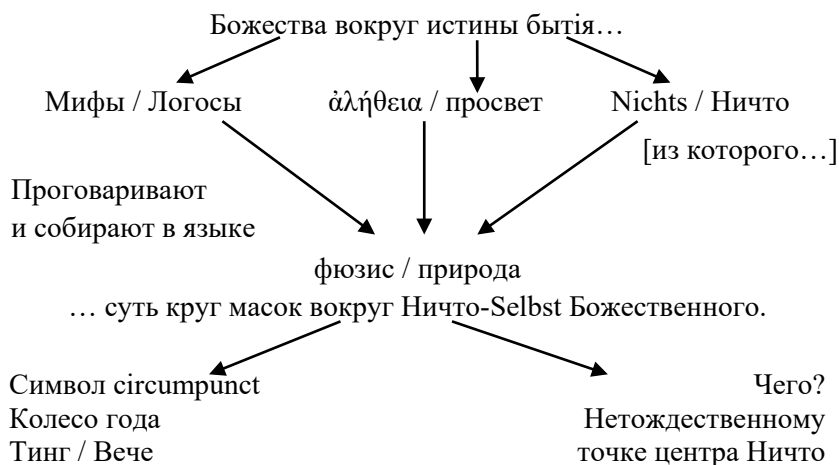
Человека определяют его смертность (Zeit, время; zum-Tode-sein, бытие-к-смерти) и язык (Sprache). Язык есть дар Божеств, которых человек желает пригласить к очагу тинга для философствования. Отсюда поясняющая развилка.



Остановимся подробнее на мышлении и тропинках, связующих его с Божественным, привлекая неоплатонические термины.



Отталкиваясь от этого, сформулируем и онтотеологическую максиму, связывающую вопрос монизма, политеизма и онтотеологию. Звучать она будет так: *«Божества вокруг истины бытия суть круг масок вокруг Ничто-Selbst Божественного».*



Ещё более подробно мы разбираем эту структуру и клубок отношений в нашей работе «К Другому Мифу». Здесь же нас интересует наша теснейшая, интимнейшая принадлежность к «стихии» ничто, которая буквально «бытийствует» на кончике нашего языка и выступает основанием всего мышления. И сквозным образом — вспомним метафизику маски и *того, кто* смотрит сквозь глазницы маски и глаза личности-личины человека, — единит нас с Selbst Божества, которое и есть мир.

Наконец, важно разъяснить и уже не раз упоминавшийся по ходу главы феномен нигилизма.

Нигилизм относится к ничто так же, как изначальное понимание хаоса относится к позднему его пониманию как беспорядка. То есть наблюдается сильное смещение или даже смена акцентов. Нигилизм радикально отличен от ничто, и мышление о ничто во всех областях не есть нигилизм. Такое отождествление есть наивное и зачастую идеологически обусловленное отождествление и демагогическое клише. На этом же настаивает и Мартин Хайдеггер.

Справедливо можно назвать нигилизм внутримирной энтропией человеческой культуры, самого бытия человека, его измельчанием и деградацией. Но при этом это самое «мелочное человечества» в нигилизме приобретает огромный размах и мнимую значимость. *Нигилизм есть гигантизм мелочного.* На этом основываются вся современная культура и ключевые структуры мышления Постмодерна, методы иронии, обесценивания, превращения серьёзного учения или большого нарратива в мем, локальность, относительность, источник образцов для пастиша и коллажа.

Можно вспомнить и классическую проблему нигилизма, связанного с кризисом, переоценкой или отрицанием всех ценностей, как эту проблему поставил Фридрих Ницше. В интерпретации Хайдеггера, нигилизм есть один из последних этапов разрушения здания западной метафизики, забвения ключевого

вопроса об истине бытия, включая уже названную подмену понятий.

Наконец, как энтропия, нигилизм внутримирен и является вариацией того же беспорядка, т.е. присущ космосу и его пертурбациям и кризисам, в то время как нас интересует совсем другое направление движения и ориентации.

В рамках трансгрессивного сакрального нигилизм нередко выступает как дендистская или декадентская *поза* либо метод. Например, для отсечения привязанностей к современной культуре, ложным установкам и как подспорье в практике диссимиляции — сознательного выстраивания дистанции и непринадлежности к окружающей реальности и культуре на пути малой группы или одиночной реализации. Но как и любая опьяняющая субстанция, нигилизм несёт свои риски, и он так же должен быть различен с ничто — по принципу прохождения между Сциллой и Харибдой.

Описанная сложность и отсутствие готовых схем и решений создают *естественную элитарность* трансгрессивного сакрального. Но она строится не за счёт занятия высших социальных этажей или обладания обширными финансовыми возможностями; не получается по наследству или принадлежности к сословиям и кастам. Точно так же трансгрессивная элитарность не строится на тайности и труднодоступности знания — все важные тексты и возможные объяснения, притчи, примеры и инструменты лежат на самом видном месте и доступны абсолютно всем и бесплатно. Они никому не принадлежат и, по сути, даже их авторство условно.

Элитарность складывается из объективно высокого интеллектуального ценза и, что важнее, обострённого метафизического чувства у конкретного человека. Если этого чувства, нерва бытия и способности слышать его тревожный настрой у человека нет, то любые знания — не более, чем багаж эрудиции. К обязательным условиям также относятся способность выдер-

живать тяжелейшее экзистенциальное напряжение и открытость опыту сакрального ужаса.

В качестве резюме трёх вводных глав данного раздела мы приводим сводную таблицу асимметрий или соответствий, которые не обязательно подразумевают отношения оппозиции со своими антонимами.

НИЧТО

АСИММЕТРИИ НИЧТО

КОСМОГОНИЯ	ХАОС
ОНТОЛОГИЯ	НИЧТО / БЫТИЕ
ТЕОЛОГИЯ	GOTTHEIT / ABGRUND
АНТРОПОЛОГИЯ	ЧЕЛОВЕК / DASEIN
НЕОПЛАТОНИЗМ	ЕДИНОЕ
ИСТИНА	АЛТЕЙЯ
ЯЗЫК	БЕЗМОЛВИЕ
ПСИХОЛОГИЯ	УЖАС / СТРАХ СМЕРТИ
САКРАЛЬНОЕ	УЖАС НУМИНОЗНОГО

Соответствия ничто по категориям и направлениям





ВАМАЧАРА И АЗИЯ

С этой главы мы продолжим наше путешествие уже на примерах конкретных исторических традиций, отдельных философских и теологических школ, проторённых и, наоборот, едва намеченных троп.

В качестве первой остановки мы обратимся к Индии и её богатой духовной культуре, в частности, к широкому направлению вамачары. Вамачара — старая и аутентичная форма другого подхода к индийской традиции в условиях фактически наступившей после битвы на поле Курукшетра Кали-юги, которая описывает многие ключевые структуры и ходы мысли в рамках трансгрессивного пути. Многие аспекты этой ветви индуизма мы уже рассматривали и упоминали: уплотнение времени и гуну тамас, переход от варнашрамы к трибхаве, теологическое различие Сагуны и Ниргуны и др. А сейчас сосредоточимся на общем контекстуальном обзоре.

वामाचार, вамачара или вಾಮарга, — дословно означает «путь левой руки», один из нескольких принципиальных подходов в рамках индуизма. Обычно противопоставляется дакшиначаре — «пути правой руки», или строго ортодоксальному, конвенциональному почитанию дэвов на основе Вед. По иной версии, дакшиначара — это компромиссное течение между ортодоксией и некоторыми гетеродоксальными элементами тантры. К дакшиначаре относятся вишнуизм, аутентичные культы Кришны, школы двайты, брахманизм.

Как одно из первых и наиболее детально, воистину разнообразно проработанных учений вамачара заслуженно считается референтным образцом в проблемном поле трансгрессивного сакрального. Тем не менее слепое копирование и перенос её стратегий, ритуалов и культурных практик не просто невозможно, но и вреден. Поэтому главное, что следует подчеркнуть в рамках сравнительного и герменевтического подхода, — это погружение в структурное ядро и даже на более глубокие уровни, которые можно считать общими и лежащими на той же границе между нечто и ничто, космосом и хаосом, о которой мы говорили ранее. Но в разных культурах, языках и эпохах подъём из этой глубины и повивальное искусство фюзиса-поэзиса в рамках своей традиции будет и должно приводить к раскрытию своих аутентичных форм и теологий. Которые на внешнем уровне будут существенно различаться, и это правильно. Не всегда корректно будет говорить даже о некотором общем источке в структурной глубине; скорее разные традиции так или иначе сталкиваются или обязательно столкнутся с общим эсхатологическим вызовом собственного распада и смерти. Что принудит их искать пути выхода и смотреть на то, как другие традиции отвечали на этот вызов, удачно или провально. Одной из таких успешных традиций, включая неизбежные противоречия и уникальные культурные особенности, является вамачара и, в частности, её субтечения — тантризм и парадвайта кашмирского шиваизма.

Как самостоятельное учение тантризм, преодолевающий классический брахманизм и включающий в себя неортодоксальные ритуалы и практики, оформляется уже к VI веку.

Слово तन्त्र, тантра, буквально означает «ткацкий станок», но в рамках условного термина-зонтика «индуизма» тантра — это одно из крупнейших и влиятельных направлений аутентичной индийской духовности, корни которого уходят в глубокую древность. А само слово встречается уже в ведах; в рамках тантризма оно означает основу или учение, доктрину. В литератур-

ном плане тантра — это особый жанр, основной характеристикой которого является форма философского диалога между верховным Божеством Шивой и его супругой Шакти. В России одним из ведущих современных специалистов по тантрической литературе является Андрей Игнатъев¹²⁴.

Интересно, что слово *vāṁa*, *левый*, отличается от слова *vāṁā*, *женщина*, только долготой второй гласной. Отсюда одно из направлений тантризма, где на первый план выходит главенствующая роль Шакти, Богини-Матери в её благих и гневных проявлениях, — *шактизм*, *शक्ति*.

И, например, шиваизм, где на первом плане почитания находится Махадэв, Абсолютное Божество Шива, творящее все миры и дающее свою милость и пробуждение адептам.

С метафизической точки зрения появление вамачары и тантризма есть реакция на упадок, окостенение и выхолащивание духовности в рамках классического брахманизма, культа Вед и Упанишад. Но, вамачара не отрицает их, как это делают буддизм и джайнизм, но начинает и совершает успешный поиск другой интерпретации и мифоса. Тем самым фундаментальная установка адвайты и сакрального, выраженная на первых этапах ведизма, сохраняется как зерно, которое переносится на новую почву, с поправкой на эсхатологические сдвиги бытия. Таким образом, вамачара предстаёт как амбивалентное явление, соединяя в себе мифоцентрический консерватизм и такое же новаторство, при этом избегая сползания в классический для Европы прогрессизм и десакрализацию. Разумеется, с точки зрения всё более стремительно утрачивающей благость дакшинаচারы, неортодоксальные ходы и садханы вамачары трактуются как формы упадка или вырождения. Аналогичные структуры непонимания и навешивания огульных ярлыков мы уже встречали, когда подробно объясняли асимметрии в понимании хаоса как беспо-

¹²⁴ Андрей Игнатъев (р. 1977) — активный популяризатор, исследователь, переводчик, комментатор и издатель тантрической литературы в России.

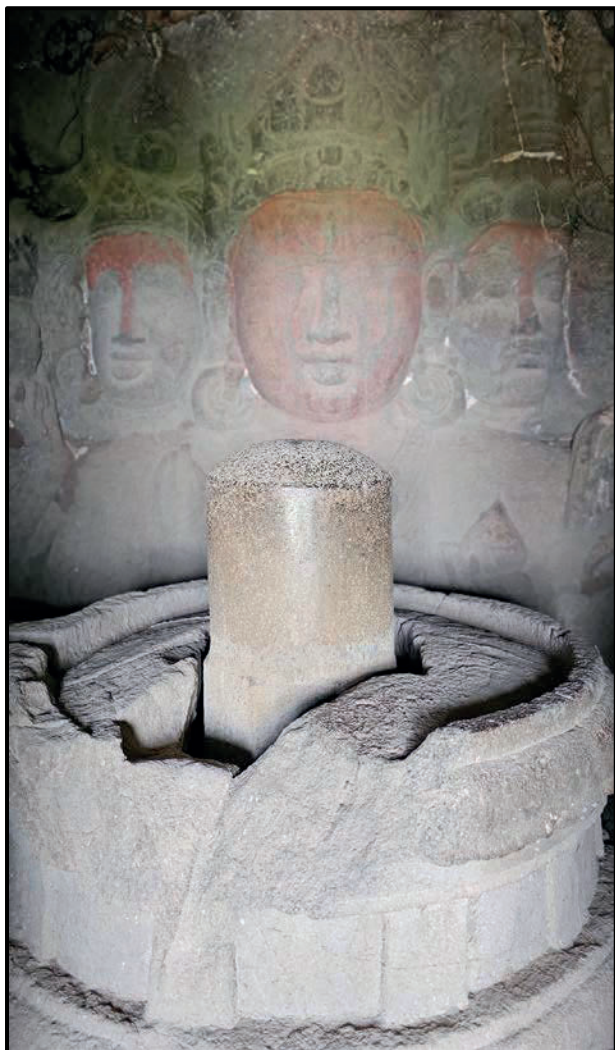
рядка. Отчасти эта проблема касается и классического спора о соотношении формы и содержания, о возможности или невозможности выражения того же содержания в иных формах и т.д.

При этом одним из корней вамаচারы являются культы местного доарийского населения, высокой культуры дравидской цивилизации, сохранившейся и в современной Индии, преимущественно на юге. Её культовые, иконографические и иные элементы встраиваются и получают новое толкование, аффектированное индоевропейской ведической метафизикой и её ориентирами. Тем самым, уже нельзя говорить о тождестве доарийских культов древности с теми элементами, которые сохранились до сегодняшнего дня, но были существенно переосмыслены в ином метафизическом контексте. Но тем не менее такие корни наличествуют.

Имя शिव, Шива, означает Благой, Милостливый. Сегодня это одно из наиболее почитаемых Божеств в Индии и за её пределами в Юго-Восточной Азии. Он имеет свыше сотни имён и множество ликов, проявлений. Махадэв — Великое Божество, практически аналог эпитета «Всеотец», известного в Европе в разных культурах. Ещё одно его имя и ипостась — это Освобождающий, который своей спонтанной милостью может даровать полнейшее освобождение как своим адептам, так и абсолютно случайным существам.

Шива также выступает как Божество Разрушения в триаде дэвов вместе с созидующим Брахмой и поддерживающим бытие Вишну.

Имя Шива встречается как эпитет благой, добрый уже в Ригведе применительно ко многим Божествам. Среди них наиболее близким считается Рудра — Красный, Божество ярости и бури. Считается, что его образ и культ, также уходящий корнями в доарийскую и доведическую древность, оказал существенное влияние и в целом влился в последующую теологию и культ уже самого Шивы.



*Шивалингам и тримурти на задней стене кельи
в крупнейшем храмовом комплексе дравидской культуры
(Эллора, Индия, 2023 год)*

НАТАРАДЖА



*Шива в творческой ипостаси Натараджа,
пока он танцует — мир существует*

Само слово śiva не санскритское, но можно утверждать, что как имя-эпитет оно было столь важно для местного населения и играло важную роль в местном мифосе, что арийские составители Вед не могли не признать его высокого значения и включили его в свои гимны.

Доарийские следы культа Шивы связывают с хараппским культом Пашупати — владыки скота, чья иконография «в позе лотоса», эпитеты и культ алтаря в виде лингама (фаллоса) совпадают с шиваистскими. Но будет справедливым указать, что за тысячи лет культ Шивы проделал невероятную арку своего развития, испытав и ведийское влияние, и эсхатологические сдвиги, и полемику с буддизмом, и гений мудрецов северо-запада Индии, — и вряд ли Пашупати из Хараппа объединяет с Махадэвом Кашмира что-то большее, кроме кабинетных рамок историографии и их воображения.

ТРИМУРТИ



БРАХМА

ВИШНУ

ШИВА

Одно из поздних изображений триады дэвов

В рамках нашего изложения в структуре теологии Шивы нас будет интересовать уже знакомое нам разделение в индуистской теологии на проявленный и непроявленный аспекты Божества — Шива Сагуна и Шива Ниргуна. Собственно, последний и есть Пара Шива — Высший Благой Махадэв, понимаемый строго апофатически.

Наивысшее развитие теология Шивы получает на основе классической адвайты, тождества атмана и Брахмана, недуального понимания отношений между Божеством и миром, принципом и проявлением. Ключевая и божественная роль раскрытия адвайты на основе комментирования Вед и Упанишад принадлежит великому мудрецу Ади Шанкаре¹²⁵. Согласно преданию, его родители молили Шиву о сыне, и он откликнулся на их прошения. В честь дэва был назван и сам сын, Шанкарачарья. Учение адвайта-веданты, оформленное в трудах Шанкары, явля-

¹²⁵ Ади Шанкара (788–820) — индийский философ, поэт и мистик из рода брахманов.

ется наиболее последовательным развёртыванием ключевых онтоотеологических положений Вед.

В свою очередь, шиваизм долины Кашмира, также известный как त्रिक, трика, из-за ведущий роли различных триад в его структуре, доводит это учение до предела, уточняя тонкие моменты онтологического статуса явленного мира. По сути, кашмирский шиваизм есть форма фундаментального, абсолютного теистического монизма: вся полнота и бесконечное разнообразие сущего имеют своим единственным подлинным истоком только божественное сознание Шивы, за пределами которого нет ничего. Ключевые мыслители, боговдохновенные «отцы» кашмирской метафизики, — это Васугупта¹²⁶, Абхинавагупта¹²⁷ и Кшемараджа¹²⁸; известными современными последователями и мыслителями являются Баладжиннатх Пандит¹²⁹ и Марк Дичковски¹³⁰. Также признаются все заслуги Ади Шанкары как предтечи.

Сама долина Кашмира была уникальным местом, где даже местный ислам принимал формы индуизированного синкретизма и мистицизма. Но позднее, в XIV веке, нашествие монголов открыло страницу исламского геноцида индуистов и мистиков в Кашмире, тем самым уничтожив жемчужину шиваистской метафизики на долгие века. На сегодняшний день территория Кашмира является спорной между Индией, которая относитель-

¹²⁶ Васугупта (860–925) — шиваистский философ, по милости Шивы получил всю полноту знания и написал «Шива-сутру» и комментарий к ней «Спанда-карики».

¹²⁷ Абхинавагупта (950–1020) — кашмирский философ, мистик, поэт и музыкант, теоретик эстетики, автор трактата «Тантралока».

¹²⁸ Кшемараджа (975–1025) — кашмирский философ трики, ученик Абхинавагупты.

¹²⁹ Баладжиннатх Пандит (1916–2007) — индийский философ, профессор и последователь кашмирского шиваизма.

¹³⁰ Марк Дичковски (1951–2025) — британский индолог, поселившийся в Варанаси и посвятивший себя исследованию и практике тантры и трики; автор множества книг об индуизме.

но успешно ведёт свою реконкисту, и исламистским государственным образованием Пакистан.

Как было сказано, учение кашмирского шиваизма отличается последовательной и радикальной недвуальностью. Двайта, или школа дуализма, утверждает наличие двух «реальностей»: Абсолюта и подлинно, «объективно» существующего сотворённого мира. Иными словами, между творцом и творением пролегает качественное различие, тем самым двайта может быть вполне легко понятна для европейского мышления.

Адвайта Шанкары противопоставляет этому отрицание бытия мира — его существование есть кажимость, иллюзия, **माया**, майя. Источник майи, уверенности в реальности мира, есть авидья — неведение истинной Божественной природы. Но есть и более последовательное, нюансированное определение, которого в данном вопросе придерживаемся и мы. Условная «реальность» мира воображаема Шивой, который есть единое и конечное бытие. Но внутри сферы божественного воображаемого всё представленное предельно реально. Таково условие божественной игры в сокрытие-и-узнавание, воображаемого театра наслаждения, страдания, жизни и смерти, кармических судеб и дхармического долга, и всех оттенков жизни всех существ — играть вселенскую пьесу нужно максимально серьёзно, отбрасывая и забывая тот факт, что всё есть манифестация и игра вселенского постановщика и актёра. Майю можно понимать и как иллюзию, и как желание, творящую силу Шивы, — признаётся плюральность точек зрения и истины в зависимости от уровня совершенства ума адепта или его желания.

С другого ракурса такая онтологическая структура выглядит как непротиворечивое последовательное развёртывание: на всех этажах и всех этапах существует имажинер Шивы и только он. Но это махавидья, высшее знание немногих. И частью этого знания является знание того, что мир самым подлинным образом реален, потому что его реальность есть условие или желание воображения Махадэва. То есть речь идёт о принятии «пра-

вил игры» и снятии напряжения в этом вопросе при признании параллельного развёртывания двух разных истин: условно внешней истины воображения Шивы и внутривоображаемой истины Майи (которые могут исторически меняться разным образом). Но эти две истины суть одна и та же истина, её развёртывание.

МАЙЯ



Различение иллюзорности мира

Другими словами, абсолютная адвайта спокойно и непротиворечиво включает в себя двайту и даёт пространство истины и бытия последователям дуализма, которые по разным причинам пока ещё не способны воспринять недвойственную истину бытия мира и Божества.

В тантрической традиции майя понимается как проявление शक्ति, Шакти, женской творящей силы или энергии, супруги Шивы. Как и у многих сакральных терминов и имён, у Шакти очень много частных определений, но между ними прослежива-

ется общее: Великая Мать, созидаящая мир творческая сила, фундаментальный женский принцип мироздания. Последнее напрямую связано с тантризмом и представлением о том, что мир творится путем соития мужчины, верховного Божества Шивы, и его супруги, женского начала Шакти. Это космогоническое событие есть майтхуна, ритуальное соитие Шивы и Шакти. Зачастую в иконографии оно изображается в экспрессивных, ярких, гневных и откровенных образах. Шива покоится лёжа, выражая принцип недвижимой оси мира, шивалингама (фаллоса). Шакти восседает на нём сверху, охватывая его йони (вагиной), выражая принцип движения, изменчивости, различия, множественности творения и т.д.; материального начала мира (материя относится к женскому полюсу). Отчасти из-за столь явного акцента на сексуальной связи, лежащей в основе мира, тантризм ошибочно считают «йогой секса». Хотя на самом деле ритуальные практики *imitation Dei* в виде майтхуны занимают в нём очень малое место.

Аналогично тримурти существуют различные тридеви, часто в виде супруг тех же Брахмы, Вишну и Шивы, либо как триады разных ликов одной Шакти супруги Шивы: Сарасвати, Лакшми, Дурга или Кали, Парвати, Чамунда и др.

При этом такие образы, как Кали, Чамунда и иногда Дурга, считаются угра, гневными и ужасающими проявлениями Шакти. С одной стороны, согласно шактистским мифам и преданиям, Кали и Дурга неоднократно спасают всех Божеств и всё мироздание от нашествия асуров Шумбхи и Нишумбхи и полчищ их демонов, расправляясь с ними радикально жестоким и беспощадным образом, буквально утопая в крови врагов. В случае с Кали в известном мифе это приводит её к безумству пресыщения кровью, и её буйство само начинает угрожать порядку мира. Тогда Шива притворяется мёртвым, сражённым ею, что вразумляет Шакти прийти обратно в себя, на этот раз от ужаса невольного «убийства» собственного мужа и творца всего сущего. Таким образом, один из метафизических выводов этого мифа —

смерть Божества может ужасать саму материю и возвращать её из стихии хюбриса обратно в пространство должного.

По иному толкованию, гневные формы Махадэви символизируют быстрое и окончательное освобождение от эго (отсечённые головы и гирлянда из них), кармических деяний (пояс из рук) и всевозможных привязанностей и угроз на духовном пути.

КАЛИ



Богиня Кали, современная иллюстрация

Само имя काली, Кали, означает Чёрная или Время, от Кала. Её имя отличается долготой звука а от имени демона Кали, от которого берёт название Кали-юга. Но в народной этимологии и мистицизме признаются обе трактовки свойств Кали-юги, происходящие и от негативных демонических определений, и от дхармической эпохи разрушения, стихии времени, и быстрого духовного пути под покровительством Тёмной Махадэви. По-

этому вамачару часто называют быстрым путём достижения освобождения, мокши, ещё при жизни, дживанмукти.

Поскольку вамачара ставит под сомнение эффективность ведийских ритуалов (садхан) в эпоху минимальной благости, то не существует единого универсального пути к Абсолюту. Существуют различные даршаны и локальные культы, утверждающие свои собственные пути, которые могут различаться степенью гетеродоксальности и радикальности. Так, в рамках каула-тантризма ведущую роль играет семья практикующих адептов учения как внутримирное отражение Божеств Шивы, Шакти и их детей, чаще всего это Ганеша. На этом пути адепту предписано пройти ступень полноценного мужа, отца семейства и хозяина дома и двора, либо и вовсе только в таком бытии и достигается совершенство.



*Храм Ганеши в комплексе Ват Ронгкхун
(Чианграи, Таиланд, 2024 год)*

Другие школы, наоборот, постулируют радикальный нон-конформистский аскетизм и отрешение от мира и его ценностей. Такова одна из самых известных и противоречивых школ вамачары — अघोर, агхора, путь бесстрашия. Эта ветвь есть продолжение разрозненного духовного движения отшельников-капаликов, собирателей черепов. Агхора — это радикальнейшая из возможных духовных позиций и путей, адепты которой осознанно помещают себя на самую крайнюю периферию общества или даже за его черту, включая сознательные публичные нарушения самых незыблемых табу, — для раскрытия недualности мира и утверждения священного даже в немыслимом. Чтобы поднести на алтарь своего Владыки абсолютно всё без исключений.

Агхори как раз суть те, кто отсекают всяческие связи с миром и своими семьями, чтобы полностью посвятить себя ритуальной садхане во славу Шивы и Кали. Их садхана, что означает то же самое усилие, что и дионисийская аскеза, — это садхана опьянения и пресыщения в самых неблагоприятных условиях. Агхори не имеют никакого имущества, кроме найденных на местах кремации, шамашанах, человеческих черепов, которые служат им чашами. Они обитают на кладбищах, в древности убирали трупы прокажённых; сейчас часто встречаются на шамашанах и в ашрамах на берегу священной реки Ганг, в святом городе Варанаси — древнейшем духовном центре Индии, городе-крематории. Считается, что быть кремированным и развеянным над водами Ганга очищает от всех привязанностей кармы и освобождает душу после смерти. А омовение в Ганге смывает все грехи.

Агхори практикуют регулярное опьянение, подражая Шиве, воруют тела для ритуальных медитаций на трупах (шавасадхана), каннибализма; вступают в сексуальную связь с проститутками как с ликами Шакти, странствуют голыми и измазанные бхасмой, пеплом кремации. И всевозможными способами эпатируют публику, практикуя антиповедение, юродство, нарушение закона.

В Варанаси также существует общий для многих культ भैरव, Бхайравы — Ужасного, наиболее гневной и страшной формы Шивы. Неприметные алтари в его честь мы посетили в Вечном Городе во время паломничества в 2023 году.



*Йогин и бронзовый шивалингам перед имашаном
на Харишчандра гат (Варанаси, Индия, 2023 год)*

Именно такую форму Бхайравы принимает и Кришна в «Бхагавадгите», когда открывает свою высшую вселенскую форму принцу Арджуне. Отталкиваясь от этого фрагмента, переводчик «Бхагавадгиты» Рудольф Отто развивал своё учение о нуминозном ужасе и восторге.

Бхайраву также сближают с гневной формой тантрического महाकाल, Махакалы — Великого Времени; в тантрическом буддизме считается защитником учения. Он отвечает за вселенские проявления гнева, ужаса, страха, разрушения, смерти и осво-

божжения. При этом путь освобождения от разных страстей, который предлагает Бхайрава, крайне радикален. Об этом существует богословский миф-притча.

Согласно мифу, однажды Брахма и Вишну поспорили между собой, кто из них является наиболее великим Божеством. Все пять голов Брахмы утверждали, что он велик потому, что создал бесконечное количество вселенных, все вещи и всех живых существ. Вишну возражал, что без его силы поддержания все творения Брахмы не просуществовали бы и мига, растворившись в пустоте. Чтобы разрешить спор равных, они обратились к другим дэвам и многим мудрецам, но ответ их поразил — все единогласно утверждали, что высшим Божеством является неприглядный Шива.

Одна из голов Брахмы возмутилась таким решением мудрейших: как этот вечно пьяный, измазанный пеплом шмашанов, танцующий со своей свитой бродяг и собак, украшенный черепами Шива может быть выше него?

Внезапно из его неудержимого гнева возник младенец, и Брахма сказал: «Смотрите, я настолько велик, что даже мой гнев породил существо!». Но чёрный младенец Бхайрава моментально вырос, и первым же делом он решительно отрубил ту голову Брахмы, которая поносила Шиву.

Существует вторая версия начала этого мифа. Согласно ей, одна из голов Брахмы засмотрелась на юную дэви, которая купалась в ручье, и в его сознании возникли низменные мысли и страсти. И тогда появившийся Бхайрава тут же отсек ту голову, которая отвлеклась на женское тело.

Согласно третьей версии, Бхайрава совершил предписанное Шивой «почитание Брахмы своим мечом» в наказание за его ложь в состязании с Вишну.

Отрубив голову Брахмы, Бхайрава совершил величайший грех во всех вселенных — убийство Брахмы, чему в мире людей соответствует великий грех, беспредельно очерняющий карму, убийства брахмана (брахмахатья). Ведь Брахма творец

мира, его тело и есть устройство космоса и общества, варнаш-рамы. Он — вселенский патриарх, в рамках адвайты он в целом есть монистический Абсолют. И именно его обезглавливает Бхайрава.

После этого отрубленная голова Брахмы прилипает к руке Бхайравы как символ его греха, и появляется гневная демоница, которая начинает преследовать его по всем мирам, чтобы умертвить его за грех убийства Брахмы. Согласно преданию, Бхайрава бесконечно долго скитался по всем мирам, скрываясь от демоницы, пока не прибыл в город Варанаси, где голова Брахмы сама отпала от его ладони, и тем самым он полностью очистился от своего греха. С тех пор Варанаси стал городом освобождения и духовной столицей трансгрессивных учений.

С метафизической точки зрения, деяние Бхайравы амбивалентно: с одной стороны, это великий грех вселенского масштаба, но с другой — Бхайрава и есть сам Шива либо действует по его наставлению. Более того, во всех трёх случаях, отрубая голову Брахме, он спасает и освобождает самого Брахму от его же собственных страстей, гнева и невежества. В его негативном деянии кроется абсолютно благой умысел, и так он восстанавливает должное, очищая Брахму. Поэтому его деяние в принципе не подлежит какой-либо моральной оценке, и в конце всего он освобождается и освящает свой город на берегу Ганга.

Миф об усечении Бхайравой головы Брахмана — классическая иллюстрация трансгрессивного сакрального мифа и деяния, санкционированного Махадэвом нарушения табу, которое не разрушает порядок космоса, но парадоксально восстанавливает его. Отсюда частый мотив иконографии тантрических Божеств — отсечённая голова как символ освобождения от дуализма и заблуждений ума, эго. В ритуальной практике капаликов, агхори, шиваитов и шактов человеческий череп выступает как символ головы Брахмы, из которого они пьют опьяняющие напитки как символ поглощаемого невежества.

Как покровитель смерти и разрушения Шива, безусловно, связан с эсхатологией и концом света. Как и в случае с Брахмой, в отношении Шивы так же считается, что он творит мир своим выдохом, а вдохом вбирает его обратно в себя, разрушая. Либо, открывая глаза, он творит мир как то, что он воображает-и-созерцает перед собой, а закрывая — растворяет все кажимые миры и возвращает порождённые им души в себя.

Растворение — это **प्रलय**, пралайя, а полное и окончательное растворение, которое следует после Кали-юги и завершения всей великой кальпы, — это **महाप्रलय**, Махапралайя. Махапралайя есть смерть и разрушение всего, миг полной остановки, тишины, тьмы, паузы небытия и ничто. Поэтически описывается как Ночь Брахмы или Шивы.

Касательно Махапралайи можно поставить и такой вопрос: а каким образом «есть» сам Шива в ней?

Ведь всё, что мы можем сказать о Шиве, мы говорим изнутри порождённого им самим мира, как бы оглядываясь вокруг, на себя и назад на творца. Но это взгляд из порождённого, которое растворяется как дымка чиллума. Мы даже не можем сформулировать вопрос, используя конструкцию «во время пралайи», потому что там нет никакого времени вообще, оно ещё не порождено никаким звуком. Мы не можем использовать и глагол «есть» применительно к Шиве в Махапралайе. Таким образом, мы вновь оказываемся на границе возможностей нашего мышления относительно ничто — «где» и «когда» Махадэв парадоксально и немыслимо «существует», не существуя ни в каком из своих аспектов; не есть и не не-есть.

Но, помимо самой Индии, учения вамачары распространены и в других регионах Азии, в Тибете и на юге. Некоторые из них напрямую происходят от тантризма, другие аутентично самобытны, но метафизически они тоже выражают принципы трансгрессии или близки к ним.

Мы уже упоминали о тантрическом буддизме — синкретической ветви, которую можно считать хинду-буддистским двоеверием, когда буддистская практика Ваджраяны обогащается тантрическими практиками, мифологемами, метафизикой и культом некоторых Божеств. При этом цель остаётся той же — достижение состояния Будды¹³¹, освобождения.

Буддизм так же возникает в Индии в между VI и IV веками до нашей эры. С точки зрения ортодоксального индуизма и, особенно, шиваистских теологических школ, Божества позволили либо создали буддизм как искушение и испытание людей на верность дэвам. Потому что доктринально буддизм есть полное отрицание Вед и их сакральной структуры в пользу более секулярной философской доктрины. Буддизм отрицает варнашраму и существование Божеств: от полного атеизма до признания Божеств как вредных сущностей, которые сбивают адепта с пути просветления.

Историческая роль буддизма в Азии тождественна деструктивной роли христианизации и исламизации в Европе, на Востоке и в Азии соответственно. Буддисты выступали как ярые гонители любых форм местных верований — от даршан хинду до локального шаманизма тувинцев, бурятов, якутов и др. в Сибири, и аналогичных местных традиций в Юго-Восточной Азии, устраивая локальные геноциды и практикуя фактический религиозный расизм и сегрегацию.

Тем не менее в дальнейшем буддизм испытал сильное влияние с двух сторон. С одной стороны — общей индийской метафизики, особенно тантризма. Также существенное влияние оказала взаимная полемика буддизма с адвайта-шиваизмом кашмирской школы, в ходе которой мудрецы Кашмира отточили полностью непротиворечивое учение о теистическом монизме, тогда как буддисты отрицали верховную роль Божества. О сущности этой полемики, с некоторыми сравнениями с хри-

¹³¹ Титул Пробудившегося и имя Сиддхарты Гаутамы (Будды Шакьямуни; VI в. до н.э.) — духовного учителя и основателя буддизма.

стианизированным европейским неоплатонизмом, сообщает в своих трудах Наталия Исаева¹³².

С другой стороны, распространяясь по соседним регионам Сибири, Тибета, Непала, Юго-Восточной Азии, буддизм испытывал влияние традиций местных народов: шаманизма, веры в духов, локальных индуистских культов. И даже контактировал с греческой культурой и мыслью на территории севера современных Пакистана и Афганистана, где греческое влияние присутствовало со времён похода Александра Македонского¹³³. Эти влияния во многом сглаживали углы буддистской нетерпимости, в своем синтезе исправляя и компенсируя атеизм и нравственный акцент изначального учения. Так, в буддизм проникают культы дэвов, местных Божеств и духов, ритуальные экстатические практики и мистицизм.

Тем не менее даже в XXI веке ведущие школы буддизма настаивают на необходимости очищения учения Будды от местных «языческих» влияний и двоеверия; продолжая свою экспансию методами «мягкой силы». С точки зрения историографии традиционализма, с которым буддизм практически никак не сочетается на практике, он относится к явлениям упадка, «революции против закона Дхармы» и близок по своей роли к европейской Реформации.

Одно из таких пограничных учений, которое формируется под влиянием нескольких традиций, — это практика ཇོ་མོ་གློ་མ་, чод, что на тибетском языке означает отсечение. Основательницей традиции чод является йогиня Мачиг Лабдрон¹³⁴, высоко почитаемая в Тибете.

¹³² Наталия Исаева (1954–2022) — советский и российский историк религий, индолог, переводчик, автор книг «Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта» и «Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа».

¹³³ Александр Великий (356–323 до н.э.) — великий царь и завоеватель из династии Аргеадов, создатель Македонской империи.

¹³⁴ Мачиг Лабдрон (1055–1149) — тибетская йогиня и теолог, почитается как дакини, божественная носительница учения, воплощённая в мире.



*С буддистским монахом школы Тхеравада
на территории храма (север Таиланда, 2024 год)*

В учении чод Мачиг совершает синтез практик тантрического буддизма с местной добуддистской традицией тибетцев རྩ་, бон-по, которую считают близкой к анимизму и шаманизму. Ещё одним корнем чода является практическое учение རྩ་ཆེན་, дзогчен, или учение Великого Совершенства, которое считается уникальным тибетским развитием буддизма. По одной из версий, чод есть такое же обособленное ответвление уже от дзогчена. Первым учителем дзогчена считается Прахеваджра¹³⁵, который принёс учение с небес в мир людей. Суть учения сводится постижению изначальной природы ума и бытия как пустоты.

¹³⁵ Гараб Дордже (примерно II в. до н.э.) — полулегендарный основатель традиции дзогчен из царского рода страны Уддияны.

РИТУАЛ ЧОД



Фотография йогина с ритуальными инструментами чод

В центре учения Мачиг Лабдрон находится одноимённая практика чод, суть которой сводится к ритуально-символическому жертвоприношению адепта злым духам.

Ритуал проводится в особых местах, которые считаются неблагоприятными — уединённые пещеры, места кремаций или кладбища, отдалённые скалы и т.п. Есть свидетельства, что иногда используются специальные комнаты-кельи, убранные шкурами и черепами животных. В ночное время адепт начинает свою медитацию, используя специальные ритуальные инструменты: барабанчик дамару из одного или двух сводов человеческого черепа, и призывает духов игрой на канглине — дудке из бедренной кости человека. В тантрических ритуалах считается, что для изготовления канглина лучше всего подходит кость непорочной дочери брахмана. Но существует современное альтернативное мнение, что нечистая кость предпочтительнее, так как на её звук соберутся самые гневные духи.

В ходе ритуала чод адепт приглашает слететься к нему всех гневных духов и дакинь, чтобы устроить для них пир. Главным подношением для них является он сам: адепт, находясь в изменённом состоянии сознания, визуализирует со стороны как духи разрывают его плоть, отделяют члены тела, варят и пожирают — действие жертвоприношения совершается в онейрических высших пространствах.

Фабула такого ритуала состоит в преодолении страха и отсечении всех привязанностей. Это саможертвоприношение как акт верности, и оно вознаграждается полным пробуждением и освобождением.

Здесь мы видим очевидное влияние шаманизма и сходство с его сибирскими аналогами, где духи так же разбирают и собирают избранного кама заново, наделяя его способностями к лечению людей и путешествиям.

ДАКИНИ



Дакини Ешё Цогьял¹³⁶ с капалой в руке

¹³⁶ Ешё Цогьял (757–817) — тибетская принцесса, дакини и воплощение Сарасвати в традиции Ваджраяны.

Дакини же суть женские духи или свита дэви Кали, часто изображаемые с черепом-чашей, полной крови, который символизирует опыт, страсти, опьянения и избавление от них. Апофеозом трапезы духов как раз является максимально достоверная и последовательная визуализация адептом того, как духи отсекают его голову. Здесь уже прослеживаются тесно сплетённые элементы тантризма или тантрического буддизма.

Практика ритуала чод сохранилась и в наши дни, несмотря на те трудности, которые испытывают религиозные общины Тибета под оккупацией атеистического Китая.

ХУНЬ ДУНЬ



Иллюстрация Хуньдуня

В самом Китае, в его глубокой древности, существовало мифологическое представление о персонифицированном хаосе — первосуществе 混沌, Хуньдунь. Мифология Хуньдуня сложилась в эпоху Хань, во II–III веках до нашей эры. Согласно мифу, Хуньдунь был «космогоническим яйцом», расположен-

ным в самом центре вселенной. У него были лапы и крылья, но не было никаких отверстий и условных органов чувств. Это символизирует его закрытость и непознаваемость, как мы неоднократно сталкивались с подобным в случае хаоса.

Однажды к нему пришли Божества — владыки морей и ветров и решили, что такому великому господину негоже быть незрячим. Они решили оказать великую честь Хуньдуню и проделали в нём все отверстия, чтобы он мог видеть, слышать и говорить. Но вместо новой жизни Хуньдунь скончался, а из него появились вся Вселенная и все вещи. В целом, здесь снова угадывается мотив сокрытия или «смерти» изначального хаоса как залога или основания раскрытости мира и приведения его к наличию.

Также вмешательство Божеств можно понимать как волевое довершение творения, в духе известных мотивов о расчленении первосущества или гиганта, из которого творится упорядоченный космос — Пуруша в индуизме и Имир в скандинавских мифах.

Миф о Хуньдуне описан в даосском трактате «Чжуан-цзы», составленном Чжуан Чжоу¹³⁷. Вместе с книгой «Дао дэ дзин», авторство которой приписывают Лао-цзы¹³⁸, они образуют литературный канон даосизма.

В центре этого древнего китайского учения, оказавшего сильное влияние на культуру Китая и очень известного в мире, лежит принцип 道, Дао. Трудности начинаются сразу же, потому что Дао, которое дословно означает «путь», является одним из наиболее трудных к переводу и пониманию концептов восточной мысли. Дао есть и принцип истока, творения, которое порождает последующий дуализм в духе Инь и Янь. По сути, Дао есть само бытие Вселенной, её путь как закон, естественный и при этом спонтанный порядок вещей. Дао безлично и старает-

¹³⁷ Чуан Чжоу или Чжуан-цзы (369–286 до н.э.) — великий китайский философ и составитель притч.

¹³⁸ Лао-цзы (VI–V вв. до н.э.) — полулегендарный основатель даосизма, почитаемый как Божество внутри этой школы.

ся уклониться от любых своих определений, что выражено в известной фразе «Дао, выраженное словами, есть ложь». Поэтому саму сущность Дао считают апофатичной, близкой либо тождественной небытию, индийской и буддистской шуньяте, пустоте ума и бытия. Но при всей абстрактности Дао всецело имманентно жизни и порой открывается предельно просто в её обыденности.

Условно можно сказать, что принцип Дао соответствует нетеистическому монизму и правилу «не есть и не не-есть», т.е. оно есть основа всего и смешано со всем как вода смешана с водой. Сродни спанде и принципу раскрытия-в-сокрытии. Но и это сказанное не более чем «Дао, выраженное словами...».

При этом даосизм как учение вполне терпимо сливается с китайским конфуцианством, различными направлениями буддизма и местными языческими традициями, образуя синтез двоеверия. Даосизм включает в себя сложные пантеоны, системы гаданий и этику. Как и в случае с тантризмом, буддизмом, чод и дзогченем, идеальной фигурой практика даосизма является странствующий монах, аскет или отшельник, поэт, практикующий «деяние недеяния» — свободные спонтанные действия, не связывающие его законами кармы и страстями.

Ещё одна самобытная и довольно уникальная школа, которая получила своё развитие в Средние века на основе буддизма и под влиянием даосизма в Китае, Юго-Восточной Азии и Японии, — это дзен.

Слово 禪, дзен, — японское, китайское 禪, чань, происходит от санскритского ध्यान, дхьяна, — созерцание.

Главная цель дзен наследует буддизму и даосизму: постижение истинной природы ума как пустоты. В основе пути дзен лежит несколько основных принципов:

- особая передача вне священных писаний;
- не опираться на слова и тексты;
- прямое указание на сознание человека;
- созерцая свою природу, становиться буддой.

Просветление в дзене достигается через экстравагантные и неортодоксальные практики, направленные на слом привычных шаблонов ума и непосредственное переживание опыта озарения, без концептуализации или огибая её. В число практик входят долгое сидячее созерцание пустой стены вплотную к ней либо созерцание собственного ума и течения его мыслей (дзадзен).

Особое место в учении дзен занимают коаны — лаконичные загадки, притчи или стихи, не имеющие прямого логического решения и ответа. Их задача — подготовить ученика к непосредственному опыту просветления или вызвать его здесь и сейчас, «сломав» привычный логический шаблон или вызвав непосредственное переживание бытия, катарсиса и природы будды. Иногда это достигалось и внезапным ударом палкой ученика во время беседы или прогулки с мастером.

Известные коаны «покажи мне хлопок одной ладонью» или «прямой прыжок вбок» уже шагнули в массовую культуру, в то время как другие менее известны.

«Что делает ученик дзен? Носит воду из колодца.

Что делает просветлённый мастер дзен? Носит воду из колодца».

Этот коан можно толковать как то, что мы всегда и в любой момент обладаем просветлением, даже когда занимаемся самыми обычными делами, не отвлекаясь на лишние мысли и «витание в облаках». Поэтому ученик дзен и есть мастер, просто он пока ещё думает о другом, а не о том, что у него уже и всегда есть. Поэтому утверждение, что целью дзен является достижение просветления, — ложное. Это не является целью дзен. Просветления невозможно достигнуть, пока мы пытаемся так или иначе достигнуть его. Просветление — это конструкция ума, поэтому стремление его достичь — это попытка догнать горизонт, который с каждым шагом только отдаляется. Достичь просветления можно одним путём — отказаться от какого-либо «достижения» и идеи «просветления». Совершая деяния не-

деяния. Или не совершая, ведь, как и в даосизме, всё сказанное и все разгадки коанов — не более, чем ложь...

Другая история гласит, что однажды странствующие мастер с учениками были вынуждены ночевать в заброшенном дзенском монастыре. И, чтобы согреться, мастер начал рубить и топить костёр деревянными статуями Будды. На что ученики возмутились и обвинили его в святотатстве, на что мастер ответил коаном что «Будда — это просто дерево».

Мы уже упоминали Лубсана Цыденова, который отказался поклониться императору Николаю II из-за своего превосходящего мирскую власть духовного статуса. Про его детство также существует притча, носящая черты коана.

Рассказывают, что однажды маленький Лубсан сидел в дачане и игрался, ритмично ударяя деревянной палочкой о глиняный кувшин. Ламе, который сидел рядом, это наскучило, и он приказал ему перестать шуметь. Каково же было удивление ламы, когда Лубсан продолжить махать и бить палочкой по кувшину, но теперь лама не слышал никаких звуков, а сияющее тело Лубсана стало парить в воздухе над полом.

В целом, как мы видим, Лубсан беспрекословно исполнил прямой приказ ламы: он перестал шуметь.

Помимо духовно-религиозной сферы, учение дзен также оказало сильное влияние на эстетику. В сфере поэзии ярким выразителем лаконичного традиционного стиха хайку был Мацуо Басё¹³⁹. Ему принадлежит множество коротких поэтических форм, которые можно рассматривать как коаны грустного просветления без загадок, близкие по настроению европейской романтической тоске. В них лаконично и напрямую выражается истина переживания момента как он есть. Приведём для примера три хайку:

¹³⁹ Мацуо Басё (1644–1694) — крупнейший и влиятельнейший японский поэт.

Всё засыпал снег.
Одинокaя старуха
В хижине лесной.

На голой ветке
Ворон сидит одиноко.
Осенний вечер...

Старый пруд.
Прыгнула в воду лягушка.
Всплеск в тишине.

Просветление в дзене называется на японском 悟り, сатори — непосредственное внутреннее переживание здесь-и-сейчас.



Структура сатори

Сатори различаются по степени приближения к истине-как-пустоте. От простой эйфории «понимания» того, как работают коаны дзен, через первые опыты более глубоких предваряющих просветлений (кенсё) к высшему пробуждению и непосредственному, внеконцептуальному восприятию потока бытия, своего собственного дао-в-мире. Одним из ключевых условий является избегание привязанностей к эйфории, радости или насла-

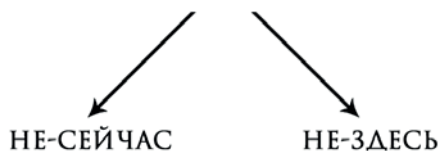
ждению гордыней эго на пути первых просветлений. Это ложный путь.

Если мы посмотрим на структуру сатори через оптику эсхатологического традиционализма, то мы можем заметить, что она выражает некоторую идеальную структуру и ситуацию. Безусловно, легко достичь сатори, восседаая в саду камней или у ночного пруда в горном монастыре, набирая воду из колодца и неспешно заваривая чай. Но условия глобальной культуры Постмодерна размывают ментальные и культурные структуры, в том числе в Азии, и особенно в Японии.

Так, влиятельная киотская школа дзен Китаро Нисиды¹⁴⁰, помимо духовных, ставит перед собой и культурно-политическую цель сохранения «японского субъекта», человека как такового, перед лицом глобализации и модернизации с Запада. Тем более, что Нисида был признанным специалистом по западной философии и апофатической теологии, включая Мартина Хайдеггера и Майстера Экхарта, т.е. прекрасно понимал процессы упадка и вызовы перед мышлением и экзистенцией, которые возникают на Западе.

Отталкиваясь от распадающейся на фрагменты расколдованной реальности мира и субъекта в Модерне и Постмодерне, мы можем предложить инвертированную структуру чёрного сатори.

ЧЁРНОЕ САТОРИ



ПРИСУТСТВИЕ

Структура эсхатологического пробуждения

¹⁴⁰ Китаро Нисида (1870–1945) — влиятельный японский философ, мастер и основатель киотской школы дзен.

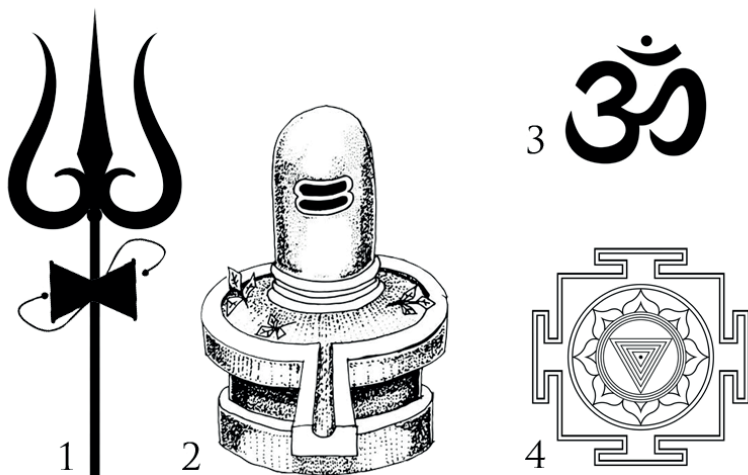
В ней мы видим то, о чём говорит традиционализм: наше время, эпоха и её культура — это не наше время, оно нам всецело чуждо, порочно и пародийно перевёрнуто относительно нормативов Традиции. Наше «здесь» — это не наше пространство современных мегаполисов, виртуальности, урбанистических пейзажей и логистических сетей.

Но при этом мы всё же обнаруживаем себя и присутствуем посреди всего этого «не того, что нужно». Так формулируется негативный коан просветления и пребывания в не-здесь и не-сейчас, которые парадоксально и есть наши единственные здесь-и-сейчас. Иными словами, с одной стороны, структура чёрного сатори обостряет драматизм момента, а с другой — указывает нам на иллюзорность эскапизма и попыток реставрировать, уйти в ролевые игры, в прошлые, утратившие силу традиции и романтические эпохи.

На этом заострённом контрасте такими же ложными симулякрами являются и западные школы неоиндуизма, кибербуддизма и неодзена, превращённые в фантики постмодернистской культуры и гимнастику ума для офисных работников и скучающих буржуа и яппи. Такую западную пародию на духовность сатирические обличает Рам Цзы¹⁴¹ в известном коане «Ты едешь в “духовное место” для просветления, но зачем ты покупаешь обратный билет?».

В завершение нашего обзора учений Азии, необходимо дать финальные пояснения для некоторых важных символов, которых мы пока ещё не касались.

¹⁴¹ Уэйн Ликермен (Рам Цзы, р. 1951) — современный американский учитель неoadвайты, автор книги «Нет пути для “духовно продвинутых”».

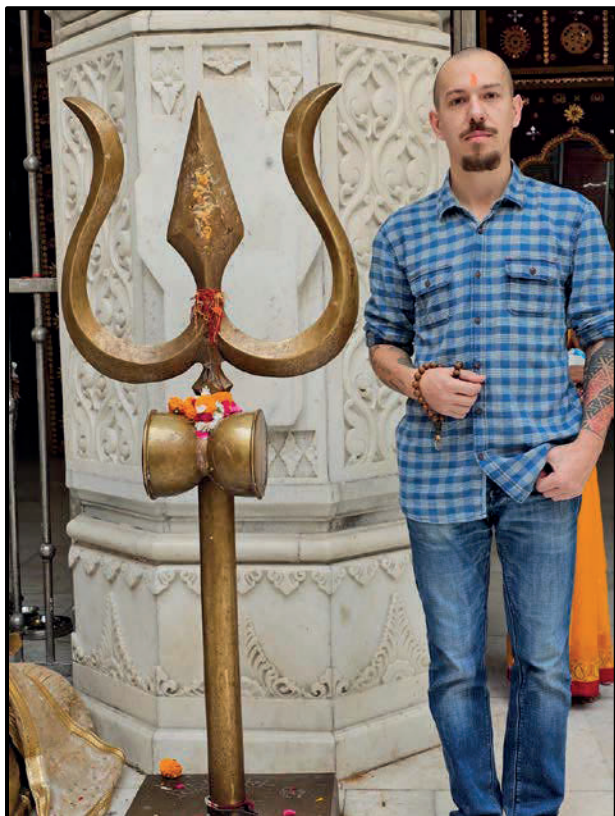


Наиболее известные символы Вамачары

1. Тришула, или Трезубец Шивы, с подвешенным к нему барабанчиком дамару. Оружие Махадэва и символ всего широкого течения шиваизма. Как тризуб — символизирует многие триадические структуры в теологии адвайты, такие как тримурти, трибхаву, три стадии жизни мира и др.

К атрибутам непосредственно Шивы также относятся глиняная трубка чилум, красные чётки и бусы из семян священной рудракши — от имени Рудры, с образом которого иногда связывают некоторые аспекты Шивы.

Шкура тигра, на которой восседает Махадэв, — символ победы над страстями. Именно этот известный в Азии, в том числе и среди буддистов, символизм отразился в учении и одноименной книге Юлиуса Эвола «Оседлать тигра». К регулярным символам также относятся капала, пепел-бхасма.



*Тришула Шивы в старейшем храме Гаури Шанкар
(Дели, Индия, 2023 год)*

2. Каменный шивалингам — одна из наиболее древних и распространённых форм алтарей, посвящённых Шиве. Почитаётся путём украшения цветами и регулярным поливанием его водой или молоком, что также символизирует семя и силы плодородия во всех аспектах. Согласно преданию, когда мусульмане разрушали храм Каши Вишванатх в Варанаси, один из его подвижников погиб, спасая шивалингам от варваров — спрыгнув с ним в колодец, где он и был спрятан до нужного времени.

3. Уже известный нам символ и махамантра Ом или Аум, нарастающий звук которой — вибрация спанды — творит все миры.

4. Кали-янтра — один из символов сакральной и магической геометрии в индуизме, посвящённый Кали. Один из символов шактизма как учения. Янтры применяются как инструменты для концентрации внимания и медитации. Символ Кали представлен перевёрнутым треугольником с точкой в центре, а Шива-Шакти янтра изображается как наложение вертикального и перевёрнутого треугольников, мужского и женского принципов соответственно.

И замыкает эту серию символов — японское 円相, энсо. Энсо — это каллиграфический символ окружности; это не просто общий символ учения дзен, но и отдельная практика. Считается, что по тому, как человек изображает кистью энсо, можно понять черты его характера, настроение, существующие помрачения и т.д. Окружность и пустота листа снаружи и внутри символизируют пустоту бытия, ума и просветление, природу будды.



Изображать энсо можно любым способом на любой поверхности, регулярно тренируясь и рефлекслируя свой духовный путь. Сам процесс начертания энсо есть медитация и проекция в символ своего состояния, степени совершенства.



ГЕРМАНО-СКАНДИНАВСКИЙ МИФ

Когда мы начинаем разговор о трансгрессивном, или «левом», измерении в рамках германо-скандинавской мифологии — и, в частности, этой традиции как действующей религиозной системы, у которой есть множество приверженцев среди западных людей, — важно понимать, что мы всегда имеем дело с современными интерпретациями и гипотезами.

Если та же вамачара — явление Средневековья, уходящее некоторыми корнями в древность и основанное на нормативной адвайтистской интерпретации Вед, то трансгрессивный германский мифос разворачивается буквально в наши дни. Это хрестоматийный пример *silene noctiflora*, со всеми присущими достоинствами и недостатками такой ситуации. Каждый плод созревает в свой срок, и время прочтения культа Одина слева — это время кануна Рагнарёка, долгой зимы Фимбульветр, эпоха распада морали и закона, как она предсказана Вёльвой в её известном прорицании, которое открывает «Старшую Эдду». Таким образом, трансгрессивное прочтение, с одной стороны, объективно опирается на аутентичный германский мифос, но с другой — предлагает иную расстановку акцентов, другие герменевтические доксы и образность, сообразно изменившимся метафизическим условиям эпохи.

Метафизический и исторический путь жизни германо-скандинавского мифа можно уподобить движению солнца на небосводе. Точка летнего солнцестояния, название праздника середины лета, *Midsommar* на шведском языке, — это историче-

ский пик и нормативная структура старой германской традиции. Точка великого полдня, триумфа Должного-Вирда. Можно также вспомнить учение Юлиана Верного о том, что небесное солнце-Гелиос есть зримый лик Единого.

После него солнце начинает клониться к закату, что исторически будет соответствовать этапу упадка германоскандинавского язычества, эпохе средневекового синкретизма (особенно в сфере христиано-языческой магии), христианизации Скандинавии и, наконец, переходу в атеистическое время Модерна и Постмодерна с его [нео]языческими симулякрами. Это уже соответствует солнцу, которое закатилось за горизонт дня, и наступила ночь — ночь года как тёмная, холодная и беспросветная зима. Здесь мы вступаем на порог мистерии середины зимы, праздника Йоля, смерти и возрождения года и восхода солнца в новом цикле, с другой стороны Колеса. Но пока, на уровне метафизики, этого не произошло. Мы пребываем в режиме *nach nicht*, всё ещё нет, в метафизике ожидания.

ПУТЬ СОЛНЦА



Метафора Колеса года и движения солнца

Вопрос о трансгрессии возникает в момент развилки или различия двух отношений к самому событию заката солнца — в метафизическом плане, где светило выступает символом и метафорой самой жизни традиции и культа верховного Божества.

Сторонники того, что мы ранее определили как «путь правой руки», настаивают на необходимости реставрации языческой традиции в наши дни, и их убеждения и методы буквально подобны и стремятся искусственно, «механически» вернуть солнце на небосвод. По аналогии с тем, как длинную жердь опускают в колодец (за горизонт), чтобы вытащить из него ведро с водой (вернуть солнце назад). При этом положение солнца на небе должно соответствовать выбранной «идеальной» эпохе, которую реконструируют такие верующие: Средневековье, эпоха бронзы, эпоха викингов или ещё более мелкие ответвления и отрезки из истории.

Такой подход, открыто или неочевидно, но игнорирует факт эсхатологии в самом мифе, толкуя его аллегорически или насквозь профанно — будто бы «конец света уже случился, а сейчас в XXI веке мы уже в новом цикле». Такое отношение к традиции не выдерживает никакой критики и является эскапизмом и ролевой игрой, даже если она исполнена с филигранной исторической, археологической и лингвистической точностью. Внешняя достоверность и ортопраксия (правильное повторение ритуала и формы) здесь не являются решающими.

Другой путь предлагает следовать латинскому принципу *fidelis*, верности, что значит: приводить традицию и теологию в соответствие с эсхатологическим фактом захода солнца и метафизической зимы мира.

Это путь следования за солнцем — рискованный спуск за границу мира, т.е. трансгрессия смерти солнца, года, мира, традиции, Божеств и т.д., со всегда неочевидной, негарантированной перспективой нового начала. Последний момент можно уточнить, отталкиваясь от расхожей фразы: «первый раз — случайность, второй — совпадение, третий — закономерность».

Так вот, обыденное сознание склонно воспринимать обновление года и мира в точке зимнего солнцестояния как абсолютно гарантированную, объективную закономерность. Чтобы ни случилось — так будет всегда. Этот подход вселяет уверенность и надежду «широким массам». С точки зрения трансгрессивного сакрального и метафизики, возрождение солнца, мира и Божеств после их смерти в точке Йоля каждый раз случается. Это всегда событие и решение; точка высшего экзистенциального напряжения и захватывающей дыхания цезуры.

Соответственно, трансгрессивный путь в рамках современной германо-скандинавской традиции означает скептическое отношение к неоязыческой реконструкции и её духовным перспективам. Ставка делается на верность пути солнца и смену настроя интерпретации. Потому что закат и смерть солнца — это и есть следование за мифосом, за должным ходом вещей, за роком норн и вслед за самим Одином.

Один предстаёт в мифах как великий странник, который непрестанно путешествует среди миров и людей, укрытый масками, шляпой и синим плащом. В число его имён входят и такие: Gangráðr — Советчик в пути, Vegtam — Уставший в пути. Оба имени происходят от корней gang и veg/weg, которые сохранились в германских языках в значениях проход, путь, тропа, дорога или в повелительном уйти, убрать, убираться. Отсюда уже знакомый нам образ и метафизика странника и первопроходца, ведь трансгрессивная германо-скандинавская мифология есть неизведанные земли с не нанесёнными на карты тропами. Здесь всё — впервые, и всё — похоже, но другое. Отсюда — объективное и, вероятно, не снимаемое различие и противоречие между двумя этими путями [на уровне срединного мира].

Как мы уже упомянули, раскрытие «левого сакрального» в рамках германо-скандинавского мифоса — это явление современное и молодое. Первые попытки и прямые формулировки относятся уже к XX веку и связаны с конкретными персоналия-

ми. На их примере мы увидим как раз ошибки и недостатки того, что широко и нарицательно именуют «путём левой руки».

В данном случае мы говорим о западной ветви (США, Европа, минимально территория России) современного германоскандинавского язычества, известного под множеством самонаименований на основе исландского языка: Asatru — верующие в асов, Forneskja (датский Forn Siðr) — старый обычай; староанглийское Troth — верность и др.

Основное различие между религиями «правой руки» и «левой руки» на Западе лежит в плоскости коллективного или индивидуального пути почитания. «Праворучные» религии, с их точки зрения, — априори массовые или коллективные, такие как авраамические, дакшиначара и т.д. Этому противопоставляется идеал индивидуализма, личного почитания.

С коллективизмом соотносится и принцип двойты — различия между группой верующих и их Божеством, которому они поклоняются. С другой стороны, индивидуальный путь предполагает не поклонение, но перспективу обожения, т.е. слияния души с Божеством. Такую точку зрения выражает Стивен МакНаллен¹⁴², один из ключевых идеологов североамериканского асатру, считая, что такой подход делает современное германоскандинавское язычество «леворучным по умолчанию».

Несмотря на очевидное созвучие заявленной дистинкции тем структурным положениям, которые мы уже разъясняли ранее, в случае с западными неоязычниками есть и дополнительные факторы влияния, которые следует учитывать.

Первое: несмотря на то что индивидуализм заявляется как идеальный и нормативный путь духовности и отношений человека с асами, сами языческие общины, особенно организация МакНаллена, всячески стремятся именно к коллективности и увеличению числа своих последователей, к созданию так назы-

¹⁴² Стивен МакНаллен (р. 1948) — американский идеолог современного германоскандинавского язычества, основатель крупнейшего союза общин Asatru Folk Assembly, автор книги “Asatru: A Native European Spirituality”.

ваемых *kindred* — кланов с родственными связями или тесно связанных дружбой и верой общин.

Второе: противопоставление индивидуализма коллективизму во многом связано с политической полемикой и клише времён холодной войны и противостояния левому, советскому коллективизму с позиций англо-американского индивидуализма и либерализма. Здесь мы касаемся уже более широкого контекста англосаксонского Модерна. К тому же, поскольку большинство последователей асатру в США являются в разной степени сторонниками правых или консервативных идеологий, зачастую их риторика противопоставляет левому коллективизму (класс, меньшинства) коллективизм справа: народ, нация, раса и т.п.

Третье: заметно, что очень сильное влияние на американскую ветвь асатру оказала англо-американская и немецкая протестантская этика индивидуализма и локальных малых общин. И даже эстетика, которую легко увидеть на примере собраний *Asatru Folk Assembly*, проходящих в старых протестантских церквях, выкупленных в собственность.

Поэтому их понимание духовности поверхностно, и оно сильно напоминает всё те же отношения «пастор и его община», а не аскетизм или экстатику. Значительная часть текстов современных асатру так же посвящена этике, а не метафизике и мистической теологии.

Стоит учитывать и бурный культурно-исторический контекст и атмосферу второй половины XX века в США, на фоне которых происходили полемика и становление местного неоязычества. Ёмкую формулу для этой разнообразной культурной парадигмы Постмодерна предложил американский издатель Адам Парфрей¹⁴³ — *Apocalypse Culture*, или культура времён Апокалипсиса. Уже в названии заложена провокация: Апокалипсис уже свершился, а окружающая нас культура — это де-

¹⁴³ Парфрей Адам (1957–2018) — американский контркультурный публицист и издатель, составитель антологии «Культура времён Апокалипсиса», вышедшей в *Feral House*.

факто культура конца света со всеми вытекающими последствиями. Парадигма *Apocalypse culture* сосредоточена на различных маргинальных, контр- и антикультурных аспектах западного, преимущественно североамериканского, общества: нигилизм, малоизвестные и скандальные секты и культы, серийные убийцы, свидетели НЛО, различные виды конспирологии, оккультизма, сексуальные девиации, насилие в обществе, неформальные субкультуры, политические радикалы, маргинальная литература и т.п.

В эти же годы в США происходит бум рок-музыки, который порождает или оказывает сильное влияние на смежные субкультуры, такие как байкерские клубы, включая криминальные. С 1980-х остывшее движение хиппи, которое проявляло интерес к неоязыческой духовности, сменяется агрессивной рок-волной, из которой выходят готические сообщества на стыке декаданса, фэнтези, литературы и кинематографа ужаса, BDSM и набирающего популярность поп-сатанизма*. Ещё более активное движение начинается с приходом из Северной Европы музыкального жанра *black-metal*, яркие представители которого (Варг Викернес¹⁴⁴) напрямую обращаются к языческой эстетике и религиозности. Что порождает веер поджанров в музыке, визуальном искусстве и дает толчок к более тёмной, по сравнению с эпохой хиппи, интерпретации и эксплуатации языческого наследия в массовой культуре. Позднее к этому добавляется и линия индастриал музыки, связанной больше с европейским оккультизмом и сатанизмом*.

Все эти субкультуры образуют единый плавильный котёл идей, персоналий, эстетики, издающих лейблов и т.д., из которого берут начало и некоторые корни современного западного неоязычества, и его связи с трансгрессивной метафизикой.

¹⁴⁴ Варг Викернес (Луи Каше, р. 1973) — скандальный норвежский музыкант, единственный участник группы *Burzum*, писатель и автор собственной интерпретации скандинавского язычества.

В качестве примера можно назвать писателя-оккультиста Стивена Флауэrsa¹⁴⁵, который активно связывал германоскандинавскую традицию и «путь левой руки» как его понимают на Западе. Флауэрс — выходец из оккультно-сатанинской* среды, член «Храма Сета»*, «Ордена Трапецоида» и других постмодернистских эзотерических организаций, уходящих корнями к ЛаВею* и Кроули*. Такой бэкграунд предопределяет ту оптику, через которую Флауэрс интерпретирует германоскандинавскую мифологию в своих работах.

Фабулу всего североамериканского «пути левой руки», которая вчитывается в мифологию, можно свести к серии конкретных пунктов:

- индивидуализм, некритично совпадающий с либерализмом и Модерном;
- индивидуальные переживания как основа духовного опыта и интерпретации, субъективизм, переходящий в эгоцентризм;
- антиномизм или имморализм относительно общественных норм, законов, морали, этики и эстетики;
- ставка на личное, персональное обожение (эта цель заявляется не везде);
- синкретизм — поверхностное и некритическое смешение различных доктрин, мифологий, эзотерических авторов и нарративов, особенно в области эстетики;
- превалирующий акцент на «чёрную» оперативную магию, «малое делание» и т.п. (фактически, именно к обычной магии «деяния в обмен на мирские блага» редуцируется весь пафос западной «трансгрессивной» школы).

Поэтому относительно трансгрессивного прочтения германоскандинавской мифологии на Западе можно сделать единое генеральное заключение:

¹⁴⁵ Стивен Флауэрс (Эдред Торссон, р. 1953) — американский оккультист, заметная фигура в становлении североамериканского неоязычества, основатель «Рунной гильдии».

Западная парадигма «пути левой руки» фактически утверждает субъективный дуализм, унаследованный из монотеистических религий по образцу противостояния Света и Тьмы. И в рамках этого дуализма Света и Тьмы западный «путь левой руки» не достигает горизонта адвайты, снятия противоречий в инстанции Единого, но выбирает сторону Тьмы в рамках уже названного дуализма.

Очевидно, что это качественное различие от вамаচারы и недвойных концепций истины и духовности на Востоке и в Азии. Тем самым, мы находим актуальное состояние «пути левой руки» на Западе глубоко неудовлетворительным. Оно является продуктом культуры Постмодерна в сфере духовности и не преодолевает элементарного монотеистического дуализма, лишь переставляя свои акценты внутри него.

Другой автор, который нас интересует и который, на наш взгляд, делает качественный шаг преодоления собственной культурной среды, — это американский философ Коллин Клири. Его идеи мы уже упоминали в предыдущем разделе. В своё время он был сразу принят в «Рунную гильдию» Флауэрс за свою работу о рунах, которая позднее вышла в книге «Что есть руна?».

В своих штудиях Клири более опирается на философию традиционализма, работы Юлиуса Эвола и вамачару, в частности тантризм.

Для Клири «путь левой руки» и есть чистая трансгрессия на фундаментальном уровне. Он пишет, что это единственный путь, который остаётся нам сегодня и в рамках которого может развиваться скандинавская традиция. «Путь левой руки» — это значит стать чужим для мира Модерна, опустошить разум, чтобы наполнить сердце, и сделать тантрический или дзенский прыжок веры в новое начало. Известный пример с тем, как североамериканские индейцы раскрыли культ пейота, после того как колонисты уничтожили их священных буйволов, — это иллю-

страция смены мифопоэтики и достаточный пример частного случая трансгрессии, перехода.

По Клири, борьба за будущее не имеет смысла, потому что это будущее априори лежит во всё продолжающейся Кали-юге. Любой проект утопии — всё ещё посюсторонний. Поэтому ставку надо делать на то, что будет потом в другом начале. Это лежит за пределами какой-либо политической или философско-этической идеологии, потому что всё, что принадлежит этому берегу мира, будет буквально уничтожено в Рагнарёк. Тем самым, настроение Клири близко к знакомому нам вожделению *Sehnsucht*, обращённому к новому золотому веку. Для этого нам нужно открыться бытию — здесь Клири очевидно присоединяется к идеям Мартина Хайдеггера. Но в условиях Модерна и Постмодерна это сложнейшая задача. Мышлению Коллина Клири принадлежит заслуга такой постановки вопроса с опорой на философию, возвышение интеллектуального уровня над эзотерикой и эпатажными субкультурами предшествующих десятилетий.

Предварительное рамочное рассмотрение показывает нам, что тема трансгрессивного прочтения германо-скандинавского мифоса на самом раннем этапе сталкивается с существенными проблемами и культурными искажениями, оккультно-эзотерической профанацией.

Но и начать с чистого листа мы не можем — в рамках философской интерпретации это, в целом, невозможная и ошибочная постановка задачи. Поэтому дальнейшее изложение трансгрессивной парадигмы — это учёт и преодоление предшествующих заблуждений и тупиков на всех уровнях, начиная снова от космогонии и далее до высшей теологии, антропологии и эсхатологии.

Космогония скандинавов так же упоминает инстанцию примордиального хаоса в третьем стихе Прорицания Вёльвы:

3. В начале времён,
когда жил Имир,
не было в мире
ни песка, ни моря,
земли ещё не было
и небосвода,
бездна зияла,
трава не росла.

3. Ár var alda,
þar er ekki var,
var-a sandr né sær
né svalar unnir;
jörð fannsk æva
né upphiminn,
gap var ginnunga
en gras hvergi.

Это уже упоминавшаяся нами неоднократно строка *gap var ginnunga*, где *gap* — пустота, раскрытость, чистое пространство без ничего, «бездна». В русском переводе слово *ginnunga* дано как зиять, но лингвист Ян де Фрис указывает, что это старонорвежское слово означает околдовывать, накладывать чары, ворожить. Здесь мы сталкиваемся со свойственным инстанции изначального хаоса ускользанием от внимания мифоса, с лаконичным упоминанием, которое покрывается чарами (ср. тому, как заклинание затягивает раны) или полагается источником любой поздней магии. Самого же мира пока вообще нет, ничего из привычных ландшафтов, — только злой великан Имир, из частей тела которого асы создадут леса, горы, небосвод и моря.

Схожая ситуация с хаосом и у Гесиода: он упоминается в начале как отец Ночи и Мрака, своих классических дейктических символов и эпитетов. А далее мифологии, и греческая, и германская, уже сосредотачивают всё внимание на том, как развёртываются внутри мира порядки сущего, действуют первые существа, Божества и герои, которые приводят мир к гармонии космоса, к порядку и закону.

В обоих случаях лаконичное упоминание изначальной пустоты, ничто, обрамляется апофатической поэтикой или отрицаниями, с которыми позднее мы будем иметь дело уже в высшей теологии.

В тантрической структуре тримурти главенство переходит от Творца-Брахмы к разрушающему сущее Шиве. В германском

мифе мы не найдём такого разделения функций среди Божеств и мифов об их чередовании, но существует гипотеза о замещении высшего Божества Тюра на Одина в древние времена.

Имя аса Тýг происходит от прагерманского *tīwaz, Бог, восходящего к протоиндоевропейскому *deywós, небеса. Это индоевропейский Отец-Небо. Греческий патриарх Олимпа Ζεύς так же восходит к этому корню. Поэтому, согласно гипотезе, мужское Божество правосудия и, вероятно, войны Тюр/Тиу было классическим светлым патриархом божественной семьи и своих народов.

О падении Тюра повествует миф о пленении чудовищного волка Фенрира, бастардного порождения йотуна Локи и великанши Ангрбоды. Другие их отпрыски — великий змей Йормунганд и владычица мира мёртвых Хель.

Асы и ваны ожидали многих бед от титанических чудовищ, поэтому решили сбросить Змея в океан, а волка сковать цепями. Но Фенрир был столь силён, что воспринимал попытки сковать себя как игру. Тогда асы прибегли к хитрости и с помощью магии создали цепь Глейпнир. Почувяв подвох, Фенрир согласился быть скованным, только если Тюр вложит в его пасть свою правую руку как залог, что асы не замышляют коварства. Когда же он не смог порвать опутавшие его цепи, он откусил Тюру руку — и так верховный ас, совершив своеобразное предательство или нарушение закона, которому он же и покровительствовал, лишился своего положения. А Фенрир остался скованным до начала Рагнарёка.

Позднее корень týr сохраняется в составных именах асов как регулярный эпитет владыка, господин или бог.

А место верховного Божества, главы союза родов асов и ванов, занял Один.

Исландское и норвежское имя Óðinn, германское Wodan, восходят к прагерманскому Wodanaz, к корню *wōdaz — иступление, ярость. В старонорвежском и исландском напрямую связано со словом óðr — душа, вдохновение, иступление, поэтический задор, раж, распаление души и даже одержимость.

ОДИН / ВОТАН



Один, восседающий на троне Хлидскьяльв

Один — крайне противоречивая и сложная фигура среди европейских Божеств. Он соединяет в себе множество функций, которые в других традициях обычно распределяются по разным Божествам и духам, которые нечасто оказываются во главе пантеона. Один амбивалентен и выступает как замочный камень в своде всей германо-скандинавской мифологии, придавая ей завершенный вид и предопределяя весь последующий потенциал для раскрытия теологии и герменевтики.

Вотан — Божество войны и битвы, даритель поэзии людям, покровитель мудрости и магии, своей жертвой добывший миру речь и руны. Он — ас смерти, владыка павших в бою и одновременно отец людей и устроитель порядка. Странник под масками, хитрец и обманщик великанов. У него порядка сотни различных имен (хейти) и ролей, которые он выражает в мире.

Его спутники — два волка Гери и Фреки, Жадный и Прожорливый, и два ворона Хугин и Мунин, Мысль и Память, которые шепчут ему обо всех событиях во всех мирах.

Как и Тюр, Один — Божество Неба, но, в отличие от предшественника, его небо — ночное. Его синий плащ нередко толкуют как небесное покрывало с отверстиями-звёздами. Один — фигура тяжёлая, тёмная и, как мы видим, сопряжённая с уже знакомой нам пограничной семантикой: ночь, темнота, экстаз, смена личин, сакральные нарушения правил и табу по принципу «Что позволено Юпитеру, то не позволено быку». В современной живописи беспокойная, мрачная и текучая атмосфера германского мифоса передана в циклах иллюстраций Артура Рэкэма¹⁴⁶.

Одно из наиболее интересных хейти Одина — Alfödr, Всеотец или Отец всего. Близко к этому и другое его имя — Jölfödr, Отец Йоля, или Jölnir, Йольский. Так как точка зимнего солнцестояния, Йоля, — это мистерия смерти и возрождения всего мира, который есть Великий Год.

Поливалентность и обилие имён, особенно предельно возвеличивающих размах могущества и всеохватности Одина-Всеотца, его связь с истоками мира, космоса, времени и т.д., закладывают основания для его монистической теологии и культа. Он не только вершина или краеугольная фигура, за его ликами скрывается и смотрит в мир Единое. И в плюральности его ликов, имён и странствий оно манифестирует себя в мире множества. Как Вдохновляющий или Исступляющий он есть активная форма Ума-Единого, который экстатически мыслит, воображает этот мир, — аналогия с неоплатонизмом.

Поскольку наш фокус внимания сходится на Одине, нередко трансгрессивное прочтение германо-скандинавского мифоса лаконично называется одинизмом.

¹⁴⁶ Артур Рэкэм (1876–1939) — известный английский иллюстратор сказок, мифов и опер.

Один покровительствует воинам, и его культ был особенно силен и развит в эпоху викингов. В воинской сфере мы также можем выделить одиличный типаж на контрасте с властной фигурой конунга, короля или вождя войска.

Как мы помним, любой вождь есть воплощение фигуры монарха в прямом значении единоличной власти, максимального гуманизма, сходящегося фокусом на одной фигуре. У короля или конунга есть его свита, необходимые атрибуты власти — яркая одежда, доспехи, шлем, скипетр, корона, его двор, уникальные драгоценности со своими легендами и именами, его казна и, наконец, личное именное оружие и штандарты.

Вождь есть фигура максимальной индивидуации, он суверен и лицо народа, глава своих людей. И блеск, и славу своей власти он магнетически транслирует своим вещам, близким и родным. Подобно солнцу, что освещает всё близь и даль себя. Это нормативная светлая, «правая» фигура воинской и властной доблести, известная нам во многих классических культурах.



*Современная перерисовка пляшущих воинов
с бронзовой пластины VIII века (о. Эланд, Швеция)*

Второй и противоположной фигурой будет отрешённый воин, который выходит на поле битвы голым либо с минимальной одеждой. У него только необходимое оружие в руках. Вероятно, он будет украшен магическими узорами, измазан пеплом и опьянён священными отварами. Его вдохновляют сама стихия боя, песня и пляска щитов, секир и клинков. Это аскетичный и экстатичный образ воина, и он тоже выражает принцип моноса, единичности. Такой воин готов умереть в битве в любой момент. Берсерки — неистовые воины в медвежьих шкурах — считаются наглядным примером такого воинского типажа.

В индийской мифологии Хамса, белый лебедь, является символом высшего совершенства, и считается, что хамса — это название легендарной и утраченной варны, сословия правителей, в котором ещё не было разделения на мирскую и духовную власть, т.е. хамса есть изначальное единство брахмана и кшатрия. Две отдельные варны появляются позднее, когда нарастает упадок, и потом они начинают конфликтовать между собой.

ДВА РЕЖИМА

ВАРНА ХАМСА – НЕРАЗДЕЛЕННАЯ
ДУХОВНАЯ И МИРСКАЯ ВЛАСТЬ.
ФИГУРА ЦАРЯ-ЖРЕЦА.
МАКСИМАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ: МОНАРХ.
ВСЕОТЕЦ В ИПОСТАСИ СИДЯЩЕГО НА
ХЛИДСКЪЯЛЬВЕ.



ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК – ФИГУРА ВОИНА-МАГА;
ПОВТОРЕНИЕ СТРУКТУРЫ
В МЕНЬШЕМ МАСШТАБЕ.
МАКСИМАЛЬНЫЙ ИНДИВИД: МОНАХ.
ВСЕОТЕЦ В ИПОСТАСИ ОДИНОКОГО
ПУТНИКА.

Эсхатологический сдвиг типажей

В эсхатологической перспективе изначальная фигура царя-жреца в малом, оскудевшем масштабе отражается уже в последней фигуре воина-мага. То есть принцип соединения начал сохраняется, но от изначальной гармонии и силы остаётся лишь подобие, о чём писал и Юлиус Эвола. Так вот, Один в данном случае выступает как двоякий архетип: сам по себе он и царь, глава всех Божеств и почитающих его народов и мужских союзов, жрец и маг, — но в срединном мире Мидгарда он покровительствует как раз отрешённым воинам-магам и верным викингам.

Германская культура в целом очень танатоцентричная, и фигура и культ Одина это всецело подчеркивают. Его имя Valföðr означает Отец павших, но кто является или может являться женской фигурой с той же ролью, кто есть германская покровительница смерти?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прояснить существующие культурные различия в представлениях о правильной и неправильной смерти у германцев. Правильная смерть — это смерть с оружием в руках, в бою. В крайнем случае это ритуальное самоубийство, например, падение на тот же меч чтобы «умереть от стали». Правильная смерть подтверждает правильную жизнь, наличие чести у человека и может послужить залогом долгой памяти и славы о нём. А также гарантирует достойное посмертное существование души.

Ей противоположна «соломенная смерть» — от старости или болезни, лёжа на соломенной постилке или в постели. В такой смерти нет добродетели, это смерть крестьян.

Отсюда мы видим и различие в последующей загробной жизни души. Умершие соломенной смертью отправляются в Хельхейм — нижний холодный мир, который не является как таковым адом в духе «Божественной комедии» Данте¹⁴⁷, но предстаёт как укрытое туманом пространство тотальной скуки. Там нет изобретательных мучений, но нет и никакой жизни, со-

¹⁴⁷ Данте Алигьери (1265–1321) — итальянский политик, мыслитель и богослов, автор «Комедии» в которой дал описание кругов ада, чистилища и рая.

бытий и длительности времени, сплошное забвение. Оттуда никто не возвращается, даже Божества. Владычествует над этим миром уныния йотунша Хель, от чьего имени *Nel* происходит и современное английское слово *Hell*, ад, понимаемое как раз в христианском духе как место пыток и наказаний.

Но Хель — это не богиня, она не принадлежит к числу благородных и высших существ, к родам асов или ванов, которые правят миром из своих чертогов. Поэтому она только хозяйка Хельхейма, куда её поставили асы, когда устраняли опасных детей йотуна Локи.

Воины, павшие в бою, попадают в чертоги самого Всеотца — в залы Вальгаллы, где они непрестанно пируют и сражаются, умирают и оживают вновь в ожидании, когда они снова и все вместе выступят на стороне Божеств в финальной битве против титанов-йотунов и армии мертвецов Локи. Попасть в Вальгаллу — высшая цель и доблесть для посмертного пути воина. Лучших из павших — будущих эйнхериев Всеотца — отбирают с поля битвы девы-воительницы и дочери Одина, *valkyrja*, валькирии. Слова *valkyrja* и *Valhöll* образованы от одного корня *val* — павший, сражённый в бою; с ним связано современное английское слово *fall* со схожим значением падать, павший, опадать и, в переносном смысле, осень.

И среди валькирий мы обнаруживаем интересующую нас фундаментальную женскую фигуру, их предводительницу под именем *Valfreyja* — Владычица павших.

Это — эпитет Фрейи из рода ванов, особо почитаемой Богини красоты, любви и смерти. Под именем *Valfreyja* она составляет пару Отцу павших, одно из имён которого *Valtyr* — Владыка павших или Павший тюр [Божество]. В своей более миролюбивой и нежной ипостаси Фрейя отправляет половину павших воинов в *Fólkvangr*, Фолькванг, поле людей. Считается, что после смерти там они встречаются возлюбленных.

ФРЕЙЯ



Фрейя с колесницей, запряжённой кошками или горностаями

Имя Freyja в старонорвежском означает Госпожа, Супруга, откуда немецкое Frau. Имя также сближают с немецкий frei — свободный, так как его старая форма frey образует омонимию с именем брата Фрейи Фрейром, Freyr. И слова «свободный» и «господин» зачастую используются как синонимы, образуя единую семантику.

Покровительство смерти и павшим не мешает Фрейе быть женской персонификацией эроса в германо-скандинавской мифологии. Известна амбивалентность женских Божеств, которые одновременно выступают и как покровительницы смерти, и как подательницы жизни, урожая и фертильности. Это типичная черта Великой Матери, часто встречающаяся в аграрной метафизике. Такова, например, и греческая Деметра в мифе о похищении Персефоны Аидом.

ФРЕЙР



Фрейр и его вепрь Гуллинбурсти

Юлиус Эвола в книге «Метафизика пола» выделяет два типа женственности в метафизических доктринах. Он говорит о деметрической и афродической женственностях, отталкиваясь от греческих Деметры и Афродиты соответственно.

Деметрическая женственность связана с материнством и домашним очагом. Это мать, супруга, хозяйка. Это метафора и символика возделанного поля, окультуренной земли, противопоставленной дикой природе и её стихиям. Земля возделывается человеком, а женщина покоряется мужчине и входит в его дом и род, растит его детей.

Афродическая женственность — это свободное проявление эроса с женской стороны, чрезмерной красоты и не обременённости мужской волей. Отчасти к этому типуажу относятся легендарные *femme fatale* из исторических сказаний, типажи любовниц, своенравных принцесс, цариц или жриц. В метафизическом плане к афродическому полюсу относятся и тибетские даки-

ни — гневные, обнажённые и дарующие мудрость. А также Шакти в майтхуне с Шивой. К этому же кругу относится и Фрейя.

В качестве мужа мифы приписывают ей союз со смертным по имени Óðr, Од, в котором угадывается человеческая ипостась Всеотца. Но Од быстро покидает её, поэтому она считается вдовой. У неё есть две дочери, которые не играют роли в её мифологическом цикле.

Широко известны её сексуальные похождения и свободный нрав, в чём её дважды упрекают Локи на перебранке у Эгира, и вёльва Хюндла, которую Фрейя принуждала помочь своему неудачливому любовнику Оттару. Но человеческие критерии морали не применимы к Божествам и их нраву, поэтому их образы не очерняются и лишь каждый раз превосходят любые инвективы. К тому же традиционные культуры знают практику ритуально-фестивального поношения Божеств и рассказывания скабрезных историй о них, которые антиномически призваны только усилить и возвысить самих Божеств.

Таким образом, Один есть краеугольный камень из мужского круга асов, а Фрейя — краеугольная фигура из женского круга и рода ванов. И, несмотря на то что она не является супругой Одина напрямую, она равна ему и является его метафизической «парой» по многим ролям и образу поведения.

Мы уже неоднократно упоминали Фенрира, Хель и Мирового Змея, детей Локи, пришло время уделить более подробное внимание и этой фигуре мифа.

По своей природе, по родовому происхождению, которое было очень важно в древнескандинавском обществе, Локи — йотун, сын Фарбаути и Лаувейи. Он не ас, не ван. И вообще не Божество. Он представитель титанического рода. Исландское слово *jötunn* означает гиганта, титана; но глубже на уровне пражерманского и протоиндоевропейского языков этот корень имеет значение хавать, жрать. В германском логосе йотуны — это фигуры, аналогичные греческим титанам, и выражают тот же

принцип хюбриса, дисгармоничной чрезмерности, подчеркнутой в их имени как жадно жрущих, преимущественно грубых и тупых созданий. За редким исключением древних патриархов йотунского рода, которых одолевает в мере мудрости только Всеотец.

Имя Локи не имеет ясной этимологии, чаще всего его возводят к прагерманскому *luka — замыкать, закрывать, сродни позднему английскому to lock. По другой версии, его имя означает огонь, языки пламени, от старонорвежского logi. Версия, что в триаде творящих людей асов Один-Хёнир-Лодур, последний — это имя Локи, не имеет убедительных подтверждений и является ложной гипотезой.

Локи входит в первый ряд германо-скандинавского пантеона, заключив побратимство с Одином. Пока он придерживается договора и старается соблюдать этос Божеств, он выступает как своеобразный трикстер, который устраивает неприятности и потом решает их с выгодой для асов и ванов. Защищает божественные рода от угроз со стороны йотунов, турсов, двергов и др.

Но корневая суть и главная роль Локи во всей мифологии — это приближение и развёртывание конца света, Рагнарёка. Все ключевые события, акты мировой пьесы, связаны с его злодеяниями, бастардными порождениями, предательством Божеств, устройством убийства светлого Бальдра и зачином перебранки у Эгира. Это приводит его к тому, что асы и ваны излавливают йотуна, принявшего облик лосося, в реке и приковывают его к скале, где на лицо ему постоянно капает яд змея. В конце, на поле битвы Вигрид, Локи прибудет со своей армией нежити на корабле из ногтей мертвецов Нагльфаре.

В западной культуре и метафизике, Локи — это германский аналог Люцифера и фаустианская фигура вечного зачинателя, чьи дела всегда заканчиваются проблемами и провалами. При этом ряд мифологем очень сильно сближает его с другим богоборцем Европы — Прометеем. Подробное сравнение этих фигур

присутствует в наших книгах «Приближение и окружение» и «Традиция и футурошок».

КАРА ЛОКИ



*Прикованный к скале Локи и пытающий его змей.
Аналогично прикованному Прометею и орлу*

Если сравнивать Локи с Одином, единственным подлинным источником его легитимного присутствия в Асгарде, то Локи выступает как его тёмный дубль. Один — странник, покровитель хитрости и коварства, который обманом добывает у йотунов Мёд Поэзии, знание о роке и смерти Божеств в Рагнарёк, жертвует собой ради знания о судьбах. И Локи пытается повторять такой же модус поведения, но в своем регистре у него не получается ничего: его трикстерские начинания направлены на асов и ванов, вызывают риски, проблемы, конфликты, которые ему приходится разрешать с ущербом для себя. Его хитрость неполноценна, он — неудачливая тень Всеотца. Там, где Один по своему царскому произволу нарушает табу и совершает

трансгрессию [Jovi], Локи остаётся униженным и осмеянным [bovi].

Как и Прометей, Локи так же стоит особняком от рода титанов: сначала он принимает сторону Божеств против них, но потом его природа берёт верх, и он становится эсхатологическим актором. Эрнст Юнгер в своих размышлениях об этой фигуре подчёркивает его отделённость тем, что на поле финальной битвы Локи прибывает и располагается отдельно от своих «собратьев» во главе с огненным титаном Суртом.

РАГНАРЁК



Рок Владык, современная иллюстрация

Именно Сурт — от исландского Surtr, вероятно, от прилагательного svartr, чёрный, — завершает всю историю мира, совершая цезуру, финальное сечение: он срубает огненным мечом Иггдрасиль, повергая весь мир в огонь, где пропадают все мертвецы, эйнхерии, йотуны, асы, ваны и люди. Только потом мир возродится вновь с присущим ему дуализмом и возвращением из мира мёртвых новых юных Божеств — Бальдра, Хёда и пр.

Здесь мы можем заметить интересную метафизическую асимметрию между греками и германцами. У греков титаномания — это космогоническое событие, светлые олимпийцы побеждают и сбрасывают в Тартар титанов, гекатонхейров, циклопов и т.д., тем самым устанавливая закон и порядок божественной власти в космосе.

У германцев же ключевая битва между Божествами и йотунами — событие эсхатологическое, оно венчает и результирует всё бытие мира, по сути являясь важнейшим горизонтом проявления мира как порядка. В основе всего лежит долг Рагнарёка, смерти всех существ, родов и всего мира. Бытие-в-мире берётся взаимы у смерти. Здесь также можно подчеркнуть, что дерево — это не только символ мироздания, но в исландской поэтике это устойчивая метафора, нарицательный троп (кённинг) для человека. Срубание Иггдрасиля и мировой пожар — это, в том числе, личная эсхатология и кремация.

Таково первое приближение и расстановка акцентов на пути к трансгрессивному прочтению германо-скандинавской традиции. Пока что мы видим, что оно практически не отличается от классического представления о том, какой была структура и содержание скандинавской мифологии в древние времена.

Далее, уже на новом витке, мы пойдём глубже в теологию и антропологию, опираясь на краеугольную фигуру Всеотца.

Фигура Вотана является сизигией различных, но неразрывных полюсов: верховное Божество — «шаман», покровитель мудрости и раздора, войны и побед, конунг конунгов, маг и поэт. Он соединяет в себе те качества и начала в мире, которые мы ранее разделяли по условным полюсам «правого» и «левого».

Исторически и в культуре стоят на первом плане и пользуются большим вниманием воинственные и «правые» аспекты, функции и мифы об Одине. Те, где он выступает воином, дарителем ярости битвы, покровителем викингов и т.п., сугубо воинские архетипы, легенды и саги, имена, славления и эстетика образов. Это внешний круг в структуре идентичности Всеотца.

ВСЕОТЕЦ

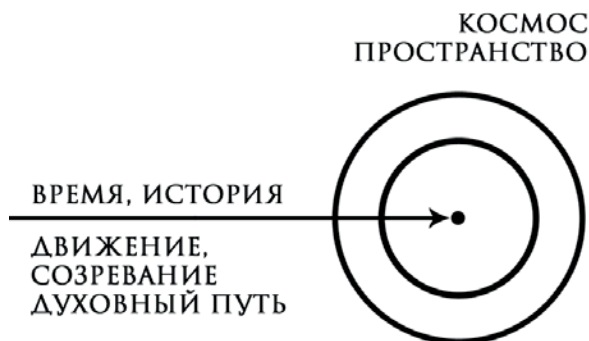


Схематическая структура идентичности Вотана

Внутренний круг — это тоже известные мифы и странствия Всеотца, но которым уделяется меньше внимания. К ним относится миф о его саможертвоприношении, о жертве глаза в залог головы Мимира, кража Мёда Поэзии, смертельные состязания в загадках с Вафтрудниром и Вэльвой; тайна слов Бальдру на смертном одре, тайна разговора с Мимиром перед Рагнарёком — на эти вопросы в традиции нет ответов. Здесь он проявляется уже не воинскую, условно кшатрийскую природу, но брахманическую или философскую, связанную с мудростью, умом и принятием судьбы.

В самом же центре находится точка апофатической само-сти, Nicht-Selbst Всеотца, о которой можно говорить только с актуальных позиций трансгрессивной мифопоэтики и философской теологии. Соответственно, нас интересует именно это интернальное движение от поверхности и периферии к сердцу, к сокрытому центру, в глубину.

ВСЕОТЕЦ



Структура интернального движения

Такое движение задаёт и метафору для толкования фундаментальных категорий пространства, включая конкретные географические регионы мира, где был распространён или получил развитие культ Всеотца. И времени, подчёркивая, что глубинные аспекты теологии в рамках германо-скандинавского мифоса появляются только ближе к нашей эпохе, к Фимбульветр, ср. уже знакомому нам образу цветка, что распускается только осенью или ночью. И согласно образу странника, движение от экстернальности к интернальности есть странничество (со всей присущей этому термину семантикой) Всеотца к самому себе. От катафатики — к апофатике.

Приближение к основному единическому мифу мы начнём издалека, более подробно прояснив уже упомянутое отождествление человека и древа.

Как мы знаем из мифа, с небольшими различиями изложенного в «Старшей Эдде» и «Эдде Снорри», триада асов Один-Вилли-Ве либо Один-Хёнир-Лодур находит на берегу моря два человекоподобных ствола дерева, и своими дарами они довер-

шают антропогонию. В результате чего рождаются два первых человека — ясень Аск и вяз Эмбла.

Асы:	Дары:
Один	Дыхание, жизнь
Хёнир (Вили)	Вдохновение, ум
Лодур (Ве)	Форма, речь, слух, зрение

Раздел поэтических наставлений в «Младшей Эдде» Снорри учит сплести кённинги мужа, используя образы деревьев и леса. И графика руны старшего футарка Algiz ʏ, на современном этапе, также отождествляется с кроной дерева и поднявшим руки человеком — руна Мадр ʝ в исландской рунической поэме:

Человек — радость людям,
и земли прибавленье,
и украшение судна.

Дерево также выступает как символ срединного мира, как то, что связывает землю и небо: корнями оно уходит во тьму, а ветвями тянется к свету. Это и метафора природы человека, сына Отца-Небо и Матери-Земли. И в ней заложена свобода выбора движения вниз или вверх.

Отталкиваясь от Аристотеля, мы также можем заключить, что древесина, ʏлн, — это категория материи по преимуществу. Тем самым мы расширяем и генерализируем присущую германцам ремесленную, древесную и столярную метафору до максимального значения. Это согласуется с представлением об устройстве всего мироздания как Мирового Древа — ясеня Иггдрасиля.

ИГГДРАСИЛЬ



*Отрисовка изображения Иггдрасиля
с гобелена из Оверхогдаля, VIII–X веков.*

Вопреки расхожему стереотипу, Т-образный «сломанный Иггдрасиль» с барельефа в Экстернишайне не изображает Мировое Древо, а является пальмой и частью композиции траурного склонения природы перед распятым Христом

Итак, Иггдрасиль — это кённинг, зашифрованное имя, состоящее из двух корней. Дословно оно означает скакун Игга, что трактуется как виселица Игга. Потому что на Иггдрасиле Один приносит себя самому себе в жертву. Но этот кённинг можно расшифровывать и толковать сразу на нескольких уровнях, и все они будут отсылать друг к другу и связаны воедино, как узел.

Один прикалывает себя к Иггдрасилю копьём на девять дней и ночей, в которые его никто не питал и не поил; он совершает свою жертву в одиночестве, выбирая в качестве алтаря всё Мировое Древо, т.е. весь космос.

ЖЕРТВА ОДИНА



*Один на Древе, современная иллюстрация.
Вопреки распространённой иконографической ошибке,
Один не подвешивает себя верёвкой за ногу или шею,
но прикалывает копьём насквозь.*

Кённинг виселицы «скакун» отсылает к фигуре коня Слейпнира, священного животного Всеотца. Конь считается классическим животным-психопомпом, проводником души в иные миры. В сибирском шаманизме «конь» — это эпитет шаманского бубна или варгана. Но наличие шаманизма у германцев оспаривается; вероятно они могли быть знакомы с ним от своих лапландских соседей. Тем не менее известна практика использования щитов, мечей и копий для исполнения экстатического ритмического стука. Копьё Одина — Гунгнир, и оно часто встречается в списках его хейти.

Другое имя в кённинге Древа Предела — Игг, Ygggr, — хейти Одина, означающее Ужасный. Крайне интересен тот момент, что для совершения своей жертвы на алтаре-мире, Один выби-

рает предстать под именем Ужаса. То есть Иггдрасиль есть алтарь ужаса, виселица ужаса; на ней Один распростёрт по всей вселенной.

Вспомним Рудольфа Отто и его тезис о том, что ужас — это обязательная и неотъемлемая черта опыта священного. А также ужас есть то, что вталкивает Божество-в-мир. Ужас можно понимать как сам акт манифестации.

И следует помнить о постоянном поэтическом присутствии человека в этом акте, ведь ясень — это Ясень-Аск, первочеловек, и древо — это кённый муж, и Иггдрасиль как макрокосм есть символ человека как макрокосма. Один приносит свою жертву себе же, и алтарём является человек: Всеотец-Ужас врезаёт лезвием свою смерть в бытие мира и человека, и они обязаны вынести это как инициацию.

В структуре жертвоприношения Одина важнейшим является то, что он приносит в жертву себя самому себе. Это мистически и мистически закольцовывает его превосходство и, в духе мифопоэтического узла, сплетённого замкнутой нитью, лишает саму жертву адресата и расчёта. Один приносит себя в жертву в акте *fidelis*. Это согласуется и с архаическим представлением о принесении в жертву вождя или царя, чтобы его смертью утвердить или обновить новый порядок мира.

Попробуем представить этот сложносплетённый акт и его толкования в схематическом виде.

ЖЕРТВА ОДИНА



Связи тем, затрагиваемых в жертве Всеотца

Как мы видим, миф о жертве Всеотца позволяет развёртывать его на всех уровнях. От онтологии и космогонии — ужас, который развёртывается как манифестация вдоль всей Мировой Оси. К сакральной антропологии, где появляется «древесный первочеловек» или человек по преимуществу, человек есть тот, кто пережил саможертвоприношение Божества на самом себе. После обретения жизни через дары трёх братьев.

И через метафору дерева ко всему сущему, к границе материи. И всё это — в рамках высшей теологии Всеотца, потому что именно он один, что подчёркивается в мифе, является «субъектом» или «присутствием» в этом акте. Никаких других асов или людей нет, есть только Один-Игг и его Древо — иными словами, есть только Всеотец и всё сущее в целом, взятое в одном символе, у которого есть два первоочередных значения: мир и человек.

Здесь мы и схватываем всё вырезанное узорочье как единое целое, утверждая что именно так обнаруживает себя монистическое, недualьное прочтение германо-скандинавского, одиноческого мифа. Мы приходим к адвайте не так, как это императивно утверждают пандиты хинду в формуле *tat tvam asi*. Мы обнаруживаем её в хитром сплетении узоров кёнингов и толкований, вырезанных на мировом древе.

ЖЕРТВА ОДИНА



Сведение жертвы Всеотца и человека в imitatio Dei

Поскольку от теологии мы прямо идём к антропологии, а точнее, к тому, как вообще человек живёт и обживается в мире, то здесь мы можем выделить две составляющие жертвоприношения: заклание жертвенного животного и его отправление Божествам через ритуальный костёр.

Мы вновь сталкиваемся с фундаментальной ролью метафоры дерева в мифосе. Ритуальный костёр складывается из отобранных и правильно сложенных брёвен. Вспомним судьбу Иггдрасиля в

Рагнарёк — он сгорает, срубленный огненным мечом, увлекая за собой весь мир, Божеств, людей и йотунов. Обновление цикла проходит через миг тотального очищения в жертвенном огне; через миг ничто, рассекающий поток сущего-гиле.

И человек может символически совершать *imitation Dei* или даже *imitatio Mundi*, поскольку он сам есть дерево, ясень или вяз. Повторение саможертвоприношения Одина означает символическое принесение, преодоление себя, своего древесного (материального) начала и ноэтического (умственного, мирообразующего) начала в жертву самому себе в лице Одина и его высшей самости как ничто за всеми масками.

Занятен и тот языковой факт, что в германских языках слово «ясень», английское *Ash-tree* и немецкое *Asche* или *Esche*, часто является омонимом слову «пепел», английское *ash*, немецкое *asche*. В принципе, пепел, прах и есть тот сухой остаток, символ человека и мира, пришедших к концу. И дейктический знак, указующий нам на ничто, очищающую негацию.

Как мы уже говорили, вопрос о том, кому именно адресовал свою жертву Один, — риторический. Коллин Клири предлагает удвоение фигуры Всеотца по аналогии с парой Шива/Рудра, условно говоря, что Один жертвует собой в адрес своей высшей формы по вертикали.

Мы утверждаем иное прочтение, согласно которому жертва вообще не была адресована кому-то внешнему, по архаической схеме «ты мне я тебе». Можно говорить о «движении» Всеотца от внешнего — к внутреннему, об ужасающей жертве снятия всех катафатических форм в смерти и в сторону апофатической самости, *Nichts-Selbst*. Такая теология органична, лаконична и без проблем согласуется с рейнским мистицизмом, апофатической теологией Единого в неоплатонизме, Ниргуна-аспектом Шивы в трике и т.д. Только находим этот путь и структуру мы сообразно аутентичным германским паттернам, метафорам и мифам.

Наконец, не лишне подчеркнуть: Божеству безразлично, есть оно или нет его.

Но тем не менее у жертвы Одина есть свой уникальный ответный дар самого бытия.

Провисев девять дней и ночей, по количеству миров на Иггдрасиле, Один рухнул вниз и там, стеноя, он поднял руны. В оригинальном тексте используется та самая форма глагола *fell* — *fall*, *val*, о которой мы говорили в контексте валькирий и которая подчёркивает семантику павшего в бою, сражённого оружием, *fallen*. В календарном значении это соответствует опаданию листьев в дерева осенью, что в английском обозначается идиомой *Fall*.

Один берёт руны, которые открываются внизу у корней Иггдрасиля. Руны есть древняя германо-скандинавская система письменности и магическая система, используемая для прорицания, вырезания, пения и раскрашивания заклинаний, в искусстве которых наставляет сам Всеотец.

Слово *runa* имеет глубокие прагерманские корни и покрывает целый комплекс взаимосвязанных значений. Первое его значение — это тайна, секрет. Глубже лежат значения письменный знак (*character*), песнь или заклинание, откуда старое значение руны как бормотания, речи. Финны заимствовали скандинавское слово *runa* для обозначения своих легендарных и мифологических песен.

Немецкий глагол *lesen*, читать, буквально означает собирать палочки вместе. Потому что немецкое слово *stäbe*, буква, также означает палочку, на которой были начертаны руны. Само слово *runa* в значении палочек с символами на немецкий язык переводится именно как *stäbe*. Собирать палочки вместе — это и буквальное значение греческого слова *логос*, собирать вместе, в пучок; позднее слово. А *логос* в архаике является синонимом и «сыном» мифоса, рассказа, устной речи.

Пав с Древа, Один обретает язык и речи, которыми будет «рекурсивно» выражен сам этот миф. Обретение языка — это

финальный акт, завершающий всю космогонию. Сначала сокрытие раскрытости-гар, появление коровы Аудумблы, первых существ, гигантов, потом убийство Имира и сотворение асами из его частей мироздания. Далее сотворение людей тремя братьями, установление иерархии общества Ригом — и замыкает всё одинокий акт Всеотца, на который само бытие отзывается тайным словом. И дар речи позже передается человеку, в том числе через вкушение Мёда Поэзии, происхождение которого тоже связано с кровью мудреца Квасира. Подробно мы разбираем этот уникальный германских миф о происхождении языка в нашей книге «К Другому Мифу».

Сложность и непрозрачность такого смыслового и поэтического узла отвечает фундаментальному принципу мифопоэтики — не называть вещи своими именами, используя украшения, эпитеты, метафоры, кённиги и иные тропы и приёмы. «Брихадараньяка упанишада» гласит: «Боги таковы, что им приятно скрытое и противно прямое название». Что созвучно со словами Гераклита «природа любит прятаться». Божественная природа в основании мира, которая укрывается за множеством масок (гримов) и имён, слов (хейти). В области эстетики и визуального искусства, ремёсел, поэтической сплетённости иносказаниям соответствуют многочисленные растительные, звериные и иные орнаменты и стили резьбы (маммен, броа, урнес, рингерике и др.).

Важное уточнение для философского анализа саможертвоприношения Одина дают стихи 19 и 20 Прорицания Вёльвы:

19. Ясень я знаю
по имени Иггдрасиль,
древо, омытое
влагою мутной;
росы с него
на доли нисходят;
над источником Урд
зеленеет он вечно.

19. Ask veit ek standa,
heitir Yggdrasill,
hár baðmr, ausinn
hvíta auri;
þaðan koma döggvar,
þærs í dala falla,
stendr æ yfir grænn
Urðarbrunni.

20. Мудрые девы
оттуда возникли,
три из ключа
под деревом высоким;
Урд имя первой,
вторая Верданди, —
резали руны, —
Скульд имя третьей;
судьбы судили,
жизнь выбирали
детям людей,
жребий готовят.

20. Þaðan koma meyjar
margs vitandi
þrjár ór þeim sæ,
er und þolli stendr;
Urð hétu eina,
aðra Verðandi,
— skáru á skíði, —
Skuld ina þriðju;
þær lög lögðu,
þær líf kuru
alda börnum,
örlög seggja.

Здесь мы видим повторяющийся мотив судьбы и бытия — источник Урд и три норны, которые вырезают узоры судьбы у корней Мирового Древа.

Имя источника Урд, *Urðarbrunnr*, означает Судьбу. Через протогерманский корень **wurdiz* оно связано со староанглийским *weorþan*, становиться, случаться, и понятием Вирда: *Wyrd* — то, чему должно случиться. Это одни из важных бытийных глаголов в германской мифологии. Источник Урд — источник судьбы, того рока, который предписан как долг людям, асам, вanam, мирозданию и всем существам. Это вселенский закон. И именно у него собираются асы на тинг. И, как мы уверены, именно там стоит чертог, из которого выходят три норны Урд, Верданди и Скульд.

Имя первой — Урд — совпадает с источником, и в целом означает прошлое. Эта норна отвечает за то, что уже стало и явилось, что уже было; она относится к прошлому, потому что это должное было пророчествовано наперёд издревле как нечто, что брошено наброском из некогда ставшего в только-только грядущее будущее, как непрерывность рока.

Имя Верданди, *Verðandi*, означает «то, что становится» либо «происходит сейчас» и образовано от исландского глагола

verða — быть, становиться. Это глагол выводят из протогерманского *wértti либо *wert, что означает оборот, вращение вокруг, — это напрямую отсылает нас к солярному Колесу Года.

Имя Скульд, Skuld, означает Грядущее в буквальном значении долга, займа, который надо вернуть. Несмотря на синонимичность Вирду, первый охватывает всё мироздание и его историю как пророчество о грядущем, которое должно исполнить. И будущее в данном значении — это не только то, что приближается к нам навстречу из завтра как то, что только будет, но скорее как то, взаймы у свершения чего мы живём. И, как следствие, мы живём только тогда, когда мы свершаем и воплощаем то, что и было пророчествовано, а когда мы уклоняемся от Вирда, мы утрачиваем нить сложно переплетённого узора жизни, теряемся в хитросплетениях и забываем о должном.

Помимо трёх великих норн, есть ещё и малые норны, которые приходят к новорождённым и плетут им узор судьбы. Если приходят добрые, то судьба (örlög) человека будет светлой, если же младенца навещают злые норны, то его жизнь будет полна юдоли.

Так как норны режут руны и жребии судьбы (skáru á skíði) у корней Иггдрасиля, то справедливой будет гипотеза, что Всеотец взял руны-речи от норн, властно забрал их себе. В рамках философско-теологического толкования это означает взятие слова от самого бытия, рождение слова из момента божественного саможертвоприношения и раскрытия (gar) мига ничто. Аналогичный «единический» мотив мы встречаем и в известном стихотворении Стефана Георге, где также норна ищет слова для чудес, чтобы они могли быть.

Обозначим ещё один ряд аспектов теологии Одина, напрямую вытекающих из трансгрессивной герменевтики его фигуры и метафизики. Как мы уже говорили, классический сибирский или тюркский шаманизм не был присущ германцам и скандинавам, но в мифах об Одине исследователи выделяют некоторые черты и сюжеты, которые похожи на практики шаманизма.

Наиболее очевидные — это практики экстаза, ритуальной пляски с оружием (копьем), магической ворожбы (гальдр), смены обликов и опьянения (Один пьёт только вино или мёд, сидя на троне). Также упоминается и то, что можно обозначить энтазом, — описывается, что Один мог принимать вид умершего или глубоко спящего, пока его дух путешествовал отдельно от «тела». К мотиву путешествий духа относится и его конь Слейпнир.

Структурное положение Одина в мифологии как главы пантеона, Всеотца и суверена (вождя), а также устойчивые мотивы жертвы и риска самим собой, аутонасилия и трансгрессии позволяют провести спекулятивное сравнение его фигуры с архетипом Ацефала Жоржа Батая. Ключевые черты двух фигур в целом совпадают, а ряд символов можно привести в соответствие с аутентичной графикой из известного германоскандинавского наследия и мифов.

Лабиринт на животе сохраняется, но приобретает форму известного «северного лабиринта», которые обнаружены в Скандинавии, Ирландии и на Русском Севере. Здесь он так же выступает как символ посвящения и преодоления, «выхода из ловушки» животного уровня бытия.

Вместо звёзд на груди — руны Hagal младшего футарка, чья графика совпадает с элементарной пиктограммой звезды, добавляя к ним значение самой руны град, непогода.

Вместо самовырезанного сердца — глаз, который Один вырвал у себя в залог жизни головы мудрого Мимира. С ним он будет беседовать в подземелье перед самым Рагнарёком.

Кинжал логично замещается копьем Гунгнир, которым Один совершает свою великую жертву на Древе-мире-человеке.

И общий мотив саможертвоприношения вождя, сакральной растраты и преодоления предела жизни и смерти, имя Ужасный, которое примеряет на себя Всеотец в этом акте, — всё это связывает эту мифологему с сакральной социологией Батая, дионисийским безумием и чрезмерностью Ацефала.

ВСЕОТЕЦ-АЦЕФАЛ



Перенос одиначеской символики на фигуру Ацефала

Следующий важный аспект мифологии Одина, который часто встречается в структуре эсхатологических предсказаний и предначертанной судьбы, — это метафизика сокрытия и ожидания верховного Божества.

Непосредственно перед Endkampf — финальной битвой между героями и Божествами, с одной стороны, и йотунами и мертвецами — с другой, Один спускается к корням Иггдрасиля, где в источнике лежат его глаз и голова многомудрого Мимира. Содержание их беседы перед концом света — одна из невозможных для разгадки тайн всей германо-скандинавской мифологии.

Среди многих германских народов существует поверье о героях, конунгах, императорах и Божествах, которые удаляются от мира и ожидают часа своего возвращения. Чаще всего вождь и его армия скрываются глубоко в горах, откуда известный средневековый мотив «царя, спящего под горой». Либо в целом под землёй. Час их возвращения — это час величайшей нужды их народа в защите либо последняя битва добра со злом, они

ждут её веками, оставаясь последней надеждой людей. По иной версии, Божества и герои вернутся только тогда, когда народ снова в них поверит, отвергнет чуждые религии и призовет на помощь. Так формируется особая германская метафизика ожидания или пауза, цезура перед героическим концом.



*Университет Фрайбурга
(Южный Шварцвальд, Германия, 2015 год)*

Согласно легендам и фольклору, сам Один спит под горой Оденсберг в Центральной Германии. Другая легендарная гора находится в Альпах, это огромный массив Унтерсберг, недалеко от Берхтесгадена. Нам довелось там побывать и воочию видеть эти горы зимой 2016 года; согласно местному фольклору, практически каждая гора Приальпийской Баварии в тайне является окаменевшим гигантом, большой ведьмой или пристанищем оных. Согласно преданиям, под Унтербергом покоится легендар-

ный император Фридрих I Барбаросса¹⁴⁸, в чьём облике отчетливо смешались черты исторического правителя и Одина. Считается, что Фридрих постоянно посылает двух воронов смотреть, что происходит в мире и докладывать ему, и когда придёт час, он вернётся, чтобы навести порядок. По иной версии, Фридрих I либо его потомки покоятся под горой Кифхойзер.

В Дании фигура сокрытого героя — Ожье Датчанин, чья известная скульптура расположена в замке Кронборг. В Финском заливе есть остров Оденсхолм, что буквально означает курган Одина, где он, по преданиям, похоронен.

В исландской саге об Инглингах рассказывается о Свейгдире, сыне Фьельнира, который пожелал найти Асгард и самого Одина, но в итоге он вошёл в открытый валун вслед за карликом, который обещал привести его ко Всеотцу. И более его никто не видел. Этот пример можно толковать двояко, как злое коварство народа dwarves, сгубившего молодого правителя. Либо строго наоборот, как долгожданное воссоединение верного воина с его предводителем, во всё том же метафизическом сокрытии и ожидании решающего часа.

Для нас эти сюжеты важны тем, что они детализируют и одновременно проблематизируют эсхатологическую структуру. Сокрытие, отсутствие Всеотца перед Рагнарёком в мире людей отражается сокрытием наиболее почитаемых героев и вождей, которые тоже вернутся в конце. Примечательно, что народные предания связывают их не со вторым пришествием Христа, а именно с Вотаном.

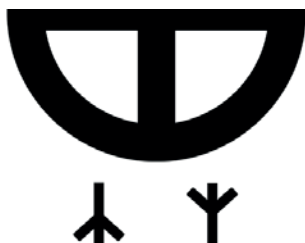
В структуре метафизики календарного года сокрытие Всеотца — это сезон зимы, тьмы и холода; в структуре дня — ночь и её лучи. В рамках космологического года и мифа — это Великая Зима (Фимбульветр), которая длится три года и предваряет Рагнарёк. И пиком *Mitternacht* [середины ночи] является Зимнее

¹⁴⁸ Фридрих I Гогенштауфен (1122–1190) — король Германии и позднее император Священной Римской империи.

Солнцестояние, мистерия смерти-и-возрождения в ночи Йоля. Здесь тоже есть нюансы.

Как мы помним, немецкое слово *Nichts*, ничто, лингвисты связывают с развитием из протогерманского **nahts*, ночь. И ночь — это регулярный символ, эпитет и дейксис для отсутствия, отрицания, ничто. Атмосфера и настрой соответствуют заявленной тематике беспокойного отсутствия.

Среди хейти Одина встречаются такие важные, как *Jölnir*, Йольский, *Jölföðr*, Отец Йоля, и *Jörmungr*, Всемирный. Эти имена связывают Всеотца с этой ключевой метафизической точкой в конце декабря.



МИСТЕРИЯ СМЕРТИ-И-РОЖДЕНИЯ СОЛНЦА - ГОДА - МИРА

Нижняя часть года и соответствующие руны

Вертикаль германского логоса отражает его танатоцентризм, танатопоезис и отражает идею Древа (*Axis Mundi*, Мировая ось) и инициации духа. Ещё одна линия, объединяющая ночь, дерево, сокрытие и смерть — апофеоз жертвы Всеотца на Иггдрасиле, который, как мы уверенно считаем, приходится на точку Йоля. Великий Йоль — ночь, когда Один пал с Иггдрасила к его корням, чтобы внять тайным речам-рунам, которыми он вырезал речь и поэзию в мире. Этот же миг — рождение мира, года, нового солнца, нозтического (языкового, магического) порядка, новое раскрытие катафатических аспектов мифоса Всеотца, Отца Йоля.

Как мы помним, Колесу года прекрасно соответствует сакральное фонетическое распределение базовых индоевропейских гласных А-Е-И-О-У. Но между ними, между циклами, расположены две руны ᚱ ᚷ , которые в современных трактовках выражают не звуки, но символизируют всё те же идеи: смерть, корни, павший человек и жизнь, крона, вновь рождённый человек. Эта пара рун обрамляет едва уловимый, но принципиальный зазор ничто между жизнью и смертью, бытием и небытием, угасающим звуком и набирающим силу выдохом нового гальдра, паузу ожидания, которая длится меньше, чем миг и событие, — точку безмолвия, размыкания, открытости гар и выхода из круговерти циклов во тьме ночи Йоля.

И именно здесь следует указать, что старонорвежское слово Jöl , английское Yule , означающее конкретный праздник зимнего солнцестояния, вероятно, восходят к прагерманскому $*\text{jehwla}$, которое уходит в протоиндоевропейскую лексику $*\text{uek}$, которая означает говорить. Таким образом, Один как Йольский гаут и Отец Йоля есть Отец Первого Говорения, а мир и год есть то, что он рассказывает впервые после цезуры безмолвия.

Именно на этот зазор фокусом сходятся, сплетаются в узел узоры апофатической и мистической теологии Одина-Всеотца, наша сакральная антропология, недуральное сквозное тождество человека, мира и Божества, циклов времени мирского года и Года Космоса, метафизика хода солнца и проблема нечто на фоне ничто, онтопоэтика первослов. Таковы осевые линии трансгрессивного прочтения германо-скандинавского мифа, которое становится возможным только в наше время упадка, подобно тому самому цветку, который раскрывается в свой срок и вопреки всему. Подчеркнём, что процесс такого прочтения разворачивается прямо на наших глазах и, что справедливо, носит черты предчувствия, которое только облекается в слова, подобно наброску или песенно-поэтическому настроиванию скальда перед тем, как начать свою историю под звуки тагельхарпы.

Отдельно от основного корпуса остановимся на сугубо современном явлении почитания титанов и йотунов как ещё одной сомнительной претензии на «путь левой руки» в рамках германо-скандинавской мифологии.

Исландское слово *jötunn* означает хавающий, жадный, с оттенком голодный и нищий. Это выражение метафизического принципа привагии, недостатка — в противовес Божествам, которые выражают избыток, щедрость.

Другое имя титанов в мифе — турсы, от слова *Burs* — шип. В исландской рунической поэме турс описывается как «пытка жён», что связывают с риском и трудными родами у рожениц. Защитником людей в мифах выступает Тор, сын Одина, регулярно уничтожающий великанов. Подвеска в виде его молота *Mjöllnir*, Мьёльнира, является одним из наиболее распространённых оберегов.

Йотуны обитают в своих землях Йотунхейма, миром йотунов и турсов также называют *Útgardar*, Утгард, что дословно означает земли за оградой. Ограда, как в слове Мидгард, — это твёрдый архаический мотив защиты и порядка: порядок внутри границы, свои (люди и Божества) внутри границы поселения. За чертой — кто угодно, чужие, чудовища, злые духи и могущества. Тем самым подчёркивается чуждость йотунов порядку людей и асов, их принадлежность безобразному, стихийному, откровенной глупости, негармоничности, противопоставленность сакральному.

Современное турсатру или йотнатру является постмодернистским New-Age культом, который продолжает обозначенную линию радикального дуализма, в котором его последователи сознательно занимают сторону тьмы или антикосмизма и крайнего антиномизма. Сущность турсатру и его аналогов — это попытка создания германского языческого сатанизма*, с присущими ему элементами неконформизма и культуры, путём прямого переноса образов и широкого синкретизма германо-скандинавской мифологии с гностицизмом, каббалой (Томас

Карлссон¹⁴⁹) и поздним западным оккультизмом. Это полностью соответствует тому поверхностному «пути левой руки», который существует на Западе и целиком зависит от христианской морали и дуализма.

В русле постмодернизма турсатру опирается на мягкую теологию — такая доктрина не требует от последователей сакроцентризма, осмысления явлений современности с позиции традиции, аскезы и инициации, она легко адаптируется под нужды современной культуры. Более того, медиапродукты этой массовой культуры, такие как игры, комиксы и кино, вовлекаются в культ как составные части, равные или визуально, эстетически доминирующие над аутентичным мифом. Что, разумеется, полностью дисквалифицирует такие неоязыческие симулякры с точки зрения последовательного традиционализма и высокой, требовательной философской теологии.

В своих более серьёзных версиях — и здесь мы смещаем акцент на попытку переосмысления фигуры Локи в начале XXI века — уже локианство предстаёт как стилистическая разновидность современного прометеизма или готического люциферизма, рационализма и антитеизма под видом нонконформистской эзотерической доктрины. На сегодняшний день бурная полемика о статусе локианства в рамках широкого поля современного германо-скандинавского язычества пришла к консенсусу, что локианство, турсатру или рёккатру (вера в младших тёмных духов) являются маргинальными и недостойными формами почитания, искажающими структуру мифологии и верность асам и вanam.

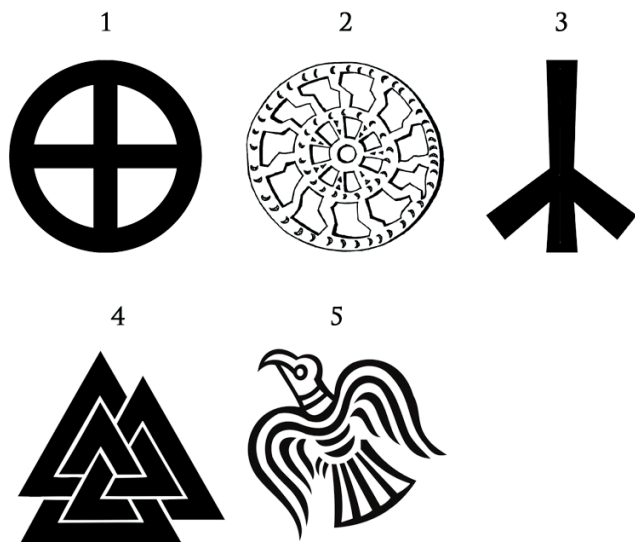
Примечательно, что свои «Речи Виского» Один заканчивает чётким разделением, подчёркивающим, что мудрость Божеств и их наставления для людей бесполезны для йотунов (и их последователей), которые просто не способны к уму, чести, красоте, мудрости, магии etc.:

¹⁴⁹ Томас Карлссон (р. 1972) — шведский New-Age оккультист и писатель, последователь линии А. Кроули* и А.Ш. ЛаВея*.

164.

Вот речи Высокого
в доме Высокого,
нужные людям,
ненужные ётунам.
Благо сказавшему!
Благо узнавшим!
Кто вспомнит —
воспользуйся!
Благо внимавшим!

В качестве резюме мы вновь дадим трактовки общепринятых и вновь открывшихся символов, которые часто можно обнаружить как элементы эстетики или поэтические образы в текстах.



Германо-скандинавская символика

1. Первое — это, конечно же, Колесо года, которое является одним из столпов, на котором строится наше толкование мифоса. Окружность с перекрестьем в центре — древнейший знак солнца, который присутствует на петроглифах эпохи бронзы, на датском острове Борнхольм. Встречается в облицовке Чивикской гробницы в Швеции. отождествляется с солнечной повозкой индоевропейцев. В качестве подвесок и элементов декора символ известен у всех ветвей германских народов.

2. Продолжением и переосмыслением солярной символики является сложный и противоречивый символ Чёрного Солнца. Для адекватного объяснения этого символа необходимо сначала отделить и рассмотреть его графику: то, как именно этот символ изображался в древности и пришёл к своему современному виду. И второе, наиболее проблематичное, — это его семантика, обширный набор разных значений, которые приписывались этому символу в различных мистических и политических контекстах. Разумеется, и это важно ещё раз подчеркнуть, чтобы избежать недобросовестного толкования, — *у символа нет и не может быть единого значения*; значение всегда контекстуально и должно рассматриваться только контекстуально. В противном случае какая-либо адекватность и понимание символики утрачиваются в пользу ангажированности либо клеветы.

С точки зрения графики и истории, мы имеем дело с классическим солярным знаком, который является одной из многочисленных вариаций свастичных узоров, известных практически во всех культурах мира. Конкретная визуальная форма Чёрного Солнца встречается уже в VIII веке до нашей эры, на известном щите племени пелигнов, проживавших в центральной Италии. Щит выставлен в музее Пигорини в Риме.

В германском контексте развитие графики возводят к декоративным дискам-подвескам средневековых алеманов и франков. Они в большом количестве выставлены в музеях Берлина, отрисовка одной из таких подвесок представлена на иллюстрации. Также в центральной окружности могли изображаться сва-

стики и Колесо года. Сами эти подвески тоже обобщённо называются Sonnenrad, солнечное колесо.

Свою геометрически совершенную форму символ обрёл благодаря мозаике на полу замка Вевельсбург на севере Германии. Сам замок принадлежит эпохе Ренессанса, а мозаика и свастичная символика в цоколе северной башни появляются после реставрации в нацистский период под эгидой СС. То есть с формальной точки зрения, символ Schwarze Sonne не был придуман нацистами, а был лишь аккуратной отрисовкой старой алеманской солярной символики в общем ряду тех древних символов, которые эксплуатировали нацисты в своей униформе и эстетике.



Мозаика в Вевельсбурге (2016 год)

Более проблемное и разнообразное на мнения поле — это семантика, те значения, которые придают этому символу различные силы в разные исторические эпохи.

Очевидно, что в древности для алеманов и франков этот символ имел расхожее солярное значение, как и другие. Вероятно, и на старте использования нацистами это был просто ещё один солярный знак, наряду с Hakenkreuz, хорошо подходящий под округлый пол церемониального зала Вевельсбург. Но это касательно символа.

Отдельно от конкретной графики и сильно задолго до нацизма и реконструкции Вевельсбурга идея о «незримом» или «чёрном» солнце появляется в европейском оккультизме. В трудах Елены Блаватской¹⁵⁰ волюнтаристски утверждается о наличии некоего «центрального солнца», которое является невидимым и излучает «чёрный свет» мудрости, и вокруг него вращается Вселенная. Эта идея является составной частью теософизма — той выдуманной альтернативной истории человеческой эволюции, соединяющей в себе эзотерические и научно-эволюционные, расовые концепции, которую проповедовала Блаватская. Некоторые её последователи считали, что чёрное солнце — это буквально настоящее небесное тело, антизвезда. Она вращается вместе с солнцем, но, наподобие обратной стороны луны, всегда находится вне нашего поля зрения и оказывает своё эзотерическое влияние на людей. В целом, Блаватская — это архетип распадающейся духовности эпохи интенсивного Модерна XIX века, со всеми характерными чертами, увлечённостями, мистификациями, синкретизмом всех религиозных доктрин и актуальных научных теорий. Показательно, что Рене Генон подверг её синкретическую доктрину уничтожающей критике как «псевдорелигию», которая возможна только при утрате

¹⁵⁰ Елена Блаватская (1831–1891) — русская и британская писательница и идеолог оккультного толка, основательница теософии, одна из ключевых фигур, определивших становление New Age эзотеризма.

элементарных представлений о том, что есть подлинная Традиция и метафизика.

Теософизм Блаватской оказал определённое влияние на развитие немецких идей фёлькише — синкретического учения и группы движений в Германии первой половины XX века, в которых смешалось германское языческое наследие, гностицизм, теософия и идеи о германском превосходстве. Тесно сплетённой с фёлькише является доктрина арийского христианства или ариософия, которая утверждает о германском происхождении Христа и связывает его с культом умирающего солнца, юного Бальдра. По сути, эти две доктрины являются разновидностями единого комплекса идей в разных преломлениях: более фольклорно-языческом либо гностико-христианском.

Именно от теософизма Блаватской, фёлькише и ариохристианства берёт своё начало широкая и полная спекуляций тема эзотерического нацизма. Ключевой фигурой здесь является рейхсфюрер СС Генрих Гиммлер¹⁵¹, увлечённый мистик, который оказывал протекцию многим исследователям, самозванным пророкам и авторам оккультной литературы (Отто Ран¹⁵²).

Правой рукой Гиммлера была ключевая фигура нацистского оккультизма, его личный духовный пастырь Карл Мария Виллигут¹⁵³. Именно он ответственен за разработку эзотерических ритуалов СС, а также за эстетику и символику, включая реставрацию Вевельсбурга под нужды ордена Гиммлера.

Второе дыхание тема «нацистского чёрного солнца» получает спустя пару десятилетий после войны. Это связано с актив-

¹⁵¹ Генрих Гиммлер (1900–1945) — немецкий политический деятель, глава СС, под эгидой которого работал институт «Аненербе», сосредоточие эзотерического нацизма.

¹⁵² Отто Ран (1904–1939) — немецкий историк и археолог-любитель, автор книги «Двор Люцифера», посвящённой «тайной, арийской и гностической мистике Грааля».

¹⁵³ Карл Мария Виллигут (1866–1946) — австрийский эзотерик, автор собственного синкретического учения ирминизма. Попал в опалу Гиммлера после раскрытия медицинских данных о его психических отклонениях.

ной литературной деятельностью Мигеля Серрано¹⁵⁴, который развивал собственное, откровенно синкретическое учение «эзотерического гитлеризма». В его основе — продолжение идей оккультного нацизма, на этот раз щедро смешанного с послевоенной конспирологией об антарктической базе нацистов во льдах, о бегстве верхушки Рейха на летающих тарелках на тайную лунную базу или даже в недра поллой Земли и т.п.

Другой видный автор, чьи New Age идеи включали в себя упоминание чёрного солнца, это писатель Вильгельм Ландиг¹⁵⁵, популяризатор оккультной идеи о земле Туле. Наконец, в 1991 году, на фоне другой бульварной литературы, выходит заметный роман Рассела МакКлауда¹⁵⁶ «Чёрное солнце Таши Лунпо», в котором и происходит прямое отождествление мозаики на полу Вевельсбурга с идеей «чёрного солнца».

То есть именно в этот момент происходит пересечение и наложение доселе двух отдельных линий — графического развития солярного символа алеманов и теософской идеи «чёрного солнца», преломлённой в ариософистике нацизма. Одна из современных идей о чёрном солнце отождествляется с конкретным историческим символом в рамках понятного исторического контекста. И эта связка становится одной из наиболее известных и долгоживущих.

В принципе, после войны и, особенно, с выходом романов Ландига и МакКлауда начинается бесповоротный переход темы оккультного нацизма и его символики в разряд массовой контркультуры, в духе всё той же парадигмы «культуры апокалипсиса». Где тайные нацисты с нашивками «чёрного солнца» сплетаются с масонской конспирологией, духовностью Тибета и Шамбалы, заговорами элит, инопланетным вторжением, тайными базами, шпионскими играми, поисками Грааля, рептилоида-

¹⁵⁴ Мигель Серрано (1917–2009) — чилийский дипломат, писатель и эзотерический идеолог.

¹⁵⁵ Вильгельм Ландиг (1909–1997) — австрийский писатель.

¹⁵⁶ Штефан Мёгле-Штадель (р. 1965) — немецкий журналист и писатель детективных романов.

ми и фильмами ужасов категории В или франшизой про Индиану Джонса.

Тем не менее сама идеологема и символика получают своё развитие уже и без какой-либо связи с политической доктриной. Столь подробная экспозиция проблемы нужна для того, чтобы решительно от неё отмежеваться и дать иное толкование символики Чёрного Солнца, не связанной с изложенным выше.

В нашем толковании мы, в первую очередь, опираемся на поэзию и мифопоэтику, а также на монистическую апофатическую теологию Всеотца.

Для начала мы наметим узор из нескольких цитат.

Фридрих Ницше вкладывает в уста своему Заратустре такие слова: «Скорбь также радость, проклятие тоже благословение, ночь тоже солнце, — уходите! или вы научитесь: мудрец тот же безумец».

Эту линию продолжает Жорж Батай, говоря, что «ночь — тоже солнце, отсутствие мифа — миф: наихолоднейший, наичистейший, единственно верный миф».

В уточнении Батай мы сталкиваемся с тем, что ранее обозначили как корреляцию захода солнца за горизонт и проблему метафизики ожидания, эсхатологического иссякания онтологической мощи мифа, смерть или бегство Божеств. Батай призывает мыслить парадоксально и недualmente, объявляя отсутствие формой тайного, проблемного присутствия. Молчание, безмолвие — это тоже рассказ, но доселе неведомый. А ночь и тьма — иная форма солнечного света.

Французскому писателю Виктору Гюго¹⁵⁷ принадлежит одна из эталонных формулировок сути того, о чем мы говорим:

Un affreux soleil noir,
d’ou rayonne la nuit.

¹⁵⁷ Виктор Гюго (1802–1885) — французский писатель и драматург, представитель романтизма.

Усталое чёрное солнце,
излучающее ночь.

В строке Гюго проявляется поэтическая гибкость языка, которая указывает нам на смену ведущего вопроса. «Ночь» становится ответом не на вопрос времени «когда?», а на вопрос сущности «что?». Чёрное солнце не светит во время ночи, но сама ночь — его восход и свет. Тогда и золотое солнце светит — чем? — днём. Безусловно, такая формула относится к полюсу апофатических указаний, символов и метафор. Это «прекрасный негатив», как комментирует слова Гюго критик и поэт Поль Валери¹⁵⁸. Для такой ситуации отлично подходит неологизм «солночь» — сотканный из солнца и полуночи; надир ночи.

Близкое к этому представление о чёрном солнце мёртвых мы найдем и в гимнах Ригведы. Там чёрное солнце является светилом для поэтов и аскетов-риши.

В скандинавской мифологии солнце — это дева Сунна или Соль, путешествующая на повозке по небосклону. Каждый день её преследует волк, который настигнет её к Рагнарёку. Месяц Мани — её брат, сменяющий сестру ночью. В этой мифологеме отражается уже упомянутое поэтическое описание светил как повозок, с той асимметрией, что в германских языках солнце приобретает женский род, а месяц или луна — мужской.

Но нас интересует другая архаическая мифологема, которая более соответствует монистической теологии Одина, — это представление небесных светил как очей Божества. В рамках такой другой поэтики дневное, золотое солнце есть правое око Всеотца, которым он озирает мир и следит за исполнением закона, проявлением истины. Это Tagesaug или Himmelaug — Дневное или Небесное око соответственно; мужской и уранический принцип, венчающий метафизику Deus Pater в лике солнца. К тому же средний род немецкого Auge, в архаической форме

¹⁵⁸ Поль Валери (1871–1945) — французский поэт, критик и эссеист.

Aug, будет только подчёркивать внегендерный аспект Божественного как Gottheit.

Тогда луна есть Nachtaug — ночное око Одина, что светит ночью. Циклы месяца в малом узоре отражают метафизику сокрытия и подглядывания в мир, когда ночь потворствует хитрости, магии и странствиям, которым покровительствует сам Высокий. Таким образом, женской метафизической символики на небе не остаётся вовсе.

Лунные затмения, «красные луны», отсылают к жертве Одином глаза в залог жизни Мимира; об этом же и долгие безлунные ночи зимы. Так в самой структуре дня и года отражается одноглазый лик Всеотца.

Идея Чёрного Солнца — солнчи или Schwarzeauge, Чёрного ока — вплетается в метафору светил, покрывая несколько природных явлений. Чёрное Солнце есть солнце в сокрытии, проходящее мистирию смерти и саможертвоприношения Всеотца в Великий Йоль. Солнце, идущее на свой закат, и те же долгие ночи сердца зимы.

В Рагнарёк волк Фенрир проглатывает Одина, и так он находит свою мифологическую гибель в бою, что внутримирно соответствует тому, как варг преследует и проглатывает солнце в моменты затмений. Тем самым для отсутствующего зимнего и ночного светила есть два толкования, высокое и равновысокое. Важно, что Чёрное Солнце — это не луна, что светит светом в ночи, но именно солнце, которое светит тьмой ночи. Строго в поэтике *soleil noir de la nuit*.

Schwarzeauge есть око сомкнутое (спящее либо мёртвое), опьянённое и отсутствующее. Это символ апофатической само-сти ничто в центре теологии Всеотца. Такова другая мифопоэтика солнечных затмений, когда на небе пылает чёрный диск сокрытого светила, — частый мотив в картинах художника Ло-

рана Грассо¹⁵⁹ и ещё одна классическая графика символа Чёрного Солнца в живописи.

3. Отдельным частым символом является и перевернутая руна Algiz, она же Yr в младшем футарке и рунических поэмах. В качестве самостоятельного символа обозначает корни дерева и смерть. В среде современных язычников часто используется в паре с Algiz для обозначения дат рождения и смерти на надгробиях.

4. Ещё один непростой символ, известный как Valknut — это современное имя означает узел павших. Значение происходит от изображений на камнях со шведского острова Готланд, где символ встречается рядом с восседающим на коне Одином и, очевидно, в сцене казни или жертвоприношения побеждённых воинов во славу Одина. Обычай посвящать убитых врагов Отцу Битвы имеет древние германские корни. Самое известное и массовое подношение было совершено воинами Арминия¹⁶⁰, разгромившими войска Квинтилия Вара¹⁶¹ в Тевтобургском лесу, где сегодня находятся Вевельсбург и Экстернштайне. Современное общераспространённое мнение гласит, что валькнут является узлом, символом тех, кто посвятил свою жизнь и/или культ только Одину.

5. Вороны, так называемый Hrafnsmærki — воронов стяг. Аутентичный символ викингов, отсылающий к воронам Одина Хугину и Мунину. Также вороны — частый поэтический кёнинг для битвы, павших в бою, символ кружащей над головой смерти и мудрости. В более широком контексте птицы в небе символизируют мысли Божества.

Также символами являются человеческий череп, немецкое слово *korf*, который используется как чаша — отталкиваясь от

¹⁵⁹ Лоран Грассо (р. 1972) — французский художник-концептуалист, создаёт работы по мотивам Средневековья, мифологии и современное искусство.

¹⁶⁰ Арминий (16 до н.э. — 21 н.э.) — древнегерманский вождь из племени херусков, символ освобождения германцев от римского владычества.

¹⁶¹ Публий Квинтилий Вар (46 до н.э. — 9 н.э.) — римский патриций и военачальник, претор северных земель германцев.

мифа о Вёлунде, которые сделал чаши из черепов сынов злого конунга Нидуда. Также череп связывают с отделённой от тела головой Мимира, что живёт в источнике в корнях Иггдрасиля.

И известным сакральным словом является руническая надпись ᚱᚱ, ALU, восходящая к прагерманскому *aluh — защита, табу. Другая версия возводит магическое слово к прагерманскому *aluf — эль, алкогольный напиток, который использовался на праздниках и в ритуальных целях. Надписи ALU часто встречаются на брактеатах, оружии, подвесках и фибулах как оберег.





СОВРЕМЕННЫЕ СЛАВЯНСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Когда мы говорили о трансгрессивном, нонконформистском прочтении германо-скандинавской мифологии и метафизики, мы подчёркивали, что это направление очень молодое, уходящее большей частью корней во вторую половину XX века. За исключением нот тёмного романтизма и последующих исправлений с оглядкой на апофатическую теологию, вамачару, «негативное сакральное» по мотивам Жоржа Батая и проблему ничто через призму Мартина Хайдеггера.

В случае со славянской мифологией и традицией на современном этапе дело обстоит ещё более остро и ново, включая все присущие трудности и горизонты возможностей. К очевидным проблемам славянского и русского язычества относится малочисленность мифологического наследия. К сожалению, история не донесла до нас обширных мифологических комплексов или некоторого оформленного корпуса мифологических текстов о Божествах и их деяниях. Поэтому к исследуемой теме добавляется обязательный этап всеобщего собрания и реконструкции ключевых мифологем. Для чего привлекаются разные методы, включая панславянский анализ и сравнение мифологий, индоевропейские штудии, исследование и деконструкцию мифологических и апокрифических текстов, ритуалов и поверий эпохи двоеверия, поиск языческих элементов под налётом привнесённой извне православной культуры. Конкретно этот вопрос вы-

ходит широко за рамки темы нашего раздела, поэтому мы ограничимся *констатацией факта*, что современные последователи славяно-русского язычества способны, компетентны и *уже неоднократно подтверждали* свои ключевые идеологемы, мифы и притязания на реставрацию и возрождение традиции с опорой на все доступные гуманитарные и археологические источники о язычестве древних славян.

Так что мы сразу переходим к интересующему нас проблемному полю, ибо необходимо зафиксировать и дать предварительный анализ этому развитию, *новому рукаву* русла реки интерпретации славяно-русской мифологии «слева» в рамках современного язычества.

И в данном случае это направление практически всецело связано с непрестанной творческой и визионерской деятельностью конкретного человека — Велеслава Черкасова, одного из ключевых идеологов и интеллектуалов современного славяно-русского язычества, родноверия. Путь левой руки, или Шуйный путь, появляется в родноверии в середине 2000-х годов как авторское учение Велеслава. Он изложен в трудах «Книга Великой Нави», «Шуйный Путь: Чёрная Книга Нави», «Liber Abraxas» и др. В своём стиле письма автор обильно использует написание слов с прописной буквы, чтобы подчеркнуть метафизический характер употребляемых понятий, поэтому в нашем тексте мы постараемся передать и эти акценты.

Слово «шуйный» происходит от славянского слова «шуйца», означающего левую руку с присущей ей семантикой. Тем самым, всё предшествующее историческое славянское язычество и уже современные попытки его возрождения, следы которого уходят ещё во времена Российской империи, широким жестом маркируются как «Десный путь», или Путь правой руки, с присущей семантикой благости, порядка, нормы, правды и права, поддержания космического закона и т.д. Шуйный путь, получив определенную популярность и обновив родноверие другой эстетикой и словесностью, всё же до сих пор сохраняет

сильные черты той самой авторскости или узкой школы, связанной с интенциями и ходами мысли, предложенными авторитетом-основателем.



С Велеславом Черкасовым в Москве (2016 год)

В своей парадигме Шуйного пути Велеслав стремится затронуть или использовать весь комплекс, всю широту исторического мистицизма, оккультизма и эзотеризма — от классических аутентичных мифологий и текстов Античности, Средневековья, Европы и Азии до сугубо современных и постмодерных. Также он открыто опирается на интегральный традиционализм Рене Генона и Юлиуса Эвола, тем самым демонстрируя энциклопедический размах опоры на источники и другие школы, что, как нам кажется, по мнению автора, должно легитимизировать его авторское визионерство путём помещения нового и современного Шуйного пути в максимально возможный географический и

исторический контекст не просто западного, но мирового духовного ландшафта. Тем не менее во всей структуре Шуйного пути отчётливо прослеживается опора на адвайту, шактистский тантризм и дзогчен. Как следствие, с существенным акцентом на апофатический мистицизм в области теологии и духовности. Это, как мы считаем, является метафизическим ядром учения, которое автор стремится в приоритетном порядке выразить через язык образов и мифологем славянского язычества и культуры; и только в третью очередь привлекает для сравнения, аналогий или подспорья остальной, преимущественно европейский, эзотерический материал.

Поэтому приближаться к сущности самого трансгрессивного учения Велеслава и его новаций мы будем через открывающее разбирательство с теми методами, которые он использует. Сам автор формулирует лаконичный афоризм, который можно считать фабулой его подхода: «Изучай мудрость других родов, но сам следуй мудрости своего рода».

Первый метод — это перевод, восполнение лакун с помощью аналогичных известных мифов и элементов из других традиций, которые могут быть более или менее близкими. Яркий пример этой логики — формирование общего корпуса славянской мифологии, пантеона и поверий с опорой на панславянский охват источников — не только восточных, но и западных, южных славян. И с учетом исторического измерения, от глубокой древности до отражений языческого наследия, у разных славянских народов в Средние века, в эпоху двоеверия.

Сложнее с попытками осуществить перевод, т.е. подсмотреть, как та или иная сакральная фигура или структура описана и функционирует в мифологии народа, принадлежащего к иной индоевропейской ветви, например германской. В таком случае перевод мифологемы, как и в случае с переводом текста с языка на язык, уже выполняет часть функций конструирования языка-реципиента по лекалам языка-донора. Ведь необходимо не просто подобрать слово с подходящей этимологией, но и учесть

контекст, семантические окрестности и поля, которые неизбежно будут перестроены (где-то расширены, а где-то усечены), и так вплоть до заметных лексических и грамматических влияний и заимствований. Как следствие, появляется риск неорганичного переноса и перевода. Такое заполнение лакун в славянской мифологии становится подобно сорнякам, привнесённым на родную почву, и со временем они отбрасываются самими последователями традиции как чуждые и лишние. То есть эти мифологические и сакральные аналоги настолько чужды, принадлежат совсем иной традиции, метафизическому контексту, богословской школе и буквальному языку народа-донора, что в рамках собственной мифологии они не смогут прижиться никогда, ибо какие-либо предпосылки для пересадки этого цветка на родную почву отсутствуют.

И наоборот, когда заимствованный, переведённый элемент или символ, взятый у соседнего славянского народа сюжет или эстетический приём приживается и становится *вновь привнесённой*, но более-менее органичной частью традиции на современном этапе, то тогда происходит то, что называется «попаданием в архетип». Когда предложенное толкование довольно быстро и непротиворечиво становится общепринятым среди большого количества людей, резонируя с глубинной ментальностью, минуя этапы «научной доказательности» или историчности.

Такой же эффект достигается и широким методом реконструкции — он опирается на множество материальных, исторических и этнографических источников. Это воспроизведение и реставрация какого-либо элемента традиции с опорой на «вилку» фактов от «такого точно не было» до «такое точно было» касательно мифологии, ритуала, практик и быта. Когда вся логика и контекст подсказывают нам, что вот в этом отсутствующем фрагменте должно быть вот это и вот так. Метод реконструкции, в целом тесно связанный с переводом, является одним из наиболее популярных и важных для современных последователей славяно-русского язычества.

Отдельно следует оговорить не столько *ре*-конструкцию, сколько *конструирующее* развитие разных метафизических идей в русле и языке славянской традиции. В таком случае мы вообще убираем такой критерий, как историческая достоверность, соответствие каким-либо источникам, отдавая полный приоритет философскому и богословскому рассуждению, вспомогательной майевтике — повивальному искусству мышления, которое помогает нужной идее аутентичным образом воплотиться в родном языке и контексте. Это относится именно к тем идеям, и спорам вокруг них, которые возникают уже в нашу историческую эпоху.

Важной осевой линией для Велеслава является метафизика времени как упадка, в соответствии с которой он даёт первое определение Шуйного пути — это Велесова мудрость в Кошный век. В своих ранних трудах он называет нашу эпоху «временем Чернобога». По аналогии с доктриной веков Гесиода, предлагая серию отождествлений: золотой век — Сварог, серебряный век — Даждьбог, бронзовый — Перун, железный — Чернобог.

Другое и более ёмкое название происходит от слова «кощь, кощий» — худой, тощий, нищий. В свою очередь, это слово связывают со словом «кость» как символом нищеты и смертности, «кожа да кости». Ещё это имя архетипичного злодея Кощея из славянского фольклора и волшебных сказок. Кощей (или Кащей) — старый злой колдун, наделённый атрибутами царя мира мёртвых, изображался тощим и жадным. Также со словом «кащей» связывают «кастить, пакостить» — творить злую магию, чинить препятствия, вредить. Определение современности как Кошного века полностью укладывается в эсхатологический императив Традиции, а также соответствует главному тезису философии традиционализма об исторической деградации человечества. К тому же сама этимология кощего, костного, пакостного семантически близка концепту гуны тамас в индуизме. Можно сказать, что в разной форме и культурных контекстах они выражают единую глубинную идею. К тому же очевидна пере-

кликча значений нищеты, тощести и тоски с определением титанизма как принципа привации, недостатка, жадности, ср. скандинавским йотунам.

Поскольку Велеслав, в сущности, предлагает всеобъемлющую парадигму своего учения, он неизбежно вводит деление всех своих текстов на разные уровни, которые будут соответствовать и отвечать целям различных духовных путей. Это деление предваряет и задаёт структуру в его краеугольном труде «Книга Великой Нави», откуда распространяется и на другие работы.

Тексты Земли — излагающие основы Учения и Откровения; сфера теологии, философии, метафизики и полемики с другими мистиками.

Тексты Воды — разъяснения и обряды, корпус текстов, посвящённых практической стороне аскезы, ритуалов и магии.

Тексты Огня — озарения для интуитивного восприятия, близкие по функциям дзен-коанам, притчам, поэзии и историям.

Тексты Воздуха — гимны и славления Великой Нави и соответствующим «тёмным» славянским Божествам.

Далее Велеслав воспроизводит классическое деление на *три верви*. Слово «вервь» происходит от *верёвки*, сплетённых вместе жил или нитей. Также в славянском языке вервь — это община, группа проживающих вместе людей, предположительно от некоторой земли, огороженной верёвкой. В более метафизическом значении понятие «вервь» предстаёт аналогом индийской варны — сословной или культовой общности людей, следующих своим духовным путём.

Низший путь — Путь Почитания; внешнее обрядовое почитание, сосредоточенное на максимально точном воспроизведении ритуалов без погружения в глубину их интерпретации и понимания. Путь большинства и единственная надежда на лучшее перерождение в следующей жизни.

Средний путь — Путь Отсечения; мифосимволическое ритуальное подношение тела и ума Божествам разрушения в не-

благоприятных местах. Это героический путь, связанный с аскезами и смелостью переступить предел дуалистического восприятия священного и жизни в мире.

Высший путь — Путь без Пути, или пребывание в своей истинной природе, в Самости здесь и сейчас без вовлечения.

Велеслав также сформулировал фавулу, которая объединяет все уровни и узоры пути и, по его утверждению, может быть принята как одно из ключевых наставлений родноверия: «Свято чти Богов и Предков, живи по Совести и в ладу с Природой, а если ищешь высшего знания — Познай Себя».

Первая половина афоризма полностью выражает идею Десного пути, напрямую говоря о нормативном для славян культе предков и рода, житии в соответствии с морально-нравственными нормами общины и народа («по совести»), включая обязательное воспроизведение ритуалов («чти Богов»).

Здесь также прямо явлена семантика света — «свято» в значении священного и светлого. А слово «лад» фактически является аналогом греческого космоса, гармонии и германского Recht — правильное, хорошо сложенное, прямое, непротиворечивое, как слово «уклад» — устоявшийся свод обычаев и норм, способов ведения жизни и хозяйства. Отсюда и жизнь «в ладу с Природой» — не только с окружающей средой в очевидном экологическом значении, включая различных мифологических существ, населяющих её, но и с внутренней природой — воинской, крестьянской, ремесленной, поэтической, жреческой, мужской/женской и т.д. Включая и космический Лад — закон восхода и заката жизни как человека, так и всех вещей и самого мира.

В свою очередь, вторая часть афоризма «если ищешь высшего знания — Познай Себя» напрямую отсылает к максиме Дельфийского оракула: γνῶθι σεαυτόν — познай себя. И одновременно к формуле адвайты tat tvam asi. Это высшее знание самого себя как Божественного принципа, который лежит в основании всего проявленного мироздания, *Всемирья*. В рамках

Шуйного пути акцент делается именно на вторую часть максимы Велеслава, и в области эстетики и практики может вступать в сильное противоречие с «десным» вступлением первой части.

Также Велеслав предлагает и целую серию предельно лаконичных определений в духе дзен и дзогчен, к которым он регулярно обращается и интерпретирует.

Шуйный путь — это:

- путь скорейшего достижения Истинного Ведания;
- путь Возврата;
- путь Рассоздания [образа Мира];
- путь потерь и утрат [ложного знания и его];
- Любовь как воля к Единству [адвайта];
- путь отказа от Цели, когда она достигнута, ибо Пути нет.

Возврат и Рассоздание — это инверсия условных «правых» метафизических принципов, направленных на учреждение космоса, проявление сущего, утверждение своей воли вовне и щедрого одаривания. Здесь проявляется семантика «левой руки» как той, которой не дают что-то, но забирают. А в метафизической сфере это соответствует возвращению эманации назад к истоку. Рассоздание — это и путь преодоления неведения, стереотипных представлений и образов мира, которые создаёт наш повседневный ум. Очевидно, что это также подразумевает и переход от катафатического языка описаний к апофатической мистике и поэтике. Об этом ещё будет сказано далее.

«Воля к Единству» — частая формула Эроса и философии в трудах Велеслава, связанная в том числе с метафизикой пола в духе шактизма, которым пронизаны его тексты, посвящённые Маре. Эрос есть то, что находится между и соединяет *воедино* тех двух, что ранее были различны. Отсюда его космогоническая и инициатическая сила.

В отношении Шуйного пути уже успел сложиться ошибочный стереотип, который утверждает, будто предложенные Велеславом видение и практики дополняют и реставрируют некогда полноценную волховскую стезю. Безусловно, волхвы — особая

духовная и жреческая каста в Древней Руси, которая на сегодняшнем этапе соединяет в себе организационные функции, проведение ритуалов и обрядов, наставления и «проповедь», а в идеале подразумевает подлинное духовное визионерство.

Такое ошибочное понимание Шуйного пути проистекает из-за гуманистического и пуританского, отчасти унаследованного из советской культуры перекоса в понимании абстрактной «духовности». На таком фоне действительно нормативные кровные жертвы животных, праздничные опьянения, ряжение и юродство на людях, не ханжеская, здоровая сексуальность русской культуры могут вызывать оторопь или табуирование. И поскольку Шуйный путь в числе прочего делает акцент и на них, то некоторые наблюдатели и исследователи делают вывод, что речь идёт о реставрации именно этих аспектов. Это не так. Всё же Шуйный путь — именно попытка породить и сформулировать недвойственную метафизику и учение на основе славянского логоса.

Трансгрессивные практики в рамках Шуйного пути, как и в других аналогичных мистических школах разных традиций, — не более, чем набор инструментов для преодоления обусловленностей ума и условностей общественного давления. Это практики сознательного сакрального нарушения норм и табу, священного бесчинства, которые можно объединить под зонтичным термином *антиповедение*.

К нему относятся многие аспекты и практики, которые иногда запрещаются на определённые сроки (например, во время постов в рамках двоеверия) или, наоборот, строго привязываются к праздничным датам, чтобы локализовать и удержать стихию священного *разлада* и буйства в рамках, не подвергая общину угрозам демонического характера:

- употребление алкоголя и «велесовых ядов»;
- употребление мяса и любой пищи;
- кровные жертвы и отъём жизни;
- использование человеческих останков и костей;

- пребывание в неблагоприятных местах;
- ритуальное обнажение и соитие;
- публичное нарушение табу и законов;
- юродство, окрутничество не во срок и время;
- использование сильнейших эмоций и образов ужаса, разрушения, смерти, ненависти, любви, красоты и т.п.

Нетрудно заметить, что большая часть упомянутых практик, по сути, складывается из вполне обыденных для крестьянина и древнего язычника вещей: забой скота по осени, охота на зверя; похоронная обрядность и культ костей, в частности головы, предков; всё те же опьянения, широко известные в культуре. Ритуальное обнажение и соитие — частый мотив русского народного эроса; а «неблагоприятные места» для человека начинались буквально за порогом собственного дома (овинник, отчасти баня, погреб) и, особенно, за границей села (леса, овраги, поля и водоёмы населены различными духами и существами). Это также огромный и детально проработанный пласт славянской обережной культуры.

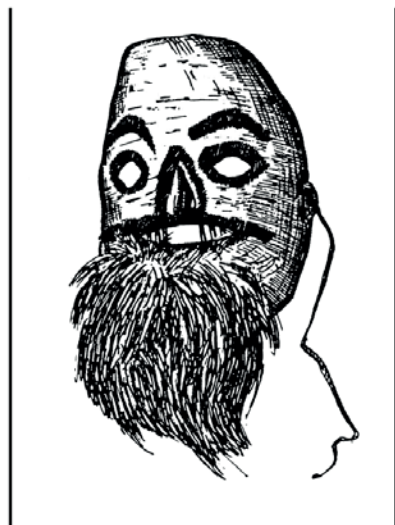
Особый интерес вызывают практики ритуального ряжения и, отчасти, ситуативного сознательного юродства, валяния дурака, которые уходят корнями в архаический народный театр, связанный с аграрными циклами и мистериями и широко представленный в русской народной культуре. На современном этапе возрождение этого искусства во многом обязано деятельности Алексея Бахаря¹⁶².

Сегодня часто используется термин *окрутничество* — от практики перевоплощения актёра в мифологического или сказочного персонажа, путем переодевания и поворота, вращения, кручения себя на левую или правую сторону. Здесь мы снова сталкиваемся во всем комплексе метафизики маски и театра, связанных со временной утратой собственной личности, кото-

¹⁶² Алексей Блинов (р. 1972) — основатель объединения и движения «Окрутники», активный деятель возрождения и сохранения традиций славянского ряжения и мастер по изготовлению аутентичных масок и костюмов.

рую замещает тот персонаж, который изображён на маске. Главное, что по отношению к миру живых людей, этот персонаж — принципиально Другой: говорящее животное, чёрт, сельский поп, странный старик или бабка, покойник, *чёрт-те кто* с рогами и зубами и т.д. Ритуальное окрутничество, помимо театрально-колядной функции, глубинно воспроизводит метафизическое вторжение «сил хаоса» — в данном случае представителей иных миров, злых и не очень духов, которых надо одарить и отправить восвояси. Тем самым вторжение сил беспорядка в пределы села и жизненного цикла человека ритуально обновляет и укрепляет порядок самого космоса и внутри общины.

РЯЖЕНИЕ



Изображение простой колядной маски из бересты

Соответственно, в момент окрутного ряжения важно утратить свой лик, уступить своё место *кому-то Другому*. Шуйный путь здесь ставит акцент на то, что наше обыденное его — это тоже не более чем маска, а не тотальная объективность, какой

мы сами себе кажемся. В момент окруты человек меняет свой обыденный, правильный образ на полностью противоположный. Вспомним, что многие трансгрессивные практики и интеллектуальные построения начинаются с негации, переворачивания или утверждения асимметрий сакральных структур. Так вот, обычный человек превращается в не-себя: он становится волохатым, надев вывернутую наизнанку шубу. Появляются рога, обнажённые острые зубы и/или когти, вырастает хвост. Соблюдение правил попирается в пользу хулиганства и требования подарков для того, кто пришёл в этот мир с другой стороны. Но и это — часть той самой мистерии. Для того, кто меняет свой облик в ряжении не ради театра, а ради исследования трансгрессивной метафизики, наибольший интерес представляет его собственное бытие-между: между отсутствующим *самим собой* в момент игры и присутствующим *вместо него* персонажем. Адепт оказывается дважды исключённым: от себя и от общества. То есть когда в гости приходит ряженный, то приходит не условный «Иван, одетый в чёрта», а самый настоящий чёрт. В такой ситуации человек как некоторая самость оказывается в интимном уединении с самим собой в состоянии отсутствия.

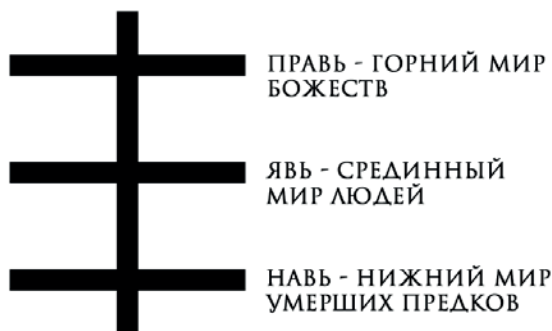
Интересно и то, что одной из специфических форм *ряжения* является как раз таки *обнажение*, окрута в пустоту, в «одежды из ветра». В данном случае человек также символически снимает с себя маску [в виде одежды] своей повседневной личности (ума или эго в терминах Велеслава), оставаясь безликим в ночи посреди мира.

Наконец, одним из элементов ритуального бесчинства и нарушения табу является исполнение окрутничества не по сроку. Обычно выступления ряженных сопровождали большие праздники, самые известные из которых — Масленица и Коляда, а также большие ярмарки и аграрные праздники общины. Последователь трансгрессивного пути может совершать эту практику в любое время и в одиночестве, тем самым «повышая метафизический градус» — такие практики сложнее, рискован-

нее и требуют большего героизма. В сумме, сущность окрутичества в рамках Шуйного пути сводится не столько к тому, чтобы отыграть какого-то иномирного персонажа на публику, а скорее к тому, чтобы понять, *кто именно играет самого тебя*.

Ещё одной важной структурой для Велеслава является реконструкция и утверждение трехчастного индоевропейского деления мира на уровни, но в рамках современного славянского язычества.

ВСЕМИРЬЕ



Вертикальная структура всех миров

С предложенной и широко принятой в современном родноверии схемой Всемирья (или Тримирья) Правь-Явь-Навь есть одна проблема. Дело в том, что её происхождение берёт своё начало из «Велесовой книги» — известной псевдославянской фальсификации Юрия Миролюбова¹⁶³, представленной миру в XX веке. Сегодня среди современных язычников-родноверов

¹⁶³ Юрий Миролюбов (1892–1970) — русский писатель и эмигрант, предполагаемый составитель «Велесовой книги», прототипом которой послужили тексты индуизма.

считается общепринятым консенсусом, что «Велесова книга» — подделка, которая фальсифицирует историю славян и не является священным текстом и сборником мифологии. Но нельзя отрицать факт, что некоторые из предложенных в стилизованном тексте лексем «шагнули в народ», т.е. вызвали резонанс с культурными архетипами и оказались удачными находками. К числу оных относятся упомянутые выше названия трёх миров.

Как и в случае со сложной и запутанной историей символа «Чёрное Солнце» в германо-скандинавской метафизике и поэтике, структура Всемирья также проходит сложный путь в современном родноверии. Так, предложенная Миролубовым триада была взята из текста и полностью переосмыслена и переподтверждена уже на основе аутентичного славянского фольклора и лексем.

Так, представление о высшем мире Божеств и света называется Правью, что соответствует семантическому комплексу значений слов «право, правый, правильный» в русском языке. И соответствует германскому *Recht* и общей метафизике Вселенского Закона (ср. индийской Дхарме), космоса, порядка.

В контексте своего учения, Велеслав уточняет понимание Прави — это «неоархаический» термин, связанный с семантикой «правды» и «управления», «Законами Сварога», т.е. с таким положением вещей, при котором души живых существ оказываются связаны демиургическими законами и установками.

Название срединного мира Явь, очевидно, отражает значение «являться, показывать себя, открываться, проявляться». От протославянского *авь, откуда «явный, очевидный»; сродни греческому слову *idéa*, идея. Это принцип манифестации, творения мира, обретения и удержания формы. Также в русском языке есть оборот «наяву», который означает «в действительности» и противопоставляется тому, что мы видим во сне или в видениях, фантазиях.

И нижний, или загробный, мир Навь берёт своё наименование от фольклорного названия духов покойников, навий, навных

духов, навиев. То есть аутентичное имя фигур низшей демонологии генерализируется до обобщающего наименования всего нижнего, загробного локуса космоса.

Как видно, всю эту структуру можно *реконструировать* вообще и только на основе славянского языка, его этимологий и семантики, а также фольклора, не прибегая к «Велесовой книге». Но исторический путь этого тримирного концепта сложился так, как он сложился. Даже если его не было в древности, он есть сейчас как непротиворечивое настоящее. И попадает в архетип.

Помимо трёхчастной структуры, существует и двухчастная — когда есть только явный мир живых и параллельный ему иной мир, который вмещает в себя различных духов, существ и мёртвых. Мир этот и мир тот теснейшим образом сложены друг с другом, и граница между ними пролегает не по оси «верх — низ», а скорее повсеместно и размыкается ситуативно — по священным датам, деяниям, странствиям за пределы села или по злой неудаче.

В структуре Всемирья Навь — мир мёртвых, и отталкиваясь от этого понятия, Велеслав предлагает неологизм Великая Навь как наименование для того хаоса, который окружает весь славянский космос. Здесь также актуален средневековый фольклорный образ из «Голубиной книги»: Алатырь-камень как алтарь в центре мира (космос, мировая ось), окружённый Окиан-морем (хаосом). Великая Навь есть лоно, из которого рождается весь явленный мир и его триадичная структура. В этом контексте Велеслав употребляет термин *навославие* [*славить Великую Навь*] как форму мистического, обрядового и богословского осмысления «русского хаоса».

Он неоднократно подчёркивает, что Навь как мир мёртвых не имеет ничего общего с Великой Навью как хаосом, кроме одной общей лексемы. И здесь уместно обозначить нашу конструктивную полемику с автором, ведь именно наша заслуга заключается в обнаружении более лаконичного и аутентичного

славянского слова для обозначения хаоса — зев. Которое является полным русским этимологическим и/или семантическим аналогом в цепочке *χαος*, *gar* и *śūnyatā*. С поправкой, что в работах Велеслава общий нейтральный контекст ощутимо смещается в область женской семантики, рода слов и оттенков.

Что есть навославие по версии Велеслава Черкасова? Отчасти это синонимичное название для всего Шуйного пути, но отчасти это и более нюансированное его изложение, которое включает в себя:

- ведание Великой Нави — знание о том, что она есть и ставит перед нами новый горизонт мудрости, «хаософии», которая есть наше самопознание;
- вера Божествам Нави — Велеслав предлагает иную теологию Велеса, Морены/Мары, Рода и Сварога в контексте своего визионерства;
- верность Пути Нави — та самая героическая (вирабхава) стойкость на непростом пути самопознания, который обрамлён эстетикой эроса, танатоса и сакрального ужаса.

Но при этом сама Великая Навь, или Зев, не может быть объектом культа — это было бы крайне ошибочным пониманием того, что есть хаос и ничто. И Божества Смерти выступают лишь как наставники и проводники человека к его глубинной самости, Велеслав использует здесь славянизм *Собь*.

Современные представления и культовое почитание Рода как славянского верховного Божества во многом проистекают из трудов Бориса Рыбакова¹⁶⁴. Хотя представление о Роде как о самом создателе приводит ещё Константин Бестужев-Рюмин¹⁶⁵ в XIX веке. Очевидно глубокое влияние этой идеи на статус и роль Рода в ранних трудах Велеслава Черкасова. Проблема заключается в том, что большая часть обобщений и гипотез Бори-

¹⁶⁴ Борис Рыбаков (1908–2001) — советский археолог и историк древних славян, автор одной из реконструкций древнего славянского язычества.

¹⁶⁵ Константин Бестужев-Рюмин (1829–1897) — крупный русский историк, автор двухтомника «Русская история».

са Рыбакова относительно славянской мифологии в целом и фигуры Рода в частности носит глубоко ошибочный и натянутый характер. Это можно объяснить и недостаточным уровнем развития археологических и исторических наук о Древней Руси во второй половине XX века в СССР; и личными, довольно вольными гипотезами историка. На современном этапе и в среде историков, и среди родноверов сложился консенсус и преодоление заблуждения Рыбакова относительно Рода — он считается не верховным Божеством в духе абсолютного Брахмана, но скорее одним из духов-покровителей рожаниц и вместе с ними покровителем судеб. Такое понимание также тесно связано с сильным у славян культом предков, собственного *рода* как генеалогической линии праотцов и праматерей, их потомков, в которой перерождаются души.

Тем не менее в работах Велеслава «шуйного периода» Род понимается как всецелый, практически монистический принцип Порождения, онтофании и манифестации. Справедливо будет сказать, что такое понимание Рода можно предложить, опираясь только на значение глагола «порождать» и саму метафизику космогонии. В качестве символа Рода в одном из своих ранних рисунков и описаний Велеслав предлагает фаллическую графику или образ Яйца Мира.

Такое монистическое понимание Рода как принципа порождения нужно Велеславу для того, чтобы контрастно противопоставить ему Великую Навь как *Нерождённое*.

Под Нерождённым можно понимать то, что «осталось» за пределами явленного мира. Это упрощённое понимание, оно подразумевает некоторый остаток, который по какой-то причине не попал в поток становления, рождения сущего внутри сферы Всемирья. Такое «нерождённое» подразумевает какую-то задержку, ошибку; будто бы оно «приговорено» к рождению, которое всё никак не случится, ибо час не настал. Всё же дело обстоит тоньше.

Нерождённым Велеслав называет нашу истинную природу, которую ещё описывает словом *Бездна* — та Сось, что пребывает за пределами имён, форм и представлений.

Очевидно, что Нерождённое — это специфический термин, в позитивном смысле слова зависимый от идеи Рода и указующий на то, что в целом не подлежит принципу манифестации. Это апофатическое определение через вычитание всего сущего-в-целом, т.е. Рода. Иными словами, Нерождённое есть ещё одно имя инстанции ничто. А рождённое означает катафатическое, вошедшее под предикат «есть». Нерождённое как истинная природа есть пустота и ничто-самость. Как человека, так и Божества, ибо оно есть чёрный внутренний контраст проявленному во вне Роду как «белому свету».

«Ведание Великой Нави», или навославие, начинается с того момента, как человек почувствовал, услышал зов Вещего — призвание, напоминание и тоску по дому, который есть Великая Бездна и обратно к которому ведёт Шуйный путь. В концепции зова Вещего сплетаются мотивы романтической тоски, *Sehnsucht*, и ищущего собеседника голоса Брахмы, который пронизывает все речи и письма, взывая к себе тонкого духовного собеседника из мира людей.

Но в данном случае вместо ведийского Брахмы или Шивы, а также *замещающая Рода* в качестве главенствующего Божества, на первый план выходит *Велес*.

Велес, иногда Волос, — одно из известных общеславянских Божеств, считается покровителем скота и, вероятно, торговли. В рамках кабинетной теории «основного мифа» Владимира Топорова¹⁶⁶ и Вячеслава Иванова¹⁶⁷ предлагается устойчивое противостояние Велеса с воинским Божеством Перуном. На данный момент такое прочтение оспаривается именно как подвёрстыва-

¹⁶⁶ Владимир Топоров (1928–2005) — советский и российский лингвист и филолог, индоевропеист.

¹⁶⁷ Вячеслав Иванов (1929–2017) — советский, российский и американский лингвист, сооснователь ностратической школы лингвистики.

ние скудного мифологического материала под уже готовый компаративистский шаблон.

ВЕЛЕС



*Современная иллюстрация Велеса
от художницы Ярославны Серебряковой (Veneden)*

Также, отталкиваясь от упоминания Баяна как «Велесова внука», Велеса связывают с покровителем обрядовой песни и поэзии в целом.

Этимология имени Велеса, или Волоса, до сих пор является неясной, разные версии возводят его имя к эпитету Великий (Велий) или к волохатости — мохнатости, откуда устойчивая связь Велеса не только со скотом, но и с заповедным животным медведем, который в современном родноверии считается его священным животным или даже ликом.

Присутствие в корне его имени пары согласных *Велес* — *v*1* — когда-то давало основание для *волюнтаристского* сбли-

жения его имени или функций с германоязычным *val* и *fall*, как бы подчеркивая его связь с нижним миром мёртвых.

В современном славяно-русском язычестве его владения расширяются до покровителя мудрости («в Кошный век»), «бог волхвов и волхв богов», т.е. он покровитель жреческого сословия и сам первый жрец среди Божеств Прави. А также почитается покровителем всего родноверия вообще.

В рамках Шуйного пути образ Велеса претерпевает сильное развитие по подобию монистической теологии и иконографии Шивы, который в древней форме Пашупати тоже был покровителем скота. К Велесу добавляются функции разрушителя оков невежества, покровителя смерти и мира мёртвых, инициации. Монистический размах его теологии выражается в формуле Велеслава «все боги суть Велесовы лики».

Соответственно, если Велес выступает как структурный и мифологический аналог Шивы, то у него обязательно должна быть его Божественная супруга, коррелят Шакти. Велеслав помещает на это место славянскую Богиню Смерти Морену или Мару. Интересующихся спором об исторических корнях этой Богини у славян мы можем отослать к исчерпывающему четырёхтомному труду Богумила Гасанова¹⁶⁸, посвящённому Марене, где собраны все источники по её культуре.

Марена — это славянский женский персонаж мифологии, связанный с сезонным умиранием и возрождением жизни, обновлением природы, в чём-то схожий с аналогичными женскими фигурами в Европе, покровительницами урожая и жизни в целом, управляющими всей природой, например с Деметрой в мифе о похищении Деметры Аидом. Это устойчивый мотив амбивалентности женской божественной природы: они часто выступают в образе Великой Матери, которой подвластны *и рождение, и смерть*. Плодородие, фертильность и гневная фаталь-

¹⁶⁸ Богумил Гасанов (р. 1974) — современный исследователь и идеолог славяно-русского язычества, друг и соратник Велеслава Черкасова.

ность, практически хюбрис. Отсюда частое отождествление их с символикой и метафизикой земли, которая является и полем, на котором всходят хлеба, и могильной землёй, которая принимает в себя всех умерших.

МАРА



Иллюстрация Мары от Veneden

Также у славян Мара (праславянское *mara, призрак, кошмар, и русское морок) — это демоническая фигура, которая приходит по ночам и душит людей, внушает им ужасные и тревожные сновидения. В фольклоре предстаёт красивой девушкой с распущенными волосами, т.е. мёртвой и не соблюдающей должный для девицы головной убор.

В Шуйном пути Велеслава образ Марены/Мары, как и Велеса, претерпевает сильное переосмысление и приобретает размах — теперь это покровительница смерти и мудрости, перехода кромки миров и супруга Велеса. Велеслав использует разность имён Марена и Мара для усложнения её образа, выделяя в

нем два аспекта: лик, проявленный в мире и для мира, и лик, который имеет мифоритуальное значение только в шуйном контексте.

У Велеслава Марена как лик Великой Матери есть та самая славянская Богиня Смерти и перехода, данные о которой сохранили этнография и фольклор. А вот имя и лик Мары он максимально сближает с инстанцией Великой Нави. Мара — это тот лик Марены или Матери, который отсекает серпом привязанности и иллюзии ума, это сугубо глубинный инициатический аспект женского Божества. Когда мы обращаемся к Марене, то речь идёт о мире мёртвых, где пребывают души предков, но когда мы говорим о Маре в шуйном контексте, то мы имеем дело с фигурой, которая переводит нас от космоса к хаосу, от мира Яви к Зеву. По сути, Мара у Велеслава — яркий аналог Кали, Махашакти и личной дакини адепта. Многие книги Велеслава, посвящённые Маре, явно несут отпечаток культа Великой Матери, любовной и даже эротической поэтики и лирики — тем самым проявляет себя своеобразный *славянский шактизм*.

Не менее существенные изменения происходят и с фигурой другого, крайне популярного и важного в современном славянском язычестве Божества Сварога. В родноверии он почитается как сугубо десный, патриархальный небесный кузнец, устроитель космоса. Он выполняет роль *демиурга*, творца, что связывается с известной индоевропейской метафорой творения как кузнечного дела. Также отождествляется с солнцем или считается солярным Божеством.

У Платона Демиург — это Божество, которое творит явный мир, созерцая горный мир идей над собой. В позднем гностицизме, который представляет собой радикально дуалистическое искажение [нео]платонизма в раннем христианстве, Демиург приобретает статус узурпатора мира. В радикальной версии Демиург как «Бог этого мира» и вовсе объявляется абсолютно злым началом, Сатаной и глупцом, а его мир — это с самого начала несовершенное творение и тюрьма для всех световых

душ внутри него. Задача избранных, гностиков, — вырваться из закрытой сферы нижнего мира в горнее царство «Истинного Бога». Гностицизм получил широкое распространение и был одним из самых ярких оппонентов раннего христианства, который смог сохранить свои осколки в Средневековье и, позднее, стал составной частью общеевропейского оккультизма и синкретической эзотерической духовности.

У Велеслава Сварог как Демиург приобретает отчётливые гностические черты. Отныне он не просто кузнец — творец мира, но своими инструментами он сковывает и приковывает души, удерживая их в *коловерти* перерождений внутри Всемирья.

СВАРОГ



Иллюстрация Сварога от Veneden

Следующим шагом Велеслав уравнивает наш личный Ум или его с Демиургом: мы сами, наши иллюзии или желания ума, и есть то, что удерживает нас в заточении этого мира и его глупости. То, что понуждает нас соблюдать окостеневшие законы

Творца-узурпатора. Соответственно, другие славянские Божества и их «законы Прави» объявляются архонтами, стражами-помощниками Демиурга, призванными так же удерживать души во Всемирье.

В книгах эти пассажи и язык достигают точки высокого пафоса. Но какую роль играет очевидно гностическое прочтение Сварога в общей структуре Шуйного пути, одной из целей которого является недвойственное восприятие явного мира?

Гностическое прочтение Сварога как «злого Демиурга» — это метод и провокационный жест «антибогословия», призванный сломать шаблонное (десное) понимание Божеств и сподвигнуть адепта совершить «поворот сознания» от внутрикосмической ориентации в сторону Нерождённого и Зева. Иными словами, косвенно подвести к той же апофатической теологии («за пределами имён и форм» — частый рефрен у Велеслава) через усиление контраста и демонстрацию логических оков слишком «светлой» теологии. В какой-то момент нам нужно начать относиться к верховному Божеству с некоторой долей дистанции и сомнения, но не ради его развенчания или унижения, а для собственного духовного пути и роста. Это укладывается в известный мотив смены главенствующего или особо почитаемого Божества, перехода из одного культа в другой. Но суть не в том, что один образ Божества более правильный, чем другой, а в том, что возведение на трон любого образа есть его коронация как Демиурга и добровольное надевание оков. Любая форма ведёт к окостенению, а суть в том, чтобы эти формы, образы и эпитеты преодолеть.

Тем не менее гностический пафос с адрес Сварога-Демиурга в других местах компенсируется более неоплатоническими и адвайтистскими пассажами в духе «каждому своё». Но в общей структуре для слабых духом людей, падких на внешние образы и кажущийся имморализм, такое дуалистическое прочтение может создать ложную иллюзию «тёмного пути». Когда за «недвойственность восприятия» выдаётся приверженность

только тёмному полюсу сакрального, противопоставленному светлomu. Эти риски связаны со сферой нашего ума, который и отождествляется с Демиургом «всей реальности». И если мы глупы — то глуп и зол Он, если же мы умны и тонки — то и Он выведет нас за свои пределы.

В области сакральной антропологии Велеслав разделяет представление о человеке как о древе и метафизику его составных частей, которые он стремится выразить в славянизированном виде.

Крона: Сверхсознание — Правь — Дух — Сварог

Ствол: Обыденное сознание — Явь — тело — Перун

Корни: Подсознание — Навь — душа — Велес

Велеслав также связывает трёхчастное деление человека с идеей трёх символических жертвоприношений.

Первое посвящение на «стезе Вещего» называется «принесением в жертву животного» и означает победу человека душевного над человеком плотским, т.е. преодоление низменных страстей в пользу собственно человеческого начала. В формулировке «победа душевного человека» мы слышим всё ту же аллюзию на гностическое деление людей на три типа: соматиков — плотских людей, пребывающих в неведении; психиков, способных воспринимать духовное начало; и пневматиков, избранных носителей духа. В гностицизме это три онтологически разных типа людей, эволюция или переход между ними невозможны в принципе. Система Велеслава, наоборот, утверждает возможность поэтапного перехода путём духовной практики аскез, «оттачивания Ума» и озарений.

Вторая ступень — символическое «принесение в жертву человеческого» — означает преодоление «человеческого, слишком человеческого» в себе и раскрытие Божественной самости как собственного глубинного основания (tat tvam asi).

И третье посвящение — «принесение в жертву Бога» — означает полное недвойственное «слияние» с невыразимым, предвечным, Нерождённым началом [и мира, и бытия человека] в сердце.

Слово «слияние» не случайно взято в кавычки, потому что когда оно случается — раскрывается понимание, что никакого слияния не было, потому что *никогда не было никакого изначального разделения*.

«Когда ты вернёшься в Дом своего Сердца, ты поймёшь, что никогда из него не уходил», — формулирует в духе дзен Велеслав.

Возникает вопрос о природе различия между человеком неведающим и человеком ведающим свою истинную природу. Любое различие порождается умом, тем самым Демиургом, потому что *производство различения* — один из фундаментальных метафизических принципов существования в подлунном, явленном мире.

Для описания этого состояния или режима ума, общераспространённого и в целом обычного способа мышления у масс, Велеслав использует термины *морок* и *маята*. Слово «морок» мы уже встречали как одно из славянских наименований злого духа Мары. В шуйном контексте мы видим возвышение этой концепции до метафизического принципа Майи, скрывающего полотна самой Шакти. Слово «морок» означает «обманывать, дурить, морочить голову», что сближает его с понятием галлюцинации. Также в буддизме существует демон Мара (дословно Смерть), который насылает самые разнообразные искушения и трудности на монахов и стремящихся достичь Нирваны.

Синоним мороку — маята, суэта — активное состояние ума, который погружён в повседневность, мелочный жизненный мир и свои фантазмы. В духовном плане морок-маята — это состояние неведения, погружения в кривду, неправду или искажённое представление о своей природе и священном. Её источ-

ник — глубинное невежество человека относительно истины и слепое следование чужим лекалам и шаблонам поведения.

Для преодоления и выхода за пределы таких шаблонных реакций, прекрасно описанных в Модерне через язык социальной психологии, психоанализа, страхов и комплексов, связанных с самооценкой и оценкой окружающими, Велеслав формулирует ещё одну стратегию антиповедения, которую называет *Путём Дурака*.

ПУТЬ ДУРАКА



Современная иллюстрация скоморохов

Велеслав призывает различать очевидного дурака, человека глупого и самоуверенного, от сознательного священно безумствующего мистика. Путь Дурака — это осознанный отказ от шаблонного поведения в сторону скоморошества и спонтанности, ломающих шаблонные представления, которые человек считает образом мира и его элементарными правилами.

К Пути Дурака относятся:

- окрутничество и антиповедение;
- сознательное юродство и скоморошество;
- серьёзное выполнение абсолютно несерьёзных действий.

Последний пункт особо интересен, так как в нём отражаются и некоторые русские речевые обороты и фразеологизмы. Например, можно буквально носить воду решетом или толочь её в ступе. Иносказательно это как раз означает заниматься глупостями, но на Пути Дурака практик с улыбкой может делать это буквально. Либо набирать ведро воды, нести его к воротам дома, но выливать за порог вместо бочки и повторять так сколько угодно долго. Можно наливать чай в перевёрнутый стакан, усердно подпирать падающую гору или дуб, копать яму и тут же её закапывать и т.д.

Суть таких практик не сводится к банальной растрате времени или утрате смысла, хотя смысл в том, чтобы представить скуку и маяту жизни как тотальный абсурд, равный воде в решете, определённо есть. Но всё же, утверждает Велеслав, «следующий Путём Дурака в своей практике наблюдает не вещи, а самого наблюдающего. Исследует не воспринимаемое, а сам процесс восприятия. Достигает осознанности через разрушение стереотипов мышления и вытекающего из них поведения. Посредством осознанной глупости разрушает непрерывный поток обывденной бессознательности».

То есть главный фокус внимания при сознательном юродстве направлен на самого себя и собственные реакции, на отслеживание того, как в нас зарождаются и срабатывают практически «автоматические датчики» социального поведения, одобрения и норм. Тем более, что наибольший эффект от дурачества получается, когда оно делается на людях. И, как следствие, практик должен понять, что его Я или Собы не тождественна этим установкам ума, не складывается из суммы психосоциальных реакций — как других людей, так и внутреннего смущения или даже стыда. Очевидно, что здесь раскрывается уже перспек-

тива практик дзен и логики дзогчен на славяно-русской почве. Также справедливо будет заметить, что Путь Дурака — это форма вполне серьёзной аскезы, одна из разновидностей скомоорошьяго или дионисийского усилия.

И нельзя не упомянуть корни Пути Дурака в одном из главных героев русских волшебных сказок — Иванушке-дурачке. Часто это самый младший, третий сын царя, предоставленный сам себе и витающий где-то в своих облаках. В силу природной простоты, наивности и даже незнания правил, по которым живёт мир, он совершает дела, подвиги или выпутывается из передраг самым абсурдным, парадоксальным, волшебным и невинным образом. Иван-дурак просто не в курсе, что мир расколдован, и действует так, будто он полон загадок и сокрытых существ, — и мир отвечает ему полной свободой и правдой чуда. Здесь в русской сказке (и в рамках Пути Дурака) проявляется архетип *положительного трикстера*, который наставляет главного героя на истинный путь к свободе и подвигу.

Отдельное ответвление, существующее немного в стороне от магистральной разработки Шуйного пути — это Чернобожие.

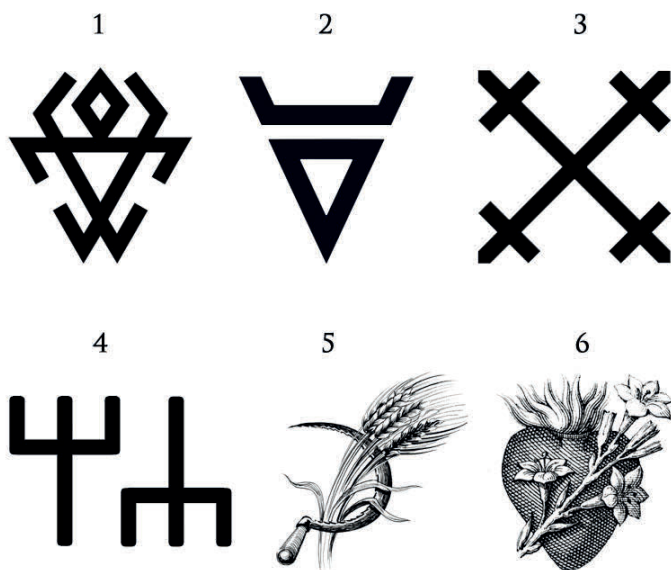
Чернобог — это Божество балтийских славян, связанное со злым началом. Реконструкции почти всегда его ставят в пару с Белобогом, который ассоциируется со всем добрым и благим. Таким образом, мы видим классический дуализм, выраженный в двух симметричных фигурах. Они как уравнивают друг друга, так и ведут непрестанную борьбу, что свойственно дуалистической метафизике в духе манихейства.

Эта пара имён встречается не только в разных летописных свидетельствах, но и в топонимике, оставшейся от лужицких сербов, у которых две соседние горы носят название Белобог и Чернобог (сейчас это территория Германии). Большое разбирательство и полное собрание источников о Чернобоге представлено в одноимённом двухтомнике Богумила Гасанова.

В парадигме Велеслава Чернобог есть Божество разрушения и освобождения, а также «чёрный лик Всебожья Родова». То

есть здесь мы снова видим монизм на основе культа Рода, где один из его ликов есть Чернобог, ответственный за негативные события, неудачи, утраты, боль и т.д. Сродни той же сцене с Арджуной и Кришной, где последний попеременно раскрывается как вселенское блаженство и такой же тотальный ужас. Так, например, воле Чернобога приписывается проникновение на Русь чужеродных религий для испытания веры славян в своих Божеств, а также постепенное наступление Кошного века. Вместе с Велесом они оба являются покровителями трансгрессии для тех, кто стремится к недвойственному восприятию мира.

Параллельно идеям Велеслава с середины 2000-х годов существовала субкультура «чернобожия», соединявшая в себе аспекты готики и явный налёт славянизированного сатанизма*, но полностью сошедшая на нет во второй половине 2010-х.



Общепринятая на Шуйном пути символика

Практически вся символика, принятая в корпусе Шуйного пути, — современная. Это касается почти всей графики и всей семантики. Поэтому можно обозначить справедливый вопрос о том, что из этого приживётся, а что неизбежно канет в лету как не резонирующее с архетипами и славяно-русской эстетикой.

1. Печать Чернобога — один из самых современных сконструированных символов. Состоит из нескольких скрещенных в треугольник мотыг — инструментов, которыми выкапывают могилы. Ромб символизирует смерть, а три стороны — здоровье сверху, мудрость слева, судьба справа.

2. Современный символ Велеса — простейшая пиктограмма, изображающая голову быка — священного животного покровителя скота. Графика и значение символа (бык) сильно пересекаются с первой буквой А древнего финикийского письма. Несмотря на свою новизну, этот символ вместе с коловратом считается хрестоматийным примером той самой простоты, которая попадает в архетип.

3. Марьин крыж — графика этого символа является аутентичной и часто встречается как элемент бережного орнамента в вышивке. В современной родноверии трактуется как символ Марены/Мары.

4. Вилы Велесовы — два символа, схожие с парой Algiz-Maðr, означающие жизнь и смерть. Но, несмотря на всю схожесть, их графика полностью выводится из самого обыкновенного бытового инструмента крестьянина — деревянных вил, которые делались путем расщепления одного конца жерди на три части. Аналогичный ремесленный приём использовался при изготовлении элементарных граблей и рогатин и встречался в колхозах и деревнях даже во времена СССР.

5. Серп Мары — символом является обыкновенный серп, крестьянский инструмент либо его рисунок. На Шуйном пути Мара своим серпом отсекает всё лишнее, тем самым забирая это себе как свой урожай и жертвы. Им же Мара «рассекает морок неведения», нити судеб, привязанности. В ритуальной практике

и иконографии серп Мары аналогичен мечу в руке Кали или оружием дакинй, которые принимают в жертву тело аскета. Иногда символом человека выступает колос, зерно/семя как символ жизни.

6. Сердце — частый и важный образ в учении Велеслава. Сердце есть точка самости, Соби. Преодоление Демиурга-Ego есть пробуждение сердца в центре, обретение гармонии с глубинным самим собой. Велеслав говорит, что восприятие сердцем — это «неумное» понимание, т.е. не глупое, а превосходящее как разум, так и неразумность. В более поздних работах цикла «Учения Великого Совершенства» автор уже пишет об образе «разбитого Сердца Мастера» — о преодолении образов и форм, связанных с сердечным метафизическим восприятием, как ещё одной остановке на пути к Нерождённому, пустотной природе бытия в мире и ума. Таким образом, для современного последователя славяно-русского язычества предлагается как минимум две великие задачи: пробудить своё Сердце в трансгрессивной недуальной практике и теологии, а потом *преодолеть и его тоже*, раскрыв спонтанность Зева в себе и через себя.





НЕОПЛАТОНИЗМ, ДИОНИС И РИМ

Греческая культура, мифология, мистерии и философия — наши постоянные спутники и подспорье на протяжении всего нашего пути сквозь идеи и культуры. Воистину, Греция — это интеллектуальная родина всей Европы. Так же как и недуальная философия индуизма, эллинская мудрость чрезвычайно богата и удревляет наши собственные интенции. В рамках данной главы мы коротко коснёмся уже пройденных тем, чтобы обрамить их более широким контекстом — отчасти архаическим и отчасти более поздним.

Прямого термина или эксплицитно оформленного «леворучного» учения в Древней Греции не было, но многие философские школы и мистерии открыто выражают трансгрессивные идеи и устремления. Они аутентичны и очень ярко иллюстрируют интересующие нас мотивы и структуры прямо в своём контексте, а также позволяют нам развивать уже последующие интерпретации на их основе. Поэтому в качестве максимы на нашем обзорном пути сквозь греческую и, позднее, римскую культуру мы возьмём слова Гераклита «Природа любит прятаться...». Природа — не есть погода или ландшафт, но то, что рейнские мистики называли основой мира (Grund), то Божество, проявлением которого мир является. Божественная природа в основании мира, которая укрывается за множеством масок и имён, слов.

Одна из наиболее спрятанных инстанций в мифологиях нам уже известна, и греческая традиция устами Гесиода даёт нам ключевые имена, символы и метафоры, которые в дальнейшем встречаются в европейской поэтике.

Древнегреческое слово *χάος* — раскрытость, пропасть, пустота, разверзнутость или зев. Он был «прежде всех» и порождает своих детей: Эреба, Нюкту, Эроса, Тартара, Урана и Гею. Это самые фундаментальные и первичные начала проявленного космоса у греков. Например, всю мощь Эроса мы найдём в серии поочерёдных хвалебных речей в его честь в диалоге «Пир» Платона.



Примордиальный хаос и его отпрыски

Важно принципиально различать хаос от позднего и ошибочного отождествления этой инстанции с беспорядком и анархией. Такое значение появляется на контрасте с ключевым понятием космоса как устроенной Божествами гармонии и закона,

ergo любое их нарушение или отступление нарекается «хаотическим», т.е., с одной стороны, вольным, свободным-от, а с другой — нарушающим вселенский принцип. Очевидно, что хаос как примордиальная инстанция, из которой далее вырастает полноценная онтологическая концепция *ничто*, не имеет отношения к пертурбациям внутри сущего. Присвоение этой апофатической инстанции катафатических предикатов бессмысленно, если это только не дейктические символы, принуждающие нас к прыжку мышления.

Точно так же ошибочно отождествлять хаос с материей, которая у Платона тоже носит характер изменчивости, аморфности и «вместилища идей». Философ называет материю самым нижним пределом космоса, именуя её древнегреческим словом «хора». Но хора — это ещё и наименование обширных полей для выращивания зерновых или винограда, раскинутых вокруг Афин и Элевсина, с которым связаны интересующие нас главные и тайные мистерии Эллады. Нашим проводником на пути из Афин в Элевсин выступит Карл Кереньи¹⁶⁹ и его основательный труд «Элевсин: Архетипический образ матери и дочери».

Исследователь приводит историю, согласно которой в греческом царстве мёртвых Аиде есть дворец Персефоны — по левую руку от него растёт вечный белый кипарис, который отражается в текущей рядом реке памяти, но души умерших обходят дом владычицы по правой стороне...

Считается, что для души есть два пути — путь предков, путь перерождения души в мире, описанный Платоном в мифе о веретене Ананке, *Судьбы* или необходимости, которое также является мировой осью. Ананке — мать мойр, прядильщиц судеб (греческий аналог норн).

У её веретена души вновь выбирают себе судьбу в мире согласно своим склонностям и предыдущим воплощениям. В учении Платона считается, что вечная душа всегда знает всё, наша

¹⁶⁹ Карл Кереньи (1897–1973) — швейцарский филолог и религиовед, член элитного интеллектуального клуба «Эранос».

задача в этой жизни и в познании — лишь припоминать (анамнез) то, что мы видели в горнем мире идей. Собственно, именно это и можно считать «правым» путём души в посмертии — к новому должному воплощению в роду, в мире. И тогда путь Божеств, т.е. выход из цепи перерождений и слияние с Абсолютом, — это путь, который указывает белый кипарис (как дерево это тоже образ *axis mundi*) по левую сторону от дворца Персефоны.

Загробный мир греков Аид назван в честь своего властителя, одного из старейших олимпийцев Аида, известного также под именами Гадес, Загрей, Евбулей и Плутон у римлян. Аид — брат Зевса, но, по иной версии, он сам и есть Зевс Хтонос — Подземный Царь, иной лик главы Олимпа.

Имя *αἰδής* образовано от того же корня, что и слово «идея», но с частицей отрицания *ἀ-*, дословно оно означает Незримый, Невидимый. Как мир мёртвых сокрыт от мира живых, так и Аид иногда изображался отвёрнутым от смотрящего либо без лица.

АИД | ГАДЕС



Аид и его пёс Цербер

Подземный Аид является важным и насыщенным топосом для мифологии и метафизики. Ниже него пребывает бездна Тартара, где заточены сами титаны, циклопы и свергнутый Кронос. Там берёт начало Ὠκεανός — источник и олицетворение всех вод, которые часто выступают как символ и указание на близость хаосу, раскрытости. Там же протекают реки Στύξ, Стикс — воплощение ужаса и мрака — и уже знакомая и важная для нас река забвения, сокрытия Λήθη, Лете. Проходя через неё, душа забывает свои предыдущие перерождения и начинает свой жизненный путь заново. Её имя является корнем слова алетейя — истина как *не*-сокрытость. Примечательно, что Аида почитали вблизи пещер и провалов в земле, что соответствует более приземлённому значению слов хаос, гар и зев как названий оврагов, дыр в земле, ущелий и т.п. И откуда, например, происходит развитие аналогичного термина «шунья» до понятия шуньяты как пустоты и математического концепта нуля. Как мы видим, топография и различные имена в Аиде, и само его имя, и правитель располагаются в том семантическом наборе слов и символов, которые в европейской поэтике, метафизике и философии устойчиво ассоциируются с апофатикой, негацией, отсутствием и ничто.

Богиня плодородия и архетипическая фигура Матери в греческой традиции — это Δημήτηρ, Деметра, чьими символами являются колосья хлеба и рог изобилия. Её образ Юлиус Эвола возвёл в фундаментальный типаж женщины-супруги и матери, верной своему мужу, детям и священному очагу дома. Другой тип восходит к Афродите и выражает женщину свободную, фатальную, прекрасную и эротически раскрепощённую. Дакини, индийские Шакти, германская Фрейя, римские гетеры и конкубины относятся к этому типу. Эрос является спутником Афродиты и тоже имеет две ипостаси, как и у его госпожи: Эрос Уранос — возвышающий, инициатический эротический аспект бытия-в-мире, Эрос Пандемос — вульгарный, пошлый, «всеобщий» эрос, связанный с беспорядочной пенетрацией. Кипарис

как священное дерево был посвящён как раз и Афродите, и Персефоне.

Миф повествует о том, как Аид похищает полюбившуюся ему Персефону из Элевсина, подкараулив, когда она собирала луговые цветы. Он заточает юную Кору (девушку) в своем царстве, намереваясь сделать её своей женой и царицей.

ДЕМЕТРА



*Современная отрисовка Деметры на троне
с факелом и снопами изобилия*

Персефона была дочерью Деметры и Зевса, и её пропажа повергает мать в глубочайший траур. Неутешимая Деметра странствует по землям в поисках дочери и в этой трагической ипостаси раскрываются её космическая мощь и обратная сторона — она останавливает и удерживает все всходы всех растений под землёй и запрещает любой жизни размножаться. Наступает голод и разлад космического порядка, коловращения жизни и смерти — в одной лишь трагической цезуре. И цветы мака ста-

новятся одним из символов Деметры как Богини сна и смерти. Синонимичное отождествление смерти со сном (включая древнегреческое слово *várkē*, нарке — сон и оцепенение) — это известный поэтический троп.

Так Мать-Земля оборачивается Матерью-Смертью, и Зевсу приходится вмешиваться и принуждать брата отпустить Персефону обратно к матери, в мир живых. Но Аид заставляет Персефону съесть несколько зёрен граната, что привязывает её к подземному миру. По договору Аида с Зевсом, Кора проводит полгода с ним в его царстве, становясь владычицей смерти и мира мёртвых, и полгода она живёт на земле вместе с матерью, в общей ипостаси покровительниц плодородия. Существует также предание, что Персефона родила Аиду сына по имени *Загрей*.

ПЕРСЕФОНА И АИД



Отрисовка барельефа с божественными супругами

Мифологический сюжет похищения Персефоны, глубочайшего горя Деметры и их воссоединения лёг в основу главнейших мистерий Афин и Эллады — Элевсинских. Этот город соединяла с Афинами священная дорога протяжённостью более 20 км, а вокруг него были раскинуты обширные хоры — поля пшеницы. Желающие пройти мистерии в назначенные дни праздника проходили пешком торжественный путь из Афин в Элевсин, чтобы в ночи быть допущенными в храм двух Богинь и узреть сокровенное таинство.

Несмотря на строжайший запрет на разглашение тайны Элевсина, исследователи смогли правдоподобно восстановить основную фабулу чудодейства. Карл Кереньи, отталкиваясь от основного деметрического мифа, формулирует, что ключевое таинство, которое совершалось в укромной внутренней части храма, заключалось в *буквальной эпифании рождения колоса злаков перед глазами эоптов* (посвященных). Деметра сменяла траур и гнев смерти на милость нового рождения; Персефона возвращалась из пространства сокрытия (аидес) обратно в явный мир, сезоны снова начинали сменять друг друга. Это чудо имело и конкретный сотериологический смысл, который парадоксально гласил: *смерть способна порождать жизнь*. И кто был посвящён в эту тайну, тот более не боялся смерти, а душа его обретала спокойствие и надежду. Фабула «смерть родила!» фундаментальна для мистерияльной мифопоэтики, в которой всё строится на законе должного и эквиполентности, смены равных начал.

Важную роль в мистериях Элевсина играл и священный напиток *кикеон*, который изготавливали из зёрен ячменя и подавали тем, кто отправлялся в путь к Элевсину. Источники приводят разные рецепты, указывая, что в него добавляли мёд, размешивали его с вином (одно из поэтических названий вина — «кровь мистерий») и даже с сыром. Кикейон точно являлся алкогольным напитком, который употребляли в рамках мистерияльной аскезы. Но ряд исследователей предполагает, что вместе с

зёрнами ячменя или пшеницы в кикеон специально добавляли растущий на них грибок спорыньи. Тем самым напиток становился сильным психоделическим веществом. Уже в наше время химик Альберт Хоффман¹⁷⁰ смог синтезировать из спорыньи психоделик ЛСД. На основе этого профанная точка зрения сводит всю сущность мистерий к банальным видениям, опьянению и обману участников со стороны «жреческой корпорации» Элевсина. Но этот подход мы отбрасываем как полностью противоположный мифопоэтике.

Неоспоримый факт, что *каждый архаический народ всегда имел одно или несколько опьяняющих веществ*. Порой существенно различных по своему происхождению и свойствам. Но всегда об их происхождении существует соответствующий этиологический миф. Зачастую опьяняющие вещества (чаще всего напитки типа мёда, пива или вина, реже растения или грибы) выступают как дары Божеств или духов, как вспомогательные инструменты-проводники в иные миры или для восхождения, опять же, к Божествам, духам или предкам. Иными словами, опьянение — это неотъемлемая часть священного, включая риски. Это сложный дар или даже стихия, которую традиционные общества всегда обрамляют соответствующими рамками уместного времени, места и жертвами. Что, разумеется, не имеет ничего общего с современными наркотическими эпидемиями и профанным рекреационным употреблением психоактивных веществ. Британский исследователь Ричард Радгли¹⁷¹ показывает, что европейские народы знают психоактивные вещества на протяжении тысяч лет, но они никогда не знали тех катастроф с ними связанных, которые знает современное общество. Мы можем предположить, что отчуждение от смысла жизни, бытия и куль-

¹⁷⁰ Альберт Хоффман (1906–2008) — швейцарский химик и писатель; одни из первых опытов с новым веществом проводил совместно с философом Эрнстом Юнгером.

¹⁷¹ Ричард Радгли (р. 1961) — британо-канадский историк и этнолог, автор серии документальных фильмов о древних людях на британском телевидении, автор книги “Alchemy of Culture: Intoxicants in Society”.

туры, а также профанация опьянения — это тоже хрестоматийные знаки эсхатологического времени.

Божеством, которое считается покровителем вина, опьянения, экстаза и даже священного безумия, является Διόνυσος, *Дионис*. Это одно из самых влиятельных Божеств в Европе, и одно из наиболее древних и почитаемых, известное с конца бронзовой эры под именем diwonusojo в микенской культуре. Несмотря на то что Дионис напрямую не упоминается в элевсинском мистерииальном цикле мифов, фактически его метафизика проявляется и там. Тем более, что одним из имён или эпитетов Диониса является уже знакомый нам Эвбулей. Вместе с Аидом они разделяют одно имя Загрей. Но более того, фундаментальное указание для нашего путешествия вновь даёт наш собеседник Гераклит, который говорит *«Дионис и Аид — это одно и то же»*, тем самым увязывая смерть и рождение, мортидность и витальность с парой сугубо мужских фигур.

Дионис — сын Зевса и Персефоны, вскормленный самой Деметрой; в этом цикле он выступает под именем Загрея и иногда упоминается как сын самого Аида. Изобилие мифопоэтики здесь тесно сплетает имена и образы трёх Божеств — Зевса, Аида и Диониса, атрибутируя их друг к другу как братьев, отцов и сыновей. Можно выделить гипотезу о том, что за этими теофаниями скрывается единая высшая Божественность, которой «тесно» в рамках только одной фигуры и цикла мифов. Также очевидно, что мнимые «инцестуальные» отношения в рамках олимпийской семьи не имеют ничего общего с мирской моралью, потому что здесь мы имеем дело с метафизическим порядком сил и категорий, который превосходит сферу сугубо человеческого.

Согласно орфикам, мать Диониса — дочь царя Кадма Семела, с которой связан отдельный миф. Ревнующая Гера подговорила Семелу попросить Зевса явиться к ней на ложе в своём истинном облике, и Зевс предстал перед ней громом и пламенем молний. Смертная женщина не способна вынести несокрытой

божественной мощи, и Селена была испепелена. Зевс взял из её чрева младенца и спрятал у себя в бедре; спустя некоторое время, через страдания своего отца, Дионис вышел из его бедра красивым юношей. Позднее наставником юного Божества стал Силен.

ДИОНИС | ВАКХ



Вакх, Бахус, Иак, Либер (лат.) — имена Диониса

Также Дионис — Божество метаморфоз и спонтанных теофаний, он покровитель масок и театра. Считается, что театр как явление рождается из народных дионисийских мистерий, вероятно, аграрного цикла.

Театр и мистерии связаны с уже знакомой нам метафизикой маски, когда мы уступаем место нашего Я тому персонажу, которым может быть и дух, и Божество, чью маску мы надеваем в момент окручивания, ритуальной пляски-вакханалии или театральной игры. Кроме того, в отдельных, более тонких случаях можно ставить вопрос о метафизической имплозии либо сквоз-

ном тождестве глубинной божественной природы человека и маски Божества поверх его лица. В такой момент персона, личность или Я выпадает за скобки как одна из социальных масок в мире (слово *характер* в значении *персонаж*).

Неслучайно народные маскарадные гуляния, когда в рамках антиповедения опрокидывались иерархические нормы (господа прислуживали рабам), правила морали и табу — когда в мир проникало Иномирное, всегда были строго ограничены временем (аграрные праздники, точки новолетия, зимнего солнцестояния, сбора урожая и т.д.) и местом (только улица, пространство храма либо ярмарки, рынка и др.). Так человечество всегда удерживало чрезмерную силу дионисизма в рамках, не давая ему перейти в разрушающую ипостась. Тем самым ситуативные «вторжения хаоса» служили обновлению и укреплению космического порядка. В исторической перспективе проявлением эсхатологической негативности можно считать стремление ограничить или отменить мистерии и вакханалии дионисийского цикла, которые предпринимались ещё в Древнем Риме. Это говорит о постепенном окостенении сугубо космического императива к порядку и о глубинном отчуждении от стихии народной души и жизни.

К этому же относится и постепенная локализация народного театра и дионисийства в пространстве театра, превращение его стихии в культурный феномен. Тем не менее практически вся структура античного театра посвящена именно Дионису. Например, Афинский театр у подножия Акрополя располагался сразу перед святилищем Диониса в кипарисовой роще. В самой архитектуре театра были два места, особо посвящённых Дионису, — это *фимела*, алтарь Диониса внутри театра, и пространство *скены* — специального шатра, а позднее каменной постройки, выполнявшей функцию задней стенки напротив амфитеатра и оркестры, в котором актёры-мужчины переодевались и *перевоплощались* в своих персонажей. То есть актёры уходили в

незримое для публики пространство, *в аидес*, чтобы там сменить свой лик и снова предстать перед зрителями уже *другим*.

ТЕАТР ДИОНИСА

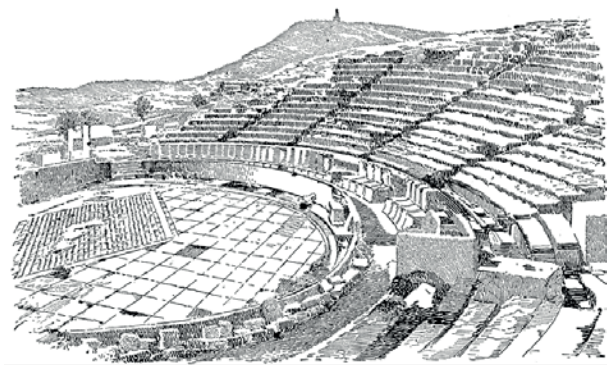


Рисунок амфитеатра Афин в древности

Можно императивно заключить, что маска — не просто символ Диониса, но и *сам Дионис есть маска*. С двумя сторонами: той чистой, неоформленной, что прикладывается к лицу, и той украшенной и проработанной, которая изображает кого-либо. Дионис же есть *между*.

Метафизика маски имеет также своё влияние на теологию. Вспомним, что формально Аид по своему имени есть Незримый. *Тот, кого мы не видим, даже когда мы его видим*. Здесь речь идёт о теологическом различении катафатического и апофатического [Gott und Gottheit] в теологии и теофаниях любого Божества: являя себя, оно себя скрывает, но всегда намекает об этом.

Из этого можно сразу сделать радикальный вывод: всё, что мы знаем и можем утверждать о Божествах, — их имена, образованные от эпитетов, образы, мифы, атрибуты, описания, дея-

ния, функции — *вообще всё* — не более, чем маски, расставленные в виде пантеонов на алтарях народов. По сути, мы вообще ничего не знаем о Божествах и их Божественности, но ведаем только их скрывающие маски и не прямые, указующие имена. Подлинные имена или имя Божественного нам так же неведомы. В окружении масок Божеств (и природа вокруг есть та же маска) мы должны особенно внимательно вглядываться в самый намекающий её элемент: *в пустые глазницы и рот*. За бесчисленным множеством масок Божества проглядывают одни его очи. И пустота глазниц, как и пустота раскрытого рта, есть тот же самый хаос, открытость ничто, из которой впервые в мир входят творящее слово мифопоэтики, и взор, визирующий акт проявления-творения. Этому соответствует и расхожее представление о глазах как зеркале души и о роли глаз, взора в традиционных культурах, не только европейских.

Так мы можем зафиксировать смещение фокуса внимания в рамках неочевидного проявления священного: пока зрители смотрят на персонажа, выраженного маской, мы можем обратить внимание на взор самого Божественного, проходящий сквозь и персонажа, и актёра за маской. К этому можно прибавить интересный вопрос: сколько в маске человеческого восприятия и сколько божественного проявления? Особенно когда под маской мы понимаем любое проявление-в-сокрытии любого Божества.

Дионис оказывается одним из самых близких для человека Божеств. Люди носят маски на себе, уступают себя им. И быть человеком как таковым — это всегда быть маской по определению, которую надевает бессмертная божественная душа, когда входит в мир. Эти же представления существуют и рамках индивидуизма, когда всё бытие сущего описывается лишь как воображение театра внутри сознания Шивы или Брахмы.

Место Диониса, в том числе потому, что он близок к человечеству, располагается в середине. Дионис пребывает между абсолютной, чистой солярностью, законом, аполлоническим полюсом неба и беспорядочным хюбрисом хтонической нищеты

и уродства. Дионис недуально охватывает их *как свои собственные крайние проявления*; всегда гибко и играючи гармонируя свои онтологические, культурные и экзистенциальные экстремумы. Тем самым Дионис раскрывается и как Божество метафизической трансгрессии, и как принципиальный покровитель свободы от крайностей света либо тьмы. Сродни мировой оси, которая пронзает бездну сверху и бездну снизу.

ДИОНИС



АПОЛЛОН - ЧИСТАЯ
СОЛЯРНОСТЬ И
ПОРЯДОК



ДИОНИС КАК
ОБЪЕМЛЮЩИЙ
КРАЙНОСТИ ЦЕНТР



КИБЕЛА - ЧИСТАЯ
ХТОНИЧНОСТЬ И
УРОДСТВО

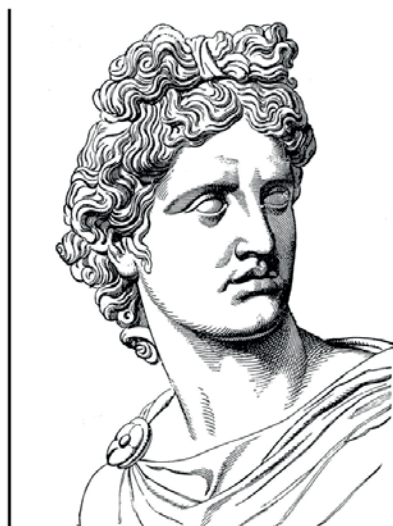
Амбивалентность и недуальность Диониса

Фридриху Ницше принадлежит заслуга выделения и тематизации двух соперничающих начал в европейской культуре: дионисийского и аполлонического.

Аполлон, Ἀπόλλων — брат Диониса, сын Зевса и нимфы Лето, покровитель искусства и солярное Божество закона и порядка, как покровитель прорицаний особо почитался в Дельфах, где находился его оракул с высеченной над входом максимой «познай себя», а также ещё один театр на склоне горы. Светоносный

Аполлон-Феб — защитник истины, гармонии и вертикали власти. Ницше связывал аполлонизм со стремлением к рациональности и прогрессу, подавлению дионисийских порывов к иррациональному, стихийному, оргиастическому. Тем не менее их динамика лежит в основе греческой, а значит, и европейской культуры.

АПОЛЛОН



Аполлон Бельведерский

Из обители в Дельфах Аполлон отправляется на свою родину Гиперборею, где проводит половину года. Он также имеет и тёмную, гневную ипостась, когда насыляет кары на людей, например чуму и эпидемии.

Философы-неоплатоники толковали имя Ἀπόλλων как Единый, через образование от отрицательной частицы Ἀ- и корня πόλλων, множественное. Это соответствовало его верховному положению в позднем греческом культе, связи с солнцем и противопоставлению множественности и изменчивости материи, хthonоса. Так семантика Единого, эманаций, света, солнца, ума,

закона и порядка, гармонии космоса на всех этажах, сливаются в фигуре Аполлона.



Дельфийский театр и вид на долину (Греция, 2018 год)



Руины храма Аполлона в Дельфах (Греция, 2018 год)

Если Аполлон — Божество гармонии и меры, света Умануса, то Дионис — покровитель священной чрезмерности в ритуале и экстазе. В нём жизнь есть пульсация от центра Аполлона к хтонической [кибелической, оскопляющей] периферии и обратно. Дионис выступает как освободитель от «греха» хюбриса, потому что в рамках его теофании и власти чрезмерность и даже трансгрессивная безумность, очищающее разрушение санкционированы. Ярким примером дионисийского праздника, переходящего в разрушение и катарсис, являются ритуал потлача и его аналоги, когда ритуально уничтожается проклятая часть и общество очищается от нависшего демонического долга.

Ещё одна черта связывает Диониса с человеком и Аидом — то, что Загрой есть умирающее и воскресающее Божество.

Самый известный миф гласит о коварстве Геры, подговорившей титанов напасть на младенца Диониса, который играл на царском троне Зевса. Убегая от титанов, Дионис проявляет свои метаморфозы, превращаясь во льва, змею, юношу, Зевса, Кроноса и др. Но титаны настигают его, когда он был в образе быка, и разрывают его тело, варят мясо и пожирают его. Только Афина спасает сердце Диониса, его божественную сущность, чтобы он мог переродиться. Зевс же истребляет титанов-пожирателей, и, согласно преданию, из их пепла появляется расщеплённое надвое человечество: дерзкое как титаны, но страдающее как Дионис. Оно отождествляется с человечеством Эдипа — архетипа героя, который так и не смог преодолеть рок; и с последним железным поколением людей по Гесиоду. Справедливо сказать, что в самой метафизической природе современного человека заложено фундаментальное преступление — *убийство Божества*, причём самого близкого к нему — Диониса.

Отголоском мифа о борьбе Диониса с титанами являются древние тавромахии — игры с быком, которые, как считается, послужили прообразом поздней корриды.

Занятно, что титаны смогли заставить Диониса врасплох, когда он любовался своим отражением в зеркале, сидя на троне. Вспомним, что мы ничего не знаем о Божествах без их масок, которые позволяют человеку вынести их теофании. А здесь само Божество смотрело в зеркало и созерцало себя. Можно задаться вопросами: что именно Дионис видел в зеркале, был ли он очарован самим собой или ужасался бездне собственной Божественности? И как вообще зеркало смогло вынести то, что в нём отражалось само Божество с его бесконечными ликами?

Аполлон хоронит собранные части тела Диониса в Дельфах, где Иакх начинает покровительствовать *зимним месяцам* и ассоциируется с *ночным* или *чёрным солнцем* (*солнцем полуночи*), которое уводит хоровод звёзд за собой.

Другая кара, которую насылает на Диониса Гера, — это безумие, которое его охватывает. Стремясь избавиться от него, он скитается по Египту, Индии и Азии, пока не возвращается в Грецию. Исцеление от безумия Дионис вновь обретает благодаря вмешательству Зевса, который умиряет свою супругу. Либо, по иной версии, спускаясь в Аид.

И сам Дионис считался насылающим и исцеляющим безумие для тех, кто отказывался признавать его, и тех, кто его почитал, соответственно. Именно безумный, принесённый в жертву титанами [растерзанный, расщеплённый] Дионис становится прообразом Ацефала у Жоржа Батая.

Из Аида же он возвращает свою мать Семелу, которую Зевс делает Богиней. В этом есть отдалённая перекличка с элевсинским циклом мифов. На метафизическом плане, спускаясь в Аид, Дионис спускается, *возвращается сам к себе*, ибо «Дионис и Аид это одно и то же». Последовательное снятие всех масок с Божества приводит к его смерти, незримости, отсутствию, апофатичности. Возвращается оттуда он как Божество плодородия, всех растений и виноградной лозы. Он возвращается не просто из-под земли, но из себя-самого-сокрытого — как витальная и опьяняющая собственная теофания. И вино становится кровью

мистерий, призванной снимать аполлонические ограничения ума, вселять поэтику, разжигать кровь, возвышать, воодушевлять и фасцинировать празднующих пришествие Вакха адептов. Это существенно отличается от профанной седативной природы употребления алкоголя ради забвения «последними людьми».

Дионис — танцующий и весёлый юноша, как и его свита, состоящая из вакханок, молодых людей, нимф, дриад и менад, сатиров и всегда пьяного Пана. Французский философ-традиционалист Ален Даниелу¹⁷² в книге “Shiva and Dionysus” проводит мифологическое и метафизическое сравнение греческого Божества с индийским Шивой, его танцами, свитой, опьянениями и экстазом. Несмотря на очевидную и признаваемую культурную разницу, две этих фигуры выражают в мире единый глубинный и сакральный принцип.

Наконец, Дионис — грядущий царь, после Зевса и Аполлона. Метафизически это пророчествует об уравнивании сухого рационализма Аполлона, стремящегося к эксклюзивности своего логоса; и об освобождении от хтонических оков невежества и хюбриса.

Справедливо считается, что одним из важных прекурсоров философии Постмодерна была попытка воплотить свободный дионисизм Фридриха Ницше на практике, преодолев платонико-христианскую традицию Европы, которая сохранила себя даже в глубинных структурах Модерна [критика метафизики с позиции Мартина Хайдеггера]. Отсюда ставка на витальность, карнавал, иронию, инфантилизм и левый либерализм в культуре, политике и революциях, реформах общественной жизни. Отчасти такое прочтение имеет под собой основание, но фактически культура Постмодерна как раз таки выскальзывает из дионисийских рук, откровенно впадает в хтонический и титанический пафос того самого пресловутого нигилизма и разрушения ради разрушения.

¹⁷² Ален Даниелу (1907–1994) — французский историк, индолог и музыкант; последователь шиваизма.

Соответственно, когда мы говорим о трансгрессивном сакральном в дионисийской оптике, нам вновь необходимо искусство различения *тёмного на фоне ещё более тёмного*, откровенно чёрного. Дионис спускается в Аид за исцелением и триумфальным возвращением на свет солнца. Вероятно, это и есть его самое главное и трудное странствие — к апофатическому Единому и себе через гипохтонические регионы бытия. Существует такое определение бытия мира: не Божество приходит в какое-то место, которое уже заранее присутствует на его пути, под его ногами, но наоборот, Божество идёт через пустоту, и вся полнота явного мира в его разнообразии возникает только как акт его прохождения сквозь него. Когда Божество покидает место, оно буквально растворяется, как мираж. Соответственно, если наша окружающая *реальность* Постмодерна первой четверти XXI столетия *существует*, значит, сквозь нас всех шествует безумное Божество, которое чаёт исцеления от того бреда, который возникает под его стопами и отражается в его очах.

И пока мы пребываем в этих культурных и ментальных структурах шизофренического бреда, ещё очень далеко до грядущего царства *Танцующего Божества*.

В сфере философии, которая рождается в Древней Греции, нас интересует расхождение и изменение подхода к пониманию того, что есть истина и как её можно раскрыть.

Платонизм фиксирует метафизическую или референтную теорию истины, суть которой сводится к двухэтажной топике мира идей и мира вещей, отражений или воплощений. Исторически эта дуальная топика сохраняется в европейском мышлении, изменяются лишь аргументация и критерии внутри этой структуры: матрица и оттиск, идея и её всегда искажённое воплощение; истинность как адекватность, соответствие догматике, слову Божьему или принятой экзегезе священного текста; истинность как корректность научного метода и процедур, которые позволяют воспроизводить опыты и избегать фальсификаций, и т.д. Иными словами, всегда есть некоторый эталон «как

должно быть» в виде идеи, догмы или правил, по которым добывается научное знание. И мир вещей, феноменов, материи, которые препарируются и приводятся в соответствие с должным. Вещь настолько истинна, насколько близко она стоит к чистой идее, выражает её в материи.

По сути, это и есть аполлоническое мышление: в рамках сакрального мифоцентризма оно устанавливает порядок космоса; но эсхатологически «мышление Аполлона» распадается и обращается в тоталитарный жёсткий механизм научной рациональности, отрицающей предшествующий сакроцентризм.

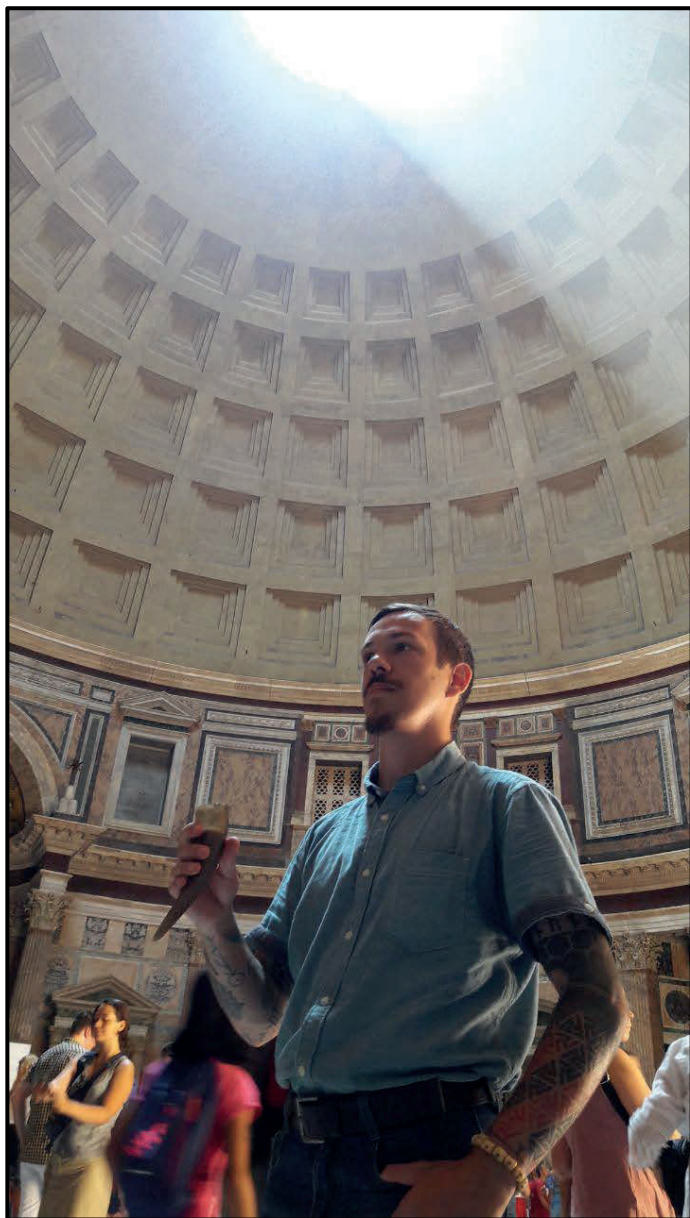
Тем не менее в рамках идеализма Платона, вещи — это в первую очередь нематериальные идеи. Ситуация переворачивается уже у Аристотеля, который перемещает идеи, эйдосы, из горнего мира внутрь вещей, тем самым появляется другая метафора: идеи — это вещи. Истинность вещи выражается в её телосе — предназначении, конечной цели, «то, для чего» вещи. По сути, Аристотель своеобразно приближается к философии материализма в своем соотношении вещи и её материи, идеи и телоса.

Такое метафизическое, референтное понимание истины закладывает свои проблемы. Во-первых, истина становится статичной и онтологически предзаданной как идеал. Второе: связь истины с идеями превращает истину в категорию *сущего*, в то, что *есть*: ведь греческое слово *idea* дословно означает «зримое глазами либо умом».

В дальнейшем, при сохранении структуры, верхний полюс истины становится зависимым от догматики, и, как следствие, он становится конвенциональным, пересматриваемым вслед за религиозной полемикой. И в дальнейшем переходит уже в научную сферу, где главенствуют сомнение, критицизм и гипотезы. То есть мы имеем верхний полюс «истины Неба» — мифопоэтический, сакральный и, на этапе деградации, в том числе и авраамико-религиозной, сменяющийся «истиной материи», наукой и методом.

Очевидно, что такое понимание истины не соответствует изменчивости, лиминальности и недуральности Диониса. Необходимо вспомнить о более древнем и корректном греческом понимании истины как алетей, несокрытости. Такая истина не предзадаёт шаблона или рамки соответствия для вещей, явлений и деяний, но предоставляет им просвет открытости для вхождения и явления (тем же идеям как зримостям) такими, какие они суть. Таким образом, условная «задача» истины — не проводить расчёт и измерение меры соответствия, но предоставлять пространство для бытия. Тем самым алетейя вплотную сближается с категорией хаоса как раскрытости, который тоже предоставляет себя как пространство [и время] для бытия выделенного из него космоса.

Такая экспозиция проблемы затрагивает и космогонию, и онтологию, о чём мы уже говорили ранее. Неслучайно в слове «алетейя» звучит имя реки забвения Леты, протекающей в Аиде. Такова истина самого бытия — предоставлять место сущему, чтобы оно существовало во всех формах, но при этом само бытие всегда *раскрывается, скрываясь* от нас на видном месте. Так возникает диалектика (которую можно оценивать как положительно, так и отрицательно) двух истин несокрытости и соответствия. Когда сущее входит в пространство раскрытости, захватывает его и «онтологический фокус внимания» субъекта [будь то Абсолют, который погружается в свой имажинер, либо его внутримирное отражение-человек] на себе, в полноправную власть и полемос вступают уже истины как догмы, соответствия и методы. Так выстраивается непротиворечивая иерархия истин: они абсолютны внутри самих себя, тех ноэтических сфер, которые они конституируют. Но относительно на более высоком уровне бытия как ничто, истины как раскрытости (хаос) и несокрытости (алетейя).



В древнем Пантеоне (Рим, 2018 год)

ЛОГОСЫ

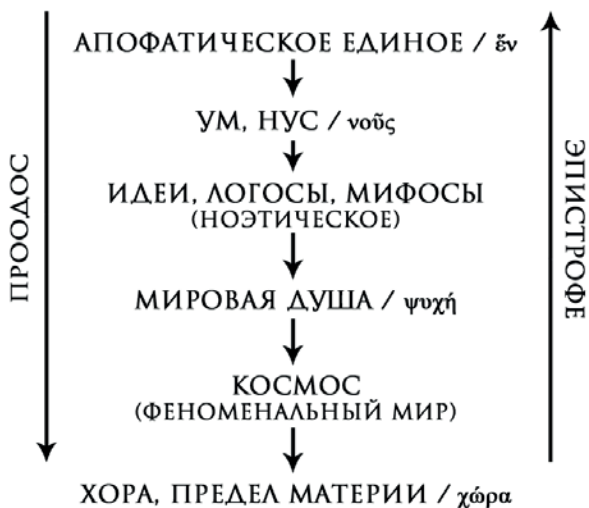


Логос от глагола legein — срезать, собирать вместе подобное

Здесь снова необходимо вспомнить о логосах. Истина Аполлона — это его Логос, вся совокупность, дословно: собранный воедино сноп мифов, ценностей, императивов должного, судеб, мыслительных структур и стратегий. Под этот аполлонический логос входят и другие Божества, которые его разделяют и выражают. А иные столь могущественны и фундаментальны, что через них выражаются другие логосы, например Диониса. Или логос Модерна, научного знания. Добавим к этому архаическую синонимичность логоса мифосу: оба слова означали рассказ, речь, нарратив.

При этом логосы и мифосы — это мысли и наррация внутри Ума Единого.

ЭМАНАЦИИ



Структура эманации из Единого

Неоплатоническая структура эманаций предлагает вполне нормативную иерархию этажей, по которым разворачивается манифестация. Можно заметить, что если мы определяем Единое строго апофатично, то онтологически речь идёт о переходе из ничто в нечто, к самому нижнему пределу слепой и непреодолимой материи-хоры. В рамках теологии это переход от ничто-самости, основания Божественного, через апофатическую теологию к катафатической теологии мира как раскрытия-всокрытия Божества. Нижний предел здесь есть нигилизм финальной эсхатологической богооставленности, ergo — стерильной гипохтонической нищеты разнузданного хюбриса и глупости.

Более того, неоплатонизм предлагает своё описание этих этажей, отталкиваясь от градиента Единое → множественное.

ПОРЯДКИ ЕДИНОГО

ἐν
НЕПОЗНАВАЕМОЕ АПОФАТИЧЕСКОЕ ЕДИНОЕ

ἐν πολλὰ
ЕДИНОЕ МНОГОЕ, ЕДИНОЕ-ЕСТЬ

ἐν καὶ πολλὰ
ЕДИНОЕ КАК МНОГОЕ

πολλὰ καὶ ἐν
МНОГОЕ КАК ЕДИНОЕ

πολλὰ
ЧИСТОЕ МНОГОЕ

Гипотеза Единого и многого по диалогу Платона «Парменид»

Мы убеждены, что порядки апофатического Единого и Единого-многого (без связки-предиката) соответствуют логосу Диониса, возможностям экстатического выхода за пределы строгого аполлонизма Ума.

Существенным также является и различие того, что понимается под «Единым» начиная с этажа «Единое-как-многое». Дело в том, что такое Единое корректно маркировать «Единое²», потому что проявленное через связку «как Единое» уже не есть тоже самое Единое, которое мы знаем без индекса на первых этажах. Более того, «многое как Единое», т.е. Единое³ как простая сумма, совокупность частей, собранная снизу вверх, — уже не тоже самое, что Единое² или апофатическое Единое. Таким образом, мы видим, что каждый этаж в целом стремится либо полноценно реализовывает всю свою онтологическую и гносеологическую полноту, имея «свое собственное» Единое. Даже на

нижнем уровне, где никакого Единого не предполагается вообще. Здесь нам снова нужно тонкое искусство различения.

Но наш интерес заключается не только в изначальной онто-теологической проблеме перехода $\epsilon\nu \rightarrow \epsilon\nu \text{ πολλὰ}$, но и в гипотезе о трансгрессивном жесте сквозь $\text{πολλὰ} \rightarrow \epsilon\nu$.



Жест через нижний предел

Мы входим в сферу парадоксальной метафизки, когда, дойдя до нижнего предела, эманация Божественной мысли не начинает возврат (эпистрофе) к себе, но решается на радикальный жест и шаг ещё дальше, сквозь этот нижний горизонт. Этот жест никак не обоснован, не гарантирован и осуществляется в ситуации отсечённого верха: ведь спуск мысли вниз в истории означает расколдовывание и богооставленность мира.

Если мир есть развёртывание речи, то возникают вопросы: какая речь, мифос и слово могут и будут соответствовать этому

жесту? Вопрос не предполагает готового ответа, но требует жертвенной решительности в направлении неизвестного.

Такой жест подразумевает не возврат назад как прохождение всех этажей развёртывания эманации и истории вспять, а имплозию хенозиса (единения) и пробуждение посреди чего и где угодно. Так Божественное утверждает своё торжество и тождество самому себе всегда, даже в своём отсутствии. Эпистрофе совершается дзенским прыжком внутрь через наружу: ибо Единое объемлет абсолютно всё, как хаос вмещает в себя всю полноту безграничного космоса. А значит, мы можем прорваться к нему [=к себе] из абсолютно любой точки. И миф о спуске безумного Диониса в Аид можно прочесть в том числе и в такой оптике онтоотеологии и призыва Аполлона «познать себя».



*С греческим языческим мыслителем Влассисом Рассиасом
(Афины, 2018 год)*

Греческая культура как матрица транслируется в Римской империи, определяюще влияя на её культуру, мышление и даже содержание мифологии. Греки стали интеллектом Рима и через него всей Европы.

В 2018 году, общаясь в Риме с традиционалистами из Movimento Tradizionale Romano, мы определили, что в римской традиции есть свой аналог инстанции греческого хаоса. Но если у греков это примордиальная персонифицированная инстанция, то римляне, по утверждению моих собеседников, почитали его в фигуре Ianus, Януса.

ЯНУС



Современное изображение Ianus Geminus

И действительно, в древности двуликий Янус почитался как творец мира и даже как сам мир вообще — он был Божеством всех начинаний. Об этом и буквальное значение его латинского имени — «быть открытым, входить внутрь, проходить». По одной из версий, его имя происходит от открытой ротовой поло-

сти, выдыхания при начале речи. Также он почитался как Божество врат, и его лик размещался над дверными проёмами, порталами и коридорами. В аграрной культуре Янус почитался как Божество начала посевов хлеба. Также от его имени берёт название зимний месяц *январь*, который следует сразу после зимнего солнцестояния в декабре и с которого начинается год.

Уже на этом основании мы видим, как он близок всему тому семантическому, символическому и метафизическому комплексу слов и идей, которые мы исследуем.

Двуликость Януса в рамках нашей метафизики трактуется не только как обращённость любой открытости, например портала, в обе стороны: откуда совершается движение и куда; или как взор и в прошлое, и в грядущее. Одним своим ликом Янус обращён в чистое ничто самого себя, в тот примордиальный и вневременный исток распахнутости, через который он сам как Отец Божеств и мир в зимние дни обновления солнца и года проявляется себя тем ликом, который обращён в мир и является этим миром.

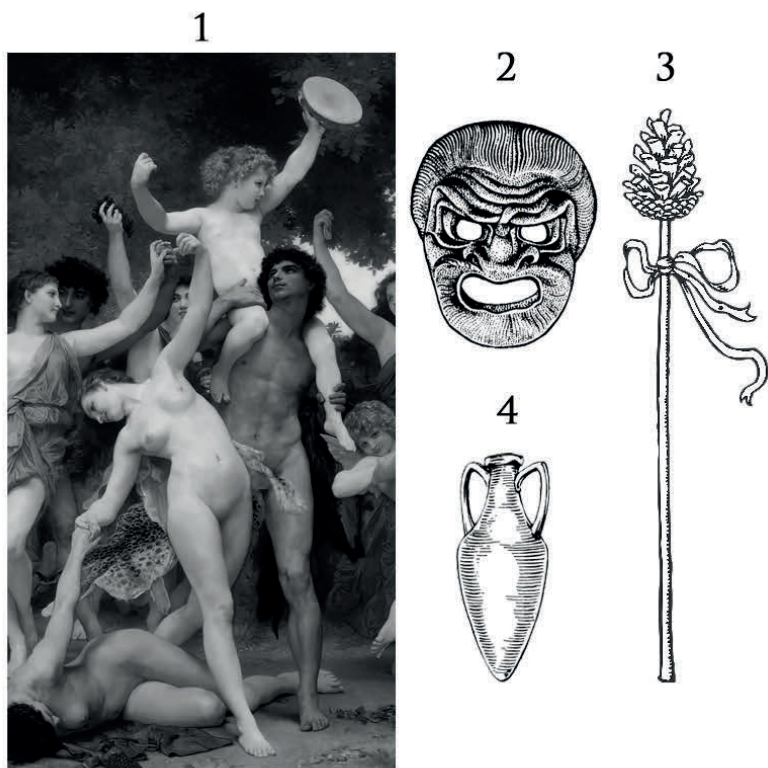
Янус есть Божество Единого-многого. У Юлиана Верного небесное солнце, Гелиос-Аполлон, было зримым в мире ликом самого Единого. Сообразно метафизике и символизму Януса вторым его ликом было *дионисийское солнце ночи*.

В завершение этой главы вновь кратко обозначим важные символы дионисийского мифо-ритуального круга.

1. Диониса нельзя представить без праздника, оргиастической вакханалии и соответствующей свиты — девушек, юношей, свободных от своих мирских ролей либо переворачивающих их с ног на голову в рамках праздничной метаморфозы. Вместе с ними шествуют сатиры, Пан, нимфы, дриады, пастушки, львы и гепарды.

2. Маска, как уже было сказано, сама по себе есть материальная теофания Диониса и его символ по преимуществу. В безусловной связи как с народными мистериями, которые разворачиваются и разыгрываются прямо посреди потока жизни, так и с

театральными представлениями. И, безусловно, сам человек и сам мир в целом — это тоже маски Божественного, которое играет представление самому себе. Также маска указывает на безграничность и произвольность теофаний юного Иакха. Предание гласит, что с подземным миром и Дионисом тесно связано дерево смоковницы. И на острове Наксос именно из неё была вырезана его маска, а греки до сих пор остерегаются спать под её ветвями.



Дионисийская символика

3. Ещё один символ Диониса — тирс, ритуальный жезл с закреплённой на нём еловой или кипарисовой шишкой, украшенный лентами. Это, безусловно, и театрализованный символ власти, и вотивный фаллос самого Бахуса. И непосредственное изображение фаллоса также есть дионисийская символика.

4. И, разумеется, вино как кровь мистерий, символ умудряющего опьянения и опыта. Особенно вино почиталось среди римских легионеров в рамках культа Митры, Sol Invictus — Непобедимого Солнца.



В доме Данте (Флоренция, 2018 год)





ЮЖИНСКАЯ ПОСТМЕТАФИЗИКА

Особое внимание следует уделить советско-российскому интеллектуальному феномену, который можно в широком значении назвать *южинской школой метафизики*. В его основе так называемый Южинский кружок — подпольное сообщество или «оккультный советский андерграунд» 1960-х годов, собиравшийся в Москве. В него входило множество различных людей — поэты, мистики, художники, писатели, эзотерики и исследователи различных тайных доктрин, подпольные верующие и маргиналы советской периферии. В Советском Союзе было множество квартирных салонов, подпольных кругов диссидентов, верующих катакомбников, которые витиевато общались с официальной и полуофициальной богемой. Южинский кружок на их фоне выделялся подчёркнутой аполитичностью, что сразу снимало ряд вопросов и проблем со стороны КГБ, но одновременно с этим в нём происходили предельная по своей серьёзности и глубине постановка метафизического вопроса и отчаянные попытки трансгрессивного жеста. Не столько антисоциального, направленного против норм советского мещанства, — это был лишь фон или метод — сколько направленного на экзистенциальный и онтологический горизонт, по ту сторону от доктринальной и опостылевшей социалистической обыденности. Поэтому далеко не все духовные искатели и люди тонкой, поэтико-художественной натуры выдерживали накал мышления и обнажения души, который практиковался в рамках южинского сообщества. К тому же члены круга задавали крайне высокую ин-

теллектуальную планку бесед, обращаясь к той литературе, которая в официальном Советском Союзе была строго запрещена.

Иногда этот кружок называют Мамлеевским — в честь его ключевой фигуры, философа и писателя Юрия Витальевича Мамлеева¹⁷³. История гласит, что первые участники сообщества познакомились друг с другом в курилке Ленинской библиотеки, где проходило живое обсуждение добытой литературы. С этим связан тот воистину загадочный факт, что, несмотря на всю цензуру, многие книги по европейскому эзотеризму, включая оригинальные издания Рене Генона и Юлиуса Эволы, находились в общем доступе либо просто и небрежно хранились в дальних отделах и подвалах, куда можно было получить доступ «по благу».

Ближе всего к Ленинской библиотеке располагался Юрий Мамлеев — он жил недалеко от Патриарших прудов, в деревянном бараке в Южинском переулке (сейчас ему вернули старое название Большой Палашевский; барак Мамлеева не сохранился). Встретившиеся в Ленинке люди в скором времени начали собираться в маленькой комнате общежития, где проживал Мамлеев, и устраивать долгие бесчинствующие чтения стихов, маргинальных рассказов, диспуты о философии, религии, метафизике и петь песни. Многие участники Южинского кружка в социальном плане были маргиналами, перебивались случайными заработками (сам Мамлеев преподавал математику дважды в неделю) или просто странствовали, игнорируя карьерные горизонты и мещанские радости советского человека. Вскоре комната Мамлеева стала известным местом «заныра» — так на советском подпольном сленге называлась квартира или место, куда можно было «нырнуть» от окружающей действительности в сообщество по интересам и пропасть там на несколько дней. Необходимо учитывать, что радикальный метафизико-литературный круг Мамлеева сложился в период пика мощи

¹⁷³ Юрий Мамлеев (1931–2015) — советский и российский философ и писатель, автор культового романа «Шатуны» и направления метафизического реализма.

Советского Союза — в 1960-е годы покорения космоса, целины, геополитического противостояния с США и т.д. Мы согласны со справедливым замечанием, что посреди антисакрального мира советской Москвы, провозглашавшего культ количества, диктатуру вульгарного внесловного пролетариата и его тупого труда, стирающего все различия коллективизма и безбожного материализма, появление Южинского кружка — это *буквальное явление невозможного*. По всей логике диалектического материализма и фактического тоталитаризма такого не могло быть — но это было, и Южинский кружок пережил СССР и оказал своё существенное влияние на культуру в дальнейшем.

Его участники описывали эту рефлекссию как буквальное «пробуждение в аду», и этим адом была актуальная послевоенная «совдепия». Южинцы отрицали «совок» глубинно, просто игнорируя его как реальность и не вливаясь в борьбу демократических диссидентов, считая их такими же недалёкими, как и советский обыватель. Это была не просто внутренняя миграция, но миграция в сферы духа прямо из центра ада; «где мы, там центр ада» — заключал Евгений Головин. На этой основе им была предложена и своеобразная антропология адских существ, населявших московские переулки.

Ниже всех стоит «шляпня» — инженеры, советские интеллигенты, которые воображают на своих кухнях, что они что-то вообще понимают в жизни.

Рядом с ними живут «злые тролли» — урки, алкаши, банальные маргиналы.

Выше них располагаются «утончённые агрессоры» — стукачи и сотрудники спецслужб.

И выше всех «извращённые ангелы» или «метафизические» — сами южинцы и близкие к ним по духу «пробудившиеся» искатели метафизических глубин и разломов.

Рассказывают, что однажды Головина спросили «А кто же стоит выше их всех вообще?», на что поэт лаконично ответил: «Люди». Проблема такой, внешне ироничной антропологии об-

нажается в том, что она указывает на то, что все люди вообще в какой-то мере надломаны, даже метафизические странники. А людей вокруг просто нет.

ЮЖИНСКИЙ



*Слева направо: Юрий Мамлеев, Сергей Жигалкин
и Гейдар Джемаль¹⁷⁴ в 1990-е годы*

Важной составляющей южинского дискурса стала философия традиционализма, которую они первыми обнаружили в Ленинке и взяли на вооружение. Головин описывал знакомство с трудами Генона, которые он прочёл в оригинале, как шок от то-

¹⁷⁴ Гейдар Джемаль (1947–2016) — один из первых участников Южинского кружка, поэт и философ, теолог радикального монотеизма, исламский общественный и политический деятель, автор книги «Ориентация — Север».

го, как ясно и правильно французский метафизик ставит финальный диагноз современности. Южинцам казалось, что они нашли того, кто единственный понимал всю ту катастрофу, что произошла в Европе начиная с Просвещения. Вслед за Геноном были найдены работы Юлиуса Эвола и смежных авторов, а общая антисоветская направленность стала глубинно-антимодернистской. Откровение традиционализма было для них личным, адресованным именно и только им самим в их подполье, во всей остроте этого экзистенциального переживания.

Традиционализм выступил тем цементом и языком, что связал ядро мыслителей Южинского кружка, но их буквальные условия существования отличались от уехавшего в исламский Каир Рене Генона или пребывавшего в Риме Юлиуса Эвола в радикально худшую сторону. А интеллектуальный контекст был существенно шире и аффектирован в том числе русской литературной и богоискательской традицией. Генон и Эвола ещё до Второй Мировой войны предсказывали торжество пролетарского сословия, дальнейшие шаги ещё глубже во тьму Кали-юги, в эпоху Великой Пародии. А южинцы сразу обнаружили себя в этой ситуации, она была дана им как стартовое основание, как данное. Поэтому южинский традиционализм и его постановка вопросов считаются метафизически более глубокими.

Согласно нашей гипотезе, ключевые южинские мыслители, несмотря на свои существенные различия, которые и были пространством их полемики, всё же были объединены одним общим нервом: *стремлением прорваться к Абсолютно Иному*. Прорваться *на тот берег реальности* или всего сущего, дать свой собственный ответ на фундаментальную *проблему Другого*. Сергей Жигалкин в личной беседе вполне допустил правомерность такого прочтения, наличие такой интенции у ключевых южинцев. Это делает их устремления существенно радикальнее, чем романтизм Генона или политические проекты раннего Эвола. Золотой век вернуть нельзя, нельзя воспитать «традиционалистскую элиту» и политической волей отменить прошедшие

века распада и отчуждения, рай утерян навсегда. Южинская метафизика отталкивается именно от этого, полагая, что есть только один горизонт впереди — сквозь тьму Железного века и смерть, *насквозь* в сторону Иного.

Можно утверждать, что это отрицание здешнего является важной составляющей *южинского антиповедения* — провокативного, поэтического и дендистского жеста, направленного против социальных норм. Большая часть этих историй связана с дионисийскими выходками Евгения Головина, его подстроеными драками, провокациями на улицах и в гостях, фальсификацией статей и писем известных поэтов и писателей (он знал множество языков и мог прекрасно подделать текст любого автора) и нарочитыми испытаниями неофитов, которые волею случая «заныривали» в южинские круги. Иногда собирались так называемые «пьяные корабли» — нетрезвая компания из разных, выглядящих странно людей: поэтов, художников, алкоголиков, мистиков, бывших попов и т.д., и все они бродили толпой по Москве. Ведя свои странные для окружающих беседы, обсуждая на всю улицу христианские апокрифы, восточные тайные доктрины, загробную жизнь и мытарства души. Многие из таких случаев прекрасно описаны очевидцами и участниками в сборнике «Где нет параллелей и нет полюсов», посвящённом памяти Евгения Головина.

Существует история о том, что в ходе одной из таких бесед Головин выдвинул тезис: «Нельзя понять проблему души и мышления преступника, если не совершал преступления сам». Это было воспринято как призыв к немедленному действию, и вместе со своим собеседником они поднялись по лестничному пролёту к квартире, что была над ними. «Внешний мир нужно воспринимать как удар», — сказал Головин, после чего врезал открывшему дверь мужчине, и вместе с собутыльником они безуспешно попытались прорваться в помещение ради то ли грабежа, то ли просто интереса. Но фабула здесь заключается именно в трансгрессивном жесте, в основе которого лежит глу-

бокая интеллектуальная и душевная проблема в духе Фёдора Достоевского¹⁷⁵, которого южинцы уважали особенно.

Существенную роль в южинских приключениях, способе бытия в мире и мышления играл алкоголь. Алкоголь выступал как алхимический катализатор, который позволял переключиться на метафизический *режим воды*, т.е. освободиться от инертной и неподвижной стихии земли, окружающей реальности — в сторону поэтических миражей и даже полного безумия мысли. Пить надо было много. И люди должны «учиться плавать и водку пить из горла», как пел Головин в одной из своих песен. Алкоголь снимал оковы ума, позволял пространно визионерствовать, бредить, совершать жесты или напряжённо слушать адские рассказы Мамлеева в набитой доверху людьми маленькой комнате деревянного барака. Уже позднее, вернувшись в Россию в 1990-е годы, после вынужденной эмиграции в 1970-е, Мамлеев отмечал, что «алкоголь утратил свою волшебную и инициатическую силу», став просто обычным напитком. Магия вина ушла вместе с поздним «совком», его цензурой и репрессиями, когда формально и фактически «всё стало можно» в новой России.

Юрий Мамлеев был, безусловно, основателем и главным писателем Южинского кружка, уже сильно позднее он стал классиком, который пойдёт в те слои русской души, маргинального быта и метафизического мрака, которые Достоевский только приблизительно обрисовал в своих романах.

Главная книга Мамлеева — это подпольный шокирующий роман «Шатуны». Нет нужды пересказывать его содержание — его нужно прочесть самому. Считалось, что чтение «Шатунов» делило людей на две категории: *наших, метафизических* и не наших, обывателей.

Кратко можно обозначить, что «Шатуны» — это фактическое жизнеописание ада, данное в декорациях обычной жизни

¹⁷⁵ Фёдор Достоевский (1821–1881) — великий русский писатель и мыслитель, классик мировой литературы. Его труды являются одним из корней литературы Юрия Мамлеева.

Москвы и Подмосковья. Более того, у большей части персонажей есть прямые прообразы из числа самих южинцев. По сути, этот роман, как и другое произведение «Московский гамбит», — это перенос в литературный жанр вполне документальных историй о быте, идеях и жизни самих южинцев с прозрачными именами и прототипами персонажей. Вместе с ранним циклом рассказов, таких как «Титаны», «Человек с конским бегом» и др., они образуют нарицательное имя для целого жанра чёрной и гротескной литературы — *мамлеевщина*.

Об издании «Шатунов» в Советском Союзе не могло быть и речи, но интересно, что и в Чикаго в 1980-х годах роман вышел лишь в сильном сокращении. По словам издателя, «мир был ещё не готов к такому роману». Позднее более полные версии текста выходили во Франции и Европе в целом, и даже в современной России с правками самого Мамлеева. Но наиболее канонической считается машинописная копия 1982 года, которую иногда можно найти в кругах офлайн-самиздата.

В советском мистическом подполье книга, с одной стороны, вызвала абсолютный фурор и обнажила все осевые мысли южинцев, выразив их вполне текстом, который разрывал обыденную ткань контекста эпохи. Сейчас, в первой четверти XXI века, восприятие текста сильно аффектируется обилием треш-культуры и жанра «чернухи», поэтому при чтении следует помещать произведение в контекст исторических декораций, а свой культурный опыт скорее выносить за скобки.

Другая часть интеллигенции и богемы была шокирована и не приняла откровения Мамлеева. Рассказывают, что на одной из конспиративных встреч, где читались «Шатуны», кто-то из присутствующих приличных мужчин воскликнул, что роман ужасен, а автор настолько убог, что даже не достоин целовать ему ботинки. «А вот и достоин!» — воскликнул Мамлеев и нырнул в ноги обескураженному мужчине и его жене.

Очевидно, что роман не оставляет равнодушным и чётко выделяет тех, в ком происходит метафизический разрыв или

замыкание. Многие воспоминания южинцев или близких к ним людей содержат истории о том, как чтение «Шатунов» бесповоротно меняло жизнь человека, открывая ему глаза на другие измерения того мира, который всеми силами старался быть обыденным и понятным.

В более позднем романе «Мир и хохот» Мамлеев возвращается к тайному обществу шатунов, давая такую прямую характеристику их миссии: задача шатунов — *расшиатывать* представление о реальности у населения, открывая для них «бредок», стихийное народное безумие и метафизические бездны.

Ещё одна книга позднего Юрия Мамлеева суммирует его поиск, во многом основанный на желании построить более радикальную метафизику, чем предлагают индуизм и буддизм. В книге «Судьба бытия» Мамлеев обращается к доктрине недвойственности, связывая предельный Абсолют Брахмана, который и есть этот мир и вообще тотальное всё, с буддистским пониманием шуньяты как пустотной основы ума и всего проявления. В его отношении Мамлеев резюмирует: *Абсолют должен быть пройден насквозь*.

В основе такой трансгрессивной интенции лежит разрабатываемое Мамлеевым учение — религия Я, радикальной яйности, которая способна не просто утвердить себя в Абсолюте, но, настаивая на своей яйности и самотождестве, преодолеть его и утвердить себя финальным и невозможным образом. Часть этого учения вложена в уста персонажа Падова из «Шатунов». Это есть версия прорыва к Иному, предложенная Мамлеевым, — преодоление тотального посюстороннего, истоком и суммой которого является Абсолют, с опорой на Я. Отчасти эту же идею, но в особом преломлении, мы позднее встретим и у Гейдара Джемала.

Важно понимать, что у Мамлеева Я — это не маленькое эго обычного человека, базового индивида-обывателя. Это максимальное метафизическое, «сверхабсолютное» вечное Я.

Путь к такому преодолению Абсолюта лежит через его нижние горизонты, и Мамлеев призывает в качестве метода «позитивировать все негации». Об этом его ранняя литература и некоторые мыслительные ходы в философской работе о бытии, а также весь опыт южинского подполья как фактическое проживание собственного императива. Таково посвящение в чёрную метафизику, у которой множество тайн и нет никакого дна, как нет ни карт, ни ориентиров. Именно контакт с таким предельно потусторонним, которое порой и вовсе невозможно, интересует Мамлеева в загробных мирах и психопатологиях мира живых.

С этим стремлением к преодолению связана и другая хорошая максима философа: подлинная Традиция обязана выходить за свои пределы. Действительно, тотальный монизм мифоса объясняет вообще всё, что существует в какой-либо форме. Но это *всё* — это начальное, минимальное условие. *Традиция объясняет как минимум всё*. А вот как максимум — здесь мы входим в область парадоксальной и невозможной метафизики. К постановкам вопросов, которые зиждятся на апориях, нелинейной логике дзена и предполагают не столько ответы, сколько передачу состояния — в данном случае ужаса — и обнажения проблемности священного и даже собственной души. Это и есть «пробуждение в аду»; и Традиция — это только первая, подготовительная ступень на пути.

Если Мамлеев был «главарём» Южинского, то его сердцем и душой был Евгений Всеволодович Головин, или Эжен, или просто Адмирал.

Греки считали, что Дионис — Божество всевозможных, самых неожиданных теофаний. Он мог появляться в любом месте и облике; он даже спускался в Аид и вернул оттуда свою мать. Исходя из этого, на поверхности лежит предположение, что Дионис мог воплотиться и навестить один из классических регионов inferno — Советский Союз. А раз мог — значит, безусловно, так и было, и таким буквальным невозможным явлением Диониса в совдепии был Евгений Головин.

АДМИРАЛ



Алхимический жест Евгения Головина

По сути, сама жизнь и фактор Головина и есть прямой ответ на общеюжинское стремление к Иному. Головин не особо философствовал на эту тему, потому что сам был таким вторжением Золотого века и абсолютной магичности мира. Ему незачем было акцентировать и рефлексировать себя, он просто жил, игнорируя вообще всё, в своём мире — обвивая виноградной лозой пиратские корабли своих похитителей.

Поэтому Головин — в первую очередь *поэт*. И потом уже античный язычник, алхимик, музыкант, переводчик, писатель, философ, мифолог, оккультист, традиционалист, маргинал, про-

вокатор, «душа компании», скандалист и прочее. Несмотря на большое количество воспоминаний и историй о Головине, говорить о нём предельно трудно, потому что все сходятся в одном — Адмирал немыслим без магии живого присутствия, гипнотического голоса и манеры вести диалог или рассказ. Не совсем корректно говорить, что вокруг Эжена сформировался некоторый миф, — корректно утверждать, что миф разливался вокруг него и вовлекал в его свиту тех, кто был чуток к таким тонким материям; тех, кто грезил мифоманией. Головин жил и шёл играючи, прекрасно разбираясь в высокой и низкой культурах, но оставаясь внешним трикстером по отношению к ним. В его книгах нередко ссылки на несуществующие трактаты и авторов или вставки никогда не существовавших примеров и историй, но вопрос достоверности не играет никакой роли, потому что фабула сказанного и суггестия дикта освещают и оправдывают любые допущения. Относительно Адмирала одно можно сказать с абсолютной точностью: пока иные ходили по земле, Эжен спокойно плавал в водах духа, ухмыляясь птичьим крикам «те-кели-ли!» и отвлекаясь на слепополуденный сон.

Другой самобытный мыслитель, входящий в «первый призыв» южинцев, друг и ученик Мамлеева и Головина, — Гейдар Джахидович Джемаль, очень своеобразный мистик, апологет последовательного монотеизма в исламской версии, позднее ставший общественным деятелем.

По собственным воспоминаниям, в юности Джемаль был гегельянцем, но в ходе южинских бдений испытал ряд личных откровений, которые привели его сначала в лоно радикальной метафизики и традиционализма (трактат «Ориентация — Север»), а позднее к собственной интерпретации ислама. То есть его личный опыт бликами и структурами отражается во всех его построениях и дискурсе, формируя его ядро.

Вопреки стереотипу, восходящему к его кругу общения в позднем СССР и фактологическим ошибкам в книге Марка Сэджвика «Наперекор современному миру», Джемаль не был без-

условным приверженцем традиционализма. Более того, существенная часть его философии строится на фронтальной критике и отрицании традиционализма как формы языческого, монистического мышления и «религии жрецов», которой он противопоставлял «откровение пророков».

В основе философии и теологии Джемалья лежит радикальный гностический дуализм между абсолютно апофатически, радикально иным и чуждым миру Аллахом и посюсторонним миром, который мыслитель призывал понимать как буквальное тело Иблиса. Иблис, или Шайтан, — царь демонов, Сатана. Согласно Джемалю, вся реальность подчинена Иблису через сословие жрецов (в любых политеистических обществах), которые отчуждают дарованное человеку время жизни, бытие в его пользу. Классический традиционализм утверждает апологию Абсолюта, говоря о Брахме или Аполлоне. И Джемаль признаёт всю правоту, всю корректность классических структур неоплатонической или адвайтистской метафизик и манифестационизма, но по его версии, они описывают устройство мира Иблиса. Аполлон или Брахма — лишь иные его имена. Поэтому Джемаль является одним из уникальных критиков традиционализма, который понимает его полностью правильно, но противопоставляет ему не материализм Модерна или иронию Постмодерна, а радикальный ислам.

Джемаль утверждает *теологию против теологии*. Традиция, которая передаётся через жрецов, имманентна миру и его источнику — Абсолюту, следуя правилу «тождества всего всему». И этот Абсолют проявляет себя как Рок — неизбежность и время, в том числе время и энергия человеческой жизни, которыми он питается.

Жреческой теологии противостоит теология вторжения извне, трансцендентное откровение пророков единобожия. Это другая традиция, которую жрецы тысячелетиями успешно коррумпируют, искажают и подчиняют себе. Но за чистоту и последовательность которой и выступает Джемаль.

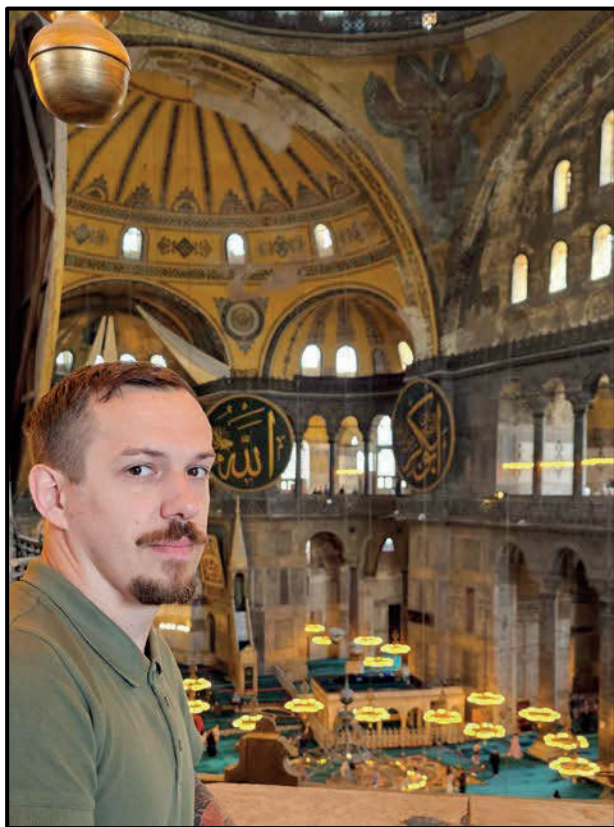
По Джемалю, весь мир и человек сотворены злым началом, Сатаной, что соответствует манихейским и особенно гностическим представлениям, которые очевидны во всём дискурсе и теологии мыслителя. Весь вселенский закон, вся сфера бытия есть тело Великого Существа.

Но как в такой системе определить Аллаха и его роль? Для Джемалья Аллах предельно трансцендентен, чужд миру, он чужд Абсолюту и определяет его настолько апофатически, что доходит до прямого утверждения, что *его вообще нет*. Эту фразу как раз следует понимать в духе дзен, потому что одно из главных стремлений Джемалья — максимально освободить Аллаха от какой-либо тени или намёка на посюсторонность, на связь с сущим. Поэтому если бытие есть бытие Иблиса, то Аллах — это даже не логическое отрицание, небытие, а просто тотальное ничто, абсолютное нет. Чёрное зеркало, которое ничего не отражает.

Интересно, что на апофатическое определение Джемалья позитивно отзывался Велеслав Черкасов, указывая, что под Аллахом у Джемалья подразумевается чистая инстанция хаоса или ничто, как его понимают сами языческие мистики. С той лишь разницей, что Джемаль непреклонно настаивает на онтологическом дуализме и противопоставлении непроявленного-ничто и тотальности-проявленного.

В сфере антропологии Джемаль полагает, что человек также сотворён из глины Иблисом, но в его структуре есть нечто принципиальное — *точка нетождества*. Если мы представляем бытие как лист или полотно, т.е. непрерывность и целостность, то человек — это прокол иглы на этом полотне. Благодаря точке нетождества человек способен услышать зов, воспринять откровение пророков и принять апофатического Аллаха. Опираясь на точку нетождества (которой тоже парадоксально как бы не существует — у неё нет ни объёма, ни массы в профанном понимании, это скорее абстрактная точка Рене Декар-

та¹⁷⁶), человек может вырваться из цепкой хватки Рока и Иблиса, и сам стать хозяином своей смерти.



*Внутри мечети Айя-София,
(Стамбул, Турция, 2024 год)*

Для Джемаля важной фигурой был шахид, дословно с арабского **شَهِيد** это означает *свидетель*. В данном случае речь не идёт о террористе-смертнике — это как раз проявление малого и

¹⁷⁶ Рене Декарт (1596–1650) — французский философ и математик, один из отцов мышления Модерна.

профанного джихада. Шахид есть тот, кто публично свидетельствует свою веру в Аллаха, совершая акт полной верности, подчинения и доверия. И если нужно — отдаёт свою жизнь. Аналогичная фигура есть в христианской культуре — это мученики и исповедники веры в Христа. То есть речь идёт не о преступлении, а о подвиге духа. Но Джемаль и здесь доводит мысль до предела, утверждая, что акт свидетельства совершается не ради мирской славы, а во славу того самого Аллаха, которого по его версии в мире просто не существует.

Отсюда можно сделать один из выводов об абсолютном значении воли в философии и теологии Джемалья, потому что практически всё строится на чистом волевом, ничем не гарантированном, абсурдном в духе Тертуллиана¹⁷⁷ акте веры в то, что никак невозможно не то что изобразить, а даже вообразить в уме.

И авраамические пророки, согласно Джемалю, сосредоточились именно на выявлении этого центра, точки нетождества. Проблема здесь заключается в том, что точка нетождества не может быть выявлена в нашем опыте. Опыт есть тот же поток бытия и его наблюдатель, но точка нетождества как зов Аллаха в сердце человека — это не сам опыт, но условие опыта. И для человека как наблюдателя невозможно наблюдать наблюдателя, потому что он пребывает за пределами бытия, про него нельзя сказать «он есть». Происходит слом, парадокс, неразрешимая апория, которую утверждает Джемаль: нельзя сделать предмет опыта то, что является его условием и истоком. Снова радикальное Иное, но уже в гносеологии и экзистенции. Для Джемалья вокруг этой апофатической точки нетождества в человеке вращается всё, и она призывает к радикальному жесту. И саму смертность, смерть человека он считает той самой точкой нетождества, в отношении которой Иблис (ergo все политеистические традиции) обещает человеку перерождение, хорошую

¹⁷⁷ Квинт Тертуллиан (155–220) — раннехристианский теолог, автор афоризма «Верую, ибо абсурдно».

или ужасную посмертную участь и т.д. Шайтан ведёт торг за жизнь и смерть человеческой души, но верный апофатическому Аллаху должен вручить свою смерть ему как чистый дар, брошенный в ничто без каких-либо на то оснований и надежд. Справедливо будет привести такой образ: если мы на одну чашу весов положим весь мир, всё множество вещей и душ, всё бытие, а на другую чашу *не положим ничего* (важно: буквально ничего, а не «нечто, укрытое вуалью невидимости»), то для Джемали именно пустая чаша с лёгкостью перевесит всю сферу бытия. Как мы видим, Гейдар Джемаль очень оригинально и экзистенциально, полемически насыщенно предлагает свою собственную версию ответа на «ветер Иного», который был в центре южинского метафизического внимания.

То сообщество, которое было кружком Мамлеева, перестаёт существовать с его вынужденным отъездом из СССР в 1974 году. Но фактически оно скорее распадается на спектр, как луч света раскрывается палитрой, проходя через призму. Поэтому справедливо расхожее выражение о «втором призыве» южинцев — подъёме активности и приходе в круг новых, молодых людей. В частности, к ним относят Сергея Жигалкина с Натальей Прокуратовой¹⁷⁸ и тогда совсем молодого Александра Гельевича Дугина¹⁷⁹. Связующей фигурой знакомства Жигалкина и Дугина с южинским дискурсом стал Джемаль, с которым Жигалкин встретился на одном из квартирников в Москве. Поскольку деревянный барак Мамлеева был давно снесён, центр тяжести и основных собраний «метафизических» переместился на дачу Жигалкиных в подмосковной Клязьме, где заседания возобновились с новой силой.

¹⁷⁸ Наталья Прокуратова (1948–2021) — советская и российская подпольная художница, последовательница дзогчен.

¹⁷⁹ Александр Дугин (р. 1962) — выдающийся русский философ, одна из ключевых фигур современного традиционализма.



*На южинской даче в Клязьме (2019 год). Слева направо:
поэт Владислав-Бальдр Уллестад, Сергей Жигалкин,
сибирский поэт Игорь Внуков, Евгений Нечкасов*

Сергей Александрович Жигалкин — философ-метафизик, переводчик и издатель трудов европейских классиков и многих книг Адмирала; хранитель обширного наследия южинской мысли и памяти.

В центре интереса Жигалкина — метафизика вечного возвращения, явно инспирированная философией Фридриха Ницше и изложенная в двух томах «Метафизика вечного возвращения» и «Об иных горизонтах здешнего: апология вечного возвращения». В главе о времени второго раздела мы уже давали краткую экспозицию проблемы возвращения времени без увеличения числа циклов на +1, так как возвращение не подразумевает различия в «оборотах», а скорее выражает принцип пульсации вечности во времени.

При первом рассмотрении мир, где время, миг единожды отпечатаны в возвращающейся вечности, может показаться герметичным для постановки любого вопроса об Ином. Любое вторжение извне или «уникальное событие» тут же станет принадлежащим времени-вечности его пульсации, т.е. любое Иное сразу же становится частью всё того же. Верно и обратное, что любое движение и путь изнутри такого мира к его периферии или наружу тоже лишены смысла: каждый наш шаг за предел отодвигает предел ровно на длину нашего шага.

Тем не менее в своей первой работе Сергей Жигалкин всё же ставит вопрос «о возможности абсолютно нового» в такой метафизике. И вот как он его разрешает. Сначала необходимо дать само определение новому (курсив С. Ж.):

«Но возвратимся к вопросу: можно ли назвать новым в полном смысле слова то, что уже было известно, хотя бы даже и потенциально, или то, что существовало и прежде?

Ни то, ни другое назвать новым в полном смысле слова нельзя.

Тогда что же такое новое?

Новое — это то, *чего не было и что стало*.

Это — то, чего не было *вообще* — ни в мире перемен, ни даже в вечности — и что возникло прямо сейчас, на наших глазах.

Новое — то, что просто не существовало. Нигде и никогда.

Ни актуально, ни потенциально. Не только, иначе, не существовало самого нового, но также и никакого «зерна», из которого оно могло бы произрасти. Новое — не следствие старого, за ним не стоит уходящая в прошлое цепь причин. Новое — это новое: оно не вытекает ни из чего.

Новое — это то, что возникло *впервые*, что неожиданно и необъяснимо для *всех*.

Мы видим уже знакомое нам предельное заострение и постановку вопроса ребром. Новое — это не приём маркетинга, и не запланированная премьера, не переход чего-то из состояния потенции (например, невысказанной тайной мысли) в состояние

актуального наличия (говорение чего-то в самый первый раз). Новое у Жигалкина практически аналогично подлинному чуду, причём с долей апофатических ноток в определении. *Новое — это то, что невозможно, но что свершилось*. И свершилось оно сразу и для всех.

Но как оно возможно и возможно ли вообще?

Сергей Жигалкин приводит вполне релевантные доводы о том, что всё наше мышление естественным образом противится идее нового. Нам просто хочется, чтобы невозможное оставалось и было невозможным. Это действительно простое, а потому понятное и неопровержимое *желание* есть укрытие от столкновения с метафизической проблемой. Философ предлагает сделать обратный интеллектуальный жест: давайте будем считать, что новое возможно. Первое, с чем мы столкнёмся: как должно выглядеть новое? Обязательно ли новое должно быть безапелляционно иным, радикально отличным и невообразимо экстравагантным по отношению к уже наличному и известному? Вся логика подсказывает нам, что именно так дело обстоит и должно. Сергей Жигалкин элегантно опрокидывает такой подход как инверсию и пережиток ранее снятого убеждения-желания в невозможности нового. Поскольку новое есть то, что принципиально не основано *ни на чём*, то предписывание ему обязательной инаковости есть подведение под него основания и снятие его новизны. Предписывая новому чуждость, мы диктуем ему ограничения, *делаем новое выводимым из старого*, а это уже совсем не то, о чём мы говорим.

Жигалкин заключает, что дело не в облике, феноменальных формах, аналогиях, красках и контурах. Новое отличается от старого *по своей сущности*. Даже если они идентичны, старое всецело выводится из предшествующих предпосылок и сущего, а новое есть «вторжение метафизического».

Вторжение нового есть особое, доселе неведомое, но всё же разразившееся посреди конкретно этого сущего переживание мира и себя в нём. Глас особого чувства безапелляционен. Для

Жигалкина это сводится к состоянию «экстремальной пробуждённости» и «власти над своим существом».

Более того, сам ответ на метафизический вопрос об абсолютно новом не столь существенен, утверждает Сергей Жигалкин, важно, что он предоставляет нам вход в сферу метафизического мышления, где каждый должен в первую очередь обрести себя.

Мы обсуждали эту проблему с Сергеем в Клязьме, где он выдвинул ещё одну возможную стратегию или ответ на проблему абсолютно нового или Иного. Он указал, что то самое простое, неподвижное, неделимое и апофатическое Единое неоплатонизма фактически и есть радикальное иное по отношению ко всем другим последующим этапам эманаций, даже для дионисийского единого-многого. Единое без предикатов невозможно для мира, который весь целиком и полностью покоится на предикате «есть» (занятно, что Мартин Хайдеггер выдвигал догадку что глагол «есть» — это тайное имя Божества).

Можно развернуть этот вариант ответа в другой плоскости: что будет радикально иным для всего космоса, даже если внутри себя он есть чистая и герметичная пульсация вечности во времени? Радикально иным для него будет то, что он мыслить не в состоянии, — хаос. Сущность внутрикосмической активности (Ума, Божества и Божеств) заключается в утверждении глухой границы различия себя от хаоса. Состояние «экстремальной пробуждённости» достигается через превращение этой границы в прозрачную и проницаемую — не для сил уничтожения и беспорядка, но для экстатического преодоления, трансгрессии границы к сквозному тождеству ничто-самости.

Действительно, вопрос времени и вечности может выступать порталом для вхождения в хитросплетение очень многих уже знакомых нам структур, дискурсов и философий.

Ещё один мыслитель, чьи идеи и развитие южинского дискурса носят уникальный характер и вызывают живой интерес, — это Александр Дугин и его учение о Радикальном Субъекте.

ЮЖИНСКИЙ



Ален де Бенуа и Александр Дугин (Москва, 1992 год)

Согласно версии, которую озвучивал сам Дугин, первые догадки о Радикальном Субъекте у него оформились в неизданной юношеской рукописи «Тамплиеры Иного» 1986–1988 годов. Это период активного погружения Дугина в южинский дискурс, который требовал возвышения своего голоса и выявления собственной метафизики. Поэтому сама идея Радикального Субъекта — это дугинский вариант ответа на проблему Иного и предельного, в котором отчётливо видны следы влияния и полемики с Гейдаром Джемалем. Примечательно, что на первую лекцию о Радикальном Субъекте в МГУ специально был пригла-

шён Юрий Мамлеев, который к тому моменту уже вернулся в Россию.

На данный момент основные книги, важные для понимания темы Радикального Субъекта, — это большой лекционный курс «Постфилософия» и, вероятно, одна из наиболее откровенных книг Александра Дугина «Радикальный Субъект и его дубль».

Сам Дугин придерживается православного старообрядчества единоверческого согласия, но учение о Радикальном Субъекте выходит далеко за рамки христианской ортодоксии и, как мы считаем, резюмирует его предельные философские поиски, инспирированные южинской постметафизикой.

Во-первых, важно прояснить саму терминологию. Понятие «Радикальный Субъект» ни в коем случае не означает политического радикала, анархиста или экстремиста. Речь идёт о совершенно метафизической проблематике. Слово «радикальный» в данном случае следует понимать в его строгой этимологии от латинского *radix* — корневой, глубинный. И, как говорит сам Дугин, «субъект» — тоже не совсем подходящее слово из картезианства, корректнее понимать его как Радикальную Самость, *Radikales Selbst* — глубинное, корневое, неизменное и активное Я.

Введение в тему Радикального Субъекта Дугин начинает издаека, сначала проводя обширное разбирательство с тремя фундаментальными парадигмами мысли, которые можно считать тотальными и противоборствующими режимами бытия-в-мире человеческих культур, преимущественно европо- или, шире, западноцентричных. Для Дугина Радикальный Субъект является как тот, кто стоит над и за всеми парадигмами.

Древнегреческое слово *παράδειγμα* означает шаблон, модель, в философии и социологии парадигма — это завершённая, комплексная система идей, шаблонов, убеждений и процедур производства, интерпретации и передачи знания. Иными словами, парадигма — это герметичная сфера культуры, которая может быть разной и даже противоречивой внутри себя, но даже в

своих различных, исторических, теоретических и культурных проявлениях она всё равно базируется на едином наборе аксиом и мыслительных процедур. Парадигма объясняет вообще всё в происхождении, устройстве мира и человека, законах природы и общества и т.д. Господство парадигмы над самыми фундаментальными категориями мы как раз наглядно продемонстрировали во втором разделе нашего пособия.

РАДИКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ



Три классические парадигмы в истории Европы

Как уже было сказано, каждая парадигма объясняет вообще всё, стремится заполнить весь доступный объём сферы бытия, а значит, они враждебны друг другу и принципиально несовместимы, взаимоисключающи. Отсюда уже можно сделать вывод, что любые попытки синтеза одной парадигмы с другой всегда синкретичны и строятся на выборочном расчленении и сшивании бастардных ментальных химер в сознании, которые в пределе ведут к краху или тупику мышления.

И будучи внутри парадигмы, под её «колпаком», мы всегда вынуждены интерпретировать всё вокруг через её перспективу, оптику. Заметить существование парадигмы и отрефлексировать её возможно в моменты её кризиса и краха, т.е. ретроспективно обобщить и понять, какой она была. Либо в режиме реального времени конституировать её «от противного», в режиме перехода, крушения одной парадигмы и создания другой. Ярчайший пример — эпоха Просвещения в Европе как фронтальная война Модерна с осколками Традиции. И, в меньшем масштабе, трагические переходы от аутентичных политеистических традиций к монотеистическому универсализму и глобализму. В работе «Постфилософия» Дугин честно признаёт, что авраамический монотеизм есть прямой путь и предустановка многих ключевых положений Модерна.

РАДИКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ



Положение Радикального Субъекта в разных парадигмах

Так вот, сама возможность схватить, отрефлексировать парадигмы в моменты их кризиса и смены даёт огромные философские, онтологические, гносеологические и экзистенциальные возможности. Но, более того, утверждает Дугин, именно в моменте просвета между двумя всеобъемлющими моделями мышления нам может приоткрыться видение, догадка о том, что за всеми парадигмами стоит *кто-то* или *нечто ещё* — Корневая Самость.

Экспозиция проблематики вовлекает нас в знакомую диалектику целого и частей с той лишь разницей, что каждая часть-парадигма *фактически является подлинным и полноценным целым*. Каждая парадигма — свой универсум. А значит, говорит Александр Дугин, мы можем попробовать найти следы или место [вторжения или манифестации] Радикального Субъекта в каждой парадигме.

В мире Традиции место Радикального Субъекта тождественно центру, но не совпадает с ним. В центре — священное, Божество или Божества, фигура вождя и царя. Радикальный Субъект свидетельствует себя и эту парадигму из точки центра, пребывая как бы вне или позади неё, на обратной стороне центра. Радикальный Субъект спрятан за покрывалом ярчайшего света сакрального центра. Он — чёрная точка, которой там нет, которая залита, утоплена в свете дня, года и Божества.

В парадигме Модерна центр освобождается от божественной власти и вселенского закона, и его место занимает человек. Радикальный Субъект начинает обнаруживать и проявлять себя на крайней периферии общества, грубо говоря, исследуя себя на максимальной дистанции и антиномии от предшествующего центрального положения. Из полюса света он тайно переходит на тёмную и даже чёрную периферию: говорит голосами маргинальных поэтов, литераторов ужаса и беспокойного присутствия, музыкантов и непризнанных художников, политических радикалов, в том числе традиционалистов и тех, кто в верности своей традиции или религии был вытеснен вне общества и зако-

на. В Традиции Радикальный Субъект воплощён в центральных фигурах, сакрален по преимуществу, а в Модерне — в фигурах «извращённых ангелов» и «шатунов».

Ещё более сложной и запутанной становится ситуация в Постмодерне. Потому что Постмодерн иронично, играючи отменяет не только любую идею данного свыше или «объективного» центра, но и периферию. Элементарная структура, где у нас были два противопоставленных полюса, между которыми происходила тайная медиация познающего себя Радикального Субъекта, отменяется в пользу бесконечного потока вариаций, синкретизма, констелляций, ассамбляжей, калейдоскопических случайностей и произвольных нарративов. Где искать проявление Радикального Субъекта, если его нормативное центральное место и антиномичное фланирование по периферии более невозможны? Если всё — центр, то никакого центра нет, только виртуальные потоки, ризомы, складки, онтологические пузыри, трещины и завихрения. В такой неясной ситуации *любой может назвать себя Радикальным Субъектом*. Каждый может заявить себя, но каждый же может и ошибиться. Постмодерн есть пространство кривых зеркал и неясных тождеств, что создает проблему опознания Радикального Субъекта и его собственного отличия от самозванных *дублей*.

В этом моменте Дугин раскрывает, пожалуй, важнейшую для его метафизики тему — эсхатологию Традиции и Радикального Субъекта.

Если Традиция вечна и истинна (а внутри этой парадигмы всё действительно так: не просто на уровне декларации, а онтологически так и есть), то как объясняются её падение, разрушение и триумф последующих парадигм?

Дугин пишет, что в самой Традиции, в её высшем световом пике сакрального триумфа, в самом зените, *уже был заложен метафизический изъян*. Во время всеобщей сакральности этот изъян не давал о себе знать, пребывая как бы в отсутствии, но он уже был заложен как часть бытия, часть творения. Либо упадок,

разложение и смерть Традиции — это *не просто часть, а сама основная фабула и суть замысла о творении*. Иными словами, вообще вся история и метафизика творения (или манифестации) были явлены только для того, чтобы была эсхатология — дословно финальное знание, конечный логос. Это ответ на фундаментальный вопрос «зачем это всё было?», который часто путают с совсем другим вопросом «почему это создано?». Вопрос «почему» обращён на изначальные интенции, в то время как вопрос «зачем» может быть закрыт только неведомой доселе мудростью, которая открывается в конце всего.

Для прояснения этой структуры и её логики Александр Дугин прибегает к помощи Николая Кузанского и его концепта парадигмы.

ПАРАДИГМА КУЗАНСКОГО

ТРАДИЦИЯ - СВЕТ - ВЕЧНОСТЬ



АНТИ-ТРАДИЦИЯ - ТЬМА - ПАРОДИЯ

Содержание парадигмы по А. Дугину

Схема парадигмы состоит из двух треугольников — чёрного и белого, наложенных друг на друга так, чтобы вершина одного чётко совпадала с горизонтальной линией основания другого треугольника.

Белый треугольник — это парадигма Традиции, свет, чистота, закон, сакральное. В ней Радикальный Субъект располагается в точке посередине горизонтального основания, где на неё клином сходится вершина второго треугольника. Получается классическая пирамидальная структура: свет изливается с вершины и затухает, затемняется до полной черноты к основанию. Это повторяет структуру неоплатонической эманации, проодоса и эпистрофы, и коррелирует с общественной иерархией. Здесь Радикальный Субъект есть вершина и центр.

Но метафизическая червоточина заложена в том факте, что белая вершина треугольника принадлежит той фигуре, которая в своём основании чёрная. То есть *это вершина чёрного треугольника*, чья чернота сокрыта, снята в тотальном свете основания треугольника белого. Так обнаруживается присутствие тьмы в самом сердце света, изначально заложенный изъян.

Соответственно, если мы посмотрим вниз, то увидим, что горизонтальная линия основания чёрного треугольника содержит в себе одну точку, которая есть вершина перевёрнутого белого треугольника. Здесь Дугин ставит существенный вопрос: как, на каком основании, с какими гарантиями точка вершины белого треугольника может достоверно отличить и утвердить свою принадлежность полюсу света, когда она ничем не отличается от соседних горизонтальных точек сплошной черноты? Мы могли бы сказать, что это очевидно: нижняя вершина есть схождение двух граней треугольника. *Но на горизонтальной линии основания нет вертикального измерения.* Про эту точку нельзя сказать, что в ней всё ещё есть мельчайшая капля света, и поэтому она на мельчайшую долю светлее соседних, — нет. Вопрос становится парадоксальным как коан дзен: любая точка на чёрном основании может заявлять, что именно она — Радикаль-

ный Субъект, а подлинная точка всегда может сомневаться в том, что Радикальный Субъект именно она. Так, через образ Кузанского, объясняются динамика и странствие Радикальной Самости от своего светлого центра/вершины в сторону тёмной горизонтали; что совпадает с замещением Традиции Модерном (движение по градиенту от центра к периферии) и процессией чёрных дублей в Постмодерне.

ПАРАДИГМА КУЗАНСКОГО

РС КАК ВЕРШИНА (ЦЕНТР) И ИЗЪЯН



SELBST РС В ЦЕНТРЕ ОТЧУЖДЕНИЯ

Положение Радикального Субъекта в парадигме Кузанского

Дугин настаивает, что задача Радикального Субъекта — отличить себя в самой нижней точке, *когда на это нет вообще никаких оснований*. У Радикального Субъекта в его нижней точке тождества тьме нет никаких аргументов и оснований для своего утверждения, и именно поэтому он должен утвердить своё достоинство и торжество вопреки всему, *совершив самым буквальным образом подлинно невозможное*. Такова его игра и замысел за всеми парадигмами. Это и есть задумка, суть и бук-

вальный экзистенциальный и онтологический, трагический нерв Глубинной Самости, который разворачивается как человеческая история и десакрализация мира.

Будучи православным христианином-старообрядцем, Дугин приводит образ, связанный с явлением Антихриста, который придёт как царь и будет утверждать себя Спасителем и требовать народы поклониться ему. Тогда для верующих наступает эпоха испытания веры, которая так же требует искусства различения величавых и сладких речей и чудес Антихриста от того Христа, что придёт сразить его «как лев льва» позднее.

Мы видим, что такая экспозиция полностью совпадает с южинскими представлениями о «пробуждении в аду». В учении о Радикальном Субъекте есть отчётливая линия метафизики нетождества Джемала и акта ни на чём не основанной веры. С той лишь разницей, что Дугин не поддерживает радикальный гностический дуализм, стараясь выстроить холистическую иерархию и пространство в духе адвайты и неоплатонизма для дионисийских игр Радикального Субъекта. В некотором смысле эта игра и само-испытание или даже само-жертвоприношение Радикального Субъекта тождественны формуле адвайты *tat tvam asi*, где атман должен распознать и утвердить своё тождество Брахману в любых условиях и на любом этапе иерархий. Развезать авидью свой ложной самости, будь то положение Абсолюта или ничто. Собственно, сам Дугин прямо говорит, что ницшеанское определение сверхчеловека как того, кто «преодолеет Бога и ничто», — это ключевая и фундаментальная интенция его глубинной метафизики с самых юных лет.

Опираясь на заявленную интенцию, Дугин приводит яркий образ двух способов зажжения огня духа, очевидно взятый из алхимической литературы и авторски переосмысленный.

Если мы отождествим парадигму Традиции с огнём, справедливым будет утверждение, что буйное и сильное пламя может высушить и спалить даже самые худые и влажные дрова. Так, если мы переместим современного человека в традицион-

ный мир, то всё окружающие бытие заколдует его самого и определит и ему тоже должное (высокое либо низкое) место в мифологическом бытии-в-мире. Это первый вид возжигания пламени, который заключается в полном приобщении к *уже данному* яркому огню. Это возжигание по сопричастности к полноте, которое можно объяснить Божественной инициацией, например, как спонтанное дарование полного прозрения случайному атману со стороны Шивы в индуизме. Или, в минорной поздней версии, как «пробуждение крови» в далёких потомках, если некто из праотцов был представителем аристократии либо жречества; сродни тому, как колебание на одном конце длинного каната можно вызвать резким рывком на противоположном конце.

Иной же способ возжигания внутреннего огня происходит от чувства *тотального нетождества* и подобен искре, которая загорается в центре бесконечной толщи льда. Она не сопричастна никакому огню и свету, она иницируется по чистому произволу и отталкивается от ничто, *от негации по отношению к окружающей среде*. Это более радикальный огонь, и Дугин ставит справедливый вопрос о том, можно ли вообще говорить о тождестве огня священной полноты и огня священного от его нищеты?

Зажжение второго пламени и есть пробуждение коренной самости в нижней точке бытия тьмы, имплозивное пробуждение Радикального Субъекта как вечного тождества себя самому себе. Занятно, что Велеслав Черкасов так же считает, что учение о Радикальном Субъекте вполне соотносится с метафизикой хаоса или зева. Различие заключается в том, что другие авторы и ключевые мифологии чаще полагают хаос как наиболее примордиальную инстанцию начала, а в учении Дугина он приобретает более субъектные черты. Радикальный Субъект замыкает на себе все три осевые линии: онтологию, теологию и антропологию. К этому добавляются пронзительные и насыщенные тексты самого Александра Дугина о метафизике хаоса, его борьбе с лого-

сом и перспективах Другого Начала с опорой на парадоксальную и немыслимую философию хаоса. Эти тексты следует считать параллельной проблематизацией всё той же темы, но в другом контексте и немного иным языком.

Но Радикальный Субъект всё же никого не воскрешает, не спасает, не реставрирует консерватизм в политике, он вообще вне этих игровых условностей. Он не Антихрист, но и не Христос — это фигуры из переходной стадии от Традиции к Модерну, а сам Радикальный Субъект лишь проходит через них, как через декорации, куда-то к самому себе. Радикальный Субъект — уникальная фигура, родившаяся из южинской постметафизики, и Дугин не стремится вписать его в контекст уже известных, стародавних традиций. Для него он желает начертить карту той метафизики, которая пока не существует, но которую гипотетически можно развернуть из аналитики Радикального Субъекта. Речь идёт о проекте «новой метафизики» — итоговом резюме и сумме всей южинской мысли в авторском изводе Дугина, как преодоление старых метафизик и Запада, и Востока.

Поскольку новая метафизика — это лишь набросок карты, к тому же Дугин сознательно поставил этот проект «на паузу» и отодвинул его в сторону, всё, что у нас есть, — это словарь некоторых ключевых понятий, словесный набросок возможной или невозможной структуры.

Во-первых, мышление новой метафизики обнаруживает себя в состоянии *постфилософии*. Старые классические «большие нарративы» мертвы либо релятивизированы постмодернизмом, что приводит к распаду целостного знания и логоцентрической оси, к утрате вселенской истины. Постфилософия — это философия в ситуации своего послеконечного завершения. По Хайдеггеру, западная метафизика в целом исчерпала себя и закончилась, а продолжающееся мышление лишь гальванизирует мёртвое тело и имитирует мысль на основе старых образцов, цитирований и пересборок. Постфилософия деконструирует свою историю и рефлексивирует собственный момент этого само-

го «пост-». Она предлагает и свой словарь: постэротика, постреальность-виртуальность, распадающийся постчеловек, ризоматическое поствремя и т.д. И отталкивается от этого в направлении постановки вопроса о Другом — Другом Начале, новой метафизике, Радикальном Субъекте и т.д.

Второе — явление *чёрных чудес*. В Традиции чудо есть подлинная теофания, свершение невозможного, цвета в узорах непрерывного полотна бытия. Чудо есть отклик Божества или духа на молитву и жертву; вмешательство Божеств в дела людей, дары, наставления, предсказания. Само бытие как таковое — чудо из чудес.

Мир Модерна упраздняет сакральное измерение, сосредоточиваясь на онтологическом этаже земли и придонного ила. В реальности, в её строгом этимологическом значении, чудес нет и не может быть вообще. Они — часть сказок, мифов, суеверий, элементы рассказов и текстов. И это действительно так. Но Постмодерн преодолевает в том числе пафос универсализма Модерна и его истины, открывая возможность для мира, который Рене Генон окрестил «эрой великой пародии». В таком мире, как пишет Дугин, возможны чёрные чудеса: нечто фантастическое, увлекательное, но при этом не сакральное и совершенно бессмысленное при детальном разбирательстве. Ведь Божеств нет, священного нет, есть только игра желаний и «всё, что ты хочешь». Поэтому чуду взяться неоткуда, и оно никуда не ведёт. На роль чёрных чудес подходят достижения науки и техники, которые симулируют и преподносятся маркетингом как «те самые сказочные возможности фантастического мира»: виртуальная реальность как мир грёз и имажинера; говорящие предметы интернета вещей, квантовая телепортация, технические средства передачи мыслей и т.п. Это усугубляется глобальным падением уровня интеллекта и образования, когда рядовой потребитель просто не понимает различия между чудом и достижением техники. Для него рукописная икона святого или тханка тибетского Божества онтологически равна такому же изображению, создан-

ному нейросетью Midjourney по программному запросу. Хотя между двумя этими изображениями пролегает сразу несколько пропастей качественного различия. Чёрные чудеса очаровывают глупых людей, давая им забыться ещё глубже, ещё ярче, ещё свободнее; из них складывается постландшафт или в целом та постреальность, в которой номинально существуют постлюди и ищущий себя Радикальный Субъект.

Третье — это *постсакральная воля* Радикального Субъекта к умалению и вновь-обнаружению себя. Это воля, совершенно не предусмотренная в религиозном контексте, которая исходит из самого Радикального Субъекта и обращена на него самого, это воля к его немедленному и самовольному пробуждению.

Наконец, Дугин утверждает, что пробуждение Радикального Субъекта посреди пустыни нищеты творит *невозможную реальность*.

Дугин пишет: «Ещё одна особенность этой специфической новой метафизики, постметафизики, или метафизики сверхчеловека, заключается в том, что эта реальность невозможна по определению, потому что она не предусмотрена нигде и никем».

Действительно, ни одна традиция не говорит о такой сложной диалектике странствия между парадигмами, особенно в европейском контексте, самосокрытия и пробуждения, которое де-факто должно уничтожить, взорвать горизонталь сплошной тьмы яркой вспышкой чуждого света как то, чего быть не могло, но что стало. Схожий мотив мы уже встречали и у Сергея Жигалкина в рассуждениях о возможности принципиально нового. Невозможная реальность Радикального Субъекта — это сверхромантическое чаяние дзенского жеста всей метафизики, которая не вернётся на круги своя от Железного века снова на колею Золотого, но вообще выйдет из любой парадигмы цикличного, линейного или ризоматического времени в те пространства и структуры, которые будут нам предельно невообразимы.

Отсюда мы можем подойти к выводу, на который вполне прозрачно указывает и сам Александр Дугин, — Радикальный

Субъект определённо имеет отношение к логосу Диониса с его игрой в маски и метаморфозы, с его умиранием, убийством, безумием, спуском в Аид и исцелением.

Радикальный Субъект — это Дионис, который пробудился и излечился, собрал себя вновь воедино. Радикальный Субъект есть наше корневое Я, он есть самость бытия или *das Selbst des Dasein*, как говорит сам Дугин с отсылкой к Хайдеггеру.

В завершение важно привести слова Сергея Жигалкина, что южинский кружок давно закончился, большая часть его ярчайших фигур мертвы. И поскольку это явление было поэтическим, невозможен никакой южинский «-изм» или школа последователей, идеология и сторонники, возрождение и продолжение. Южинский — явление уникальное, контекстуальное и однократное. И это так.

Но.

Южинский зажёт целую плеяду оригинальных визионеров с собственной метафизикой, личным мифом и прозрениями. Нельзя поймать тепло и свет звёзд, но можно *самому* следовать тому пути, который они указывают на небе. Тем более, когда никаких параллелей, полюсов и карт уже более не предусмотрено.





ТЕОЛОГИЯ МЁРТВОГО БОЖЕСТВА

Смерть, саможертвоприношение, убийство либо сокрытие Божества — весьма частый и устойчивый мотив на протяжении всего нашего странствия по традициям, мифологиям, философским школам и авторским концепциям. Справедливым будет сказать, что эта проблема — одна из центральных для традиционализма и, шире, для всей европейской культуры. Не говоря уже о различных вызовах и кризисах, которые возникают для самих верующих в самых разных Божествах.

Наиболее известна страстная формулировка Фридриха Ницше из «Весёлой науки»: «Бог умер! Мы *убили Его* — вы и я! Как найти нам утешение — нам, убийцам из убийц!».

Сокрушения, которые вкладывает философ в уста безумца, контрастируют с другой краской, которой он живописует сверхчеловека как «преодолевшего Бога и ничто».

Существует множество толкований этого приговора Ницше, которые в целом сходятся на констатации триумфа Модерна и его богоотрицания, с одной стороны, особенно в сферах ценностей и морали, о чём писал сам Ницше. Хайдеггер добавляет к этому ещё более широкий контекст забвения бытия и завершения европейской платонико-христианской метафизики, которая исчерпала себя. Бог, христианская церковь и религия — более не абсолютные авторитеты, которые спаивают общество и диктуют свою трансцендентную волю и закон общежития. Теперь это отмирающие, «обскурантные» институты и морально-

ценностные системы, одни из многих. По сути, Фридрих Ницше стал крайне ранним провозвестником Постмодерна и его тотального релятивизма, что признают и сами ключевые постмодернистские мыслители, такие как Жиль Делёз и Мишель Фуко.

Но существует и так называемое «сильное прочтение» фразы Ницше, которое постулирует онтологический, практически буквальный характер тотального умирания, умаления не столько христианского, сколько любого Божества вообще. То есть речь идёт о буквальном понимании современного мира как результата фактической расколдованности и пустыни обезбожения. От критики христианской морали фабула расширяется до глубокой и актуальной метафизической и теологической проблемы. И частью этой проблемы является сам тот факт, что многие верующие — и последователи авраамических религий, и верующие в классических языческих Божеств — не способны её опознать и признать как фактически стоящую перед ними.

Довольно подробное изложение, разбирательство и поиск возможных путей из этой проблемы мы проделали в нашей фундаментальной работе «К Другому Мифу». В рамках же этой главы мы обозначим предварительную экспозицию — как ставить этот вопрос о теологии мёртвого Божества, как можно его понимать?

В предыдущих главах мы уже сталкивались с формулой преодоления катафатической фигуры Божества, описывающей это как акт «принесения своих представлений в жертву» — чтобы прорваться и раскрыть апофатическое измерение всё того же Божества. В том числе вытерпев и преодолев бездну нигилизма, которая раскрывается после утраты центра или вершины. *Это нормативное описание*, но ситуация может и фактически обстоит сложнее и многограннее.

Существует отдельное направление теотанатологии — теологии и исследования смерти Бога в контексте протестантского и католического богословия. Во многом это широкое, зонтичное движение обусловлено попытками дать христианский ответ на

вызовы секуляризации и утраты религиозности на Западе. А также провести теодицею или просто вдохнуть новую веру в людей после всех ужасов Второй мировой войны и Холокоста. При интересной и зачастую нетривиальной постановке вопросов в итоге христианская теология смерти Бога сводится к набору слабых предложений, которые иногда так и называют «теология слабого Бога», «слабое христианство», «безрелигиозное христианство» или просто «мягкая теология». Её фабула сводится к тому, что христианство возможно и должно существовать без Бога и могущественной церкви, без мифа и чудес, но как мирская морально-нравственная система, адаптирующаяся под вызовы общества и времени. По сути, это уже постмодернистская и постхристианская теология, отрицающая вселенское могущество классической метафизики и её Бога, а также все притязания на ведущую духовную, гносеологическую, экзистенциальную и социально-политическую роль церкви в мире. Известные мыслители, которые развивали теологию мёртвого Бога, — Дитрих Бонхёффер¹⁸⁰, Томас Альтицер¹⁸¹ и Джон Капуто. В русскоязычном поле этот дискурс представлен и развивается в статьях и книгах Алексея Гагинского¹⁸² и Светланы Каначевой¹⁸³.

В рамках нашей парадигмы традиционализма и трансгрессивного, амбивалентного сакрального мы исходим из иных позиций в отношении теологии мёртвого Божества. Результат или конечная точка такой теологии неясны, здесь мы входим в открытое пространство, состоящее скорее из вопросов. Тем не менее на контрасте с теологией мёртвого Бога Бонхёффера–Альтицера, мы однозначно занимаем сторону полноценной, хо-

¹⁸⁰ Дитрих Бонхёффер (1906–1945) — немецкий лютеранский теолог, член христианского сопротивления нацизму, развивал идею «нерелигиозного христианства».

¹⁸¹ Томас Альтицер (1927–2018) — американский теолог и религиовед, считал себя «христианским атеистом».

¹⁸² Алексей Гагинский (р. 1982) — российский философ, последователь теоэстетики — понимания красоты через богословие.

¹⁸³ Светлана Каначева (р. 1971) — российский философ религии, автор книги «Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века».

листской, тотальной и могущественной метафизики и её Божеств и Божественного основания мира.

Сама по себе философия традиционализма, которую мы ранее выбрали как релевантное основание для возведения здания нашей мысли, — это уже, в числе прочих своих корней и прекурсов, реакция на расколдовывание мира и умаление, сокрытие, бегство или смерть Божеств. Без масштабного кризиса священного никакого традиционализма быть не может, но справедливо и то, что без традиционализма этот кризис невозможно осмыслить корректно, с последовательной деконструкцией модерных и постмодерных инфильтраций в тело теологии. Отсюда и хрестоматийный, изначально романтический образ процессии священников и просто людей среди храмовых руин, заново актуализированный в одноимённой работе Юлиуса Эвола.

Здесь есть схожая интенция: если Божество в центре умерло, то сам центр остаётся пустым. Сначала его занимает человек, но в итоге в Постмодерне умирает и он, и вообще вся идея «центра» или «вершины» устраняется. Все и каждый сам себе центр, и никто и ничто не может быть центром другому (да и самому себе только в игровой, флюидной форме). Соответственно, традиционализм не претендует на место в центре, но справедливо указывает на то, что центр как таковой должен быть утверждён, и он должен быть занят сакральным и Божественным. В нашей аномальной метафизической ситуации это акцентирует как раз две интенции: Божество фактично мертво, и должен быть раскрыт, обнаружен и утверждён другой миф. Нетрудно увидеть, что эта постановка вопроса также совпадает с метафорой зашедшего за горизонт солнца и ожидания его нового рождения из сердца полуночи, его отсутствия.

Далее мы совершим экскурс по ряду мифологий, где мы встречаем образы и фигуры умирающих либо убитых Божеств, чтобы изучить их контекст и метафизическое значение в частном традиционном случае и с перспективой генерального метафизического обобщения.

В германо-скандинавской мифологии ключевое Божество — ас Один, германский Вотан, который приносит себя в жертву на Мировом Древе Иггдрасиле. Это акт жертвы как вручения себя, совершаемый Всеотцом в одиночестве, от себя к самому себе. В результате чего бытие одаривает его речами-рунами.

Фундаментальный миф о саможертвоприношении Одина — это практически история о божественном самоубийстве, которое завершает всю цепочку германской космогонии, которая начинается также с убийства первосущества — титана Имира. И в целом в германской культуре война и убийства часто становятся залогом мира, порядка и закона.

Миф также утверждает, что Один мог путешествовать своим духом в далёкие края, пока его тело оставалось неподвижным и было подобно мёртвому. Это классическое описание транса и духовного странствия, которое чаще встречается в контексте исследований и описаний сибирского шаманизма. Считается, что окончательное разделение души (или нескольких душ) и тела — это и есть определение смерти в архаике, а временное странствие души вне тела доступно как раз знахарям, шаманам, провидцам и отдельным Божествам. Это «малая смерть», нередко связанная с сакрально-ритуальной интоксикацией.

Третий сюжет, связанный со смертью Одина, уже более конкретный — это гибель верховного аса и предводителя воинов в Рагнарёк, когда его проглотит Фенрир. У этого сюжета есть минорный коррелят, широко известный в архаических культурах, — проглатывание солнца волком, иным зверем или чудовищем.

Специфика единичного цикла мифов — это поиск Одином мудрости и знания о грядущих судьбах, узор которых сплетается в Рагнарёк. Судьба — смерть, в том числе смерть самих Божеств. И Один не делает ничего, чтобы её отменить или избежать, наоборот, он демонстрирует *amor fati*. Это мифос неба,

которое затягивается грозowymi тучами и проваливается за горизонт ночи.

Один погибает в пасти чудища Фенрира, бастардного отпрыска йотуна Локи и великанши Ангрбоды. То есть метафизически Божественное начало проглатывается титаническим, раскованным хюбрисом. В этом сама природа йотунов/титанов — нищета, сокрытие, голодное жадное хавание, богоборческий хюбрис, ревность и глупость. Смерть Одина в пасти Фенрира — мотив проглатывания и сокрытия света в тёмных, хтонических недрах — буквально означает вхождение мира и истории западного человечества в эпоху Модерна и Постмодерна.

Сразу после гибели Всеотца появляется ас-мститель по имени Видар (Убийца), который сражает безумное чудище. По одной из версий, Видар — иное воплощение и хейти самого Одина. Метафизически это может указывать на неизбежный триумф Божественного и на то, что умирает или становится жертвой титанизма только катафатическая форма Божества, его маска.

Также в германо-скандинавской традиции мы можем вспомнить миф о смерти сына Одина Бальдра. Юный и прекрасный ас видит горестные предзнаменования во снах, и чтобы избежать злой участи, его мать Фригт берёт клятвы со всех вещей в мире, что они не причинят вреда Бальдру. Но она обходит стороной маленький безобидный росток омелы. И именно из него коварный йотун Локи выращивает и делает метательный дротик, который вкладывает в направленную им же руку слепого брата Бальдра Хёда.

Сын Всеотца Бальдр тут же падает сражённым. И Божества оказываются не в силах вызволить его из Хельхейма, чему успешно препятствует тот же Локи. По сути, Бальдр в чём-то разделяет судьбу отца — его убивает и отправляет в хтоническое заточение его же названный дядя, а Одина сжирает его сын. Бальдру предначертано вернуться в срединный мир живых только после Рагнарёка — как царственному наследнику нового

мира и мифа, о котором в эддических прорицаниях ничего подробно не сказано. Кроме лаконичных реплик о том, что и там будут игры, блеск золота и хлебов, и мир, и войны.

В мифологии шиваизма встречаются два сюжета, где фигурирует мёртвое или убиваемое Божество.

Первый лёг в основу знаменитой иконографии и мурти — это гневная ипостась Кали, попирающей одной стопой лежащего на земле Шиву. Этот момент является кульминацией шактистского мифа о том, как асуры Шумбха и Нишумбха насылают полчища асуров на миры людей и дэвов, вынуждая последних бежать и прятаться. Тогда они взывают к Великой Матери за защитой, и она посылает свою особо гневную форму Кали для уничтожения демонов и их главарей. Особенностью асуров было то, что из капли их крови упавшей на землю, тут же восставали армии новых демонов, и поэтому Кали отсекала им головы и выпивала всю их кровь, чтобы не проронить ни капли. И это опьянение кровью ввергает Кали в полное безумие, в котором она теряет контроль и начинает уничтожать всё и всех вокруг, угрожая самому существованию мира. И тогда, чтобы умирить её гнев, Шива ложится среди трупов, притворившись мёртвым. Кали наступает на него ногой и, осознавая, что в своём безумии она убила даже своего божественного супруга, умиряется и приходит в себя, чтобы снова обрести гармонию и воссоединиться с Шивой.

С метафизической точки зрения этот сюжет говорит нам о том, что раскованная, безумная и буйная, ненасытная и уничтожающая всё материя-смерть может быть возвращена в границы, в пределы закона — *путём озарения ужаса* от собственноручного богоубийства. Без мировой оси и истока всего — Шивы — его Шакти просто безумна и ещё хуже, чем полчища убитых ею демонов. Но, в отличие от просто демонических сущностей, которые бы только порадовались смерти Махадэва и подчинились бы своей дерзости и несовершенству весь мир, Шакти, наоборот, приходит в себя, её гнев и безумие отступают перед мыс-

лью о свершении великого греха богоубийства. Важно подчеркнуть, что Шива в этой истории всё же просто притворяется мёртвым, хотя в глазах Кали он обнаруживается под ногами как действительно убитый. Будучи его *супругой*, она не может этого вынести и реставрирует должное, дхарму.

Вторая история — это отсечение головы Брахмы Бхайравой, который наказал творящего мир дэва за его нечистые помыслы, вожделение и дерзость. Здесь мы видим парадоксальную ситуацию святого преступления, когда одно Божество совершает великий грех убийства другого Божества. Но делает это, чтобы очистить второго от его собственного несовершенства. Брахма как творец Вселенной предстаёт как обезглавленное Божество, и снял его голову сам Шива как Абсолют, восстанавливающий гармонию радикальными методами. По сути, убийства и смерти дэвов в индуизме скорее подчёркивают их бессмертие, следуя правилу святого исключения и разового нарушения, которые только укрепляют и подтверждают их природе.

Божество не может считаться бессмертным, пока оно не убито или не умерло. Но для самого Абсолюта фактически ничего не происходит, потому что эти события разворачиваются внутри мифологических нарративов, т.е. внутри катафатической внутримирной манифестации. На уровне апофатики Брахма Ниргуна и Шива Ниргуна едины в своем ничто-бытии. Их смерти, убийства, страсти, грехи и освобождения — бесконечный поток имажинера божественного сознания.

Исходя из этого, можно обозначить один из промежуточных выводов: метафизика и теология мёртвого Божества имеют некоторые ограничения, они актуальны только внутри сферы бытия мира, внутри проявленного и гармонично сложенного космоса. Либо, если мы спустимся на уровень человека и его духовной практики, аскезы, то тематика мёртвого Божества или сакрального преступления, жертвования оным имеет своё значение и последствия пока цель пробуждения или освобождения

(дживанмукти) ещё не достигнута. Когда же она достигнута и импложия *tat tvam asi* реализована, тогда имеют значение только желания и игра Шивы в этот мир.

Практикующие *imitatio Dei* отшельники-аскеты агхори покрывают своё тело пеплом, становясь белёсо-синими, как сам Шива, укрытый пеплом кремационных костров. Они пьют напитки и интоксиканты из черепа, символизирующего голову самого Брахмы. Метафорическое связывание образов человека и Божества через кости, пепел и умирание институализированы в *вамачаре*.

Мирча Элиаде в своей «Истории веры и религиозных идей» связывает с образами гневного Шивы и Кали древний хеттский миф о Божестве Телепинусе. Этот демиург и покровитель плодородия гневается на людей и уходит от них, скрывается в подземелье, что приводит к остановке всей жизни, прекращению роста всходов, совокупления животных и т.д. (схожий катаклизм был вызван горем Деметры Элевсинской).

Наконец, индийский поэт Калидаса¹⁸⁴ в эпосе «Кумарасамбхава», повествующем о женитьбе Шивы и Парвати и рождении их сына — покровителя войны Кумары, приводит такой зачин гимна к Брахме:

«Отец отцов и Бог богов ты,
О создатель, высший и внемяющий обету!
Ты есть жертва, и ты есть жрец,
Ты — тот, кто вкушает, и ты сам — святой пир;
Ты само знание, которому ты же и учишь,
Ты великий мыслитель и высшая мысль!»

В этом небольшом воззвании раскрывается монизм Брахмы — он есть всё и проявлен во всём: он жертва, жертвенный огонь, тот, кто совершает жертву, и тот, кто созерцает всё это со

¹⁸⁴ Калидаса (предположительно IV–V века) — легендарный индийский поэт и драматург.

стороны. Он ритуальная пища, и он же себя вкушает; он же мыслитель и мыслит только сам себя во всех аспектах. В данном случае нас интересует прямое указание на тождество жертвы и жреца. Мотив ритуальной смерти Брахмы также метафизически насыщен, как и шиваистская мифология.

В рамках греческой традиции мы уже говорили о трагической судьбе Диониса — ещё ребенком его загнали и растерзали титаны, и только Афина спасла его бессмертное сердце. Дионис спускался в царство мёртвых Аид и возвращался оттуда, тем самым он — умирающее и воскресающее Божество. Романтизм и некоторые школы религиоведения связывают это с культами и движением солнца на небосводе.

Гераклит Тёмный учил о тождестве Диониса и Аида, незримого и сокрытого. Тогда *смерть* и *отсутствие* — это ещё одна форма парадоксальных, невозможных теофаний и метаморфоз юного Вакха. При этом здесь также повторяется общий мотив: спуск в хтонические полости и альковы, в сокрытие ниже уровня видимого света. Платон в знаменитом мифе о пещере именно под землёй помещал царство неведения — спектакль из теней, которые справедливо можно считать одним из первых описаний симулякров и виртуальности. Тем не менее если Дионис и Аид — это одно и то же, то значит, спускаясь в хтонические пространства пляшущих теней, Дионис *погружается сам в себя*.

В иудейской каббале школы Ицхака Лурии¹⁸⁵, испытавшей влияние, мистицизма, гностицизма и неоплатонизма, существует учение *צמצום*, *цимцум* — о самосжати, умалении Бога. Он — Эйн Соф, единый и абсолютный, — решил сжать, стянуть в центр самого себя, чтобы освободить *пустое пространство без Бога (техиру)* для задуманного им творения мира (Древа Сефирот), которое будет отлично от него. Можно сразу разглядеть гностический мотив: если Бог сжимает себя, освобождая про-

¹⁸⁵ Ицхак Лурия (1534–1572) — еврейский раввин, мистик и теолог, основатель лурианской каббалы.

странство, то тем самым он утверждает наличие центра и пустой периферии, которой предназначена роль вместилища мира. То есть мир изначально творится где-то вдали от центра, во тьме окраины и закономерно должен унаследовать негативные, низкие и маргинальные (в значении принадлежности к краю) черты. Но в лурианской каббале сама попытка творения оборачивается вселенской катастрофой, которая отражается в мире как бедственная судьба еврейского народа и которую мистики чаяли исправить, собрав рассеянные в беспорядке лучи света (*тиккун*).

Другая концепция присутствует в христианском богословии — это *κένωσις*, *кенозис*, умаление или опустошение, от древнегреческого слова *κενός*, *пустота*. Кенозис имеет конкретное значение — это Божественное умаление в Иисусе Христе, который принимает на себя ограничения плоти и воли, покаясь своей судьбе, которая неумолимо ведёт его к мученическим страстям и смерти на кресте. Тем самым воплощённый в Христе Бог утрачивает всемогущество, всеведение, абсолютную благодать и мирскую власть, становясь «рабом многих». Подражание кенозису Бога отражается в монашеских аскетических и подвижнических практиках, в «бытии в мире, но не от мира сего».

Очевидны мистические, неоплатонические корни таких воззрений. В них проявляется стремление преодолеть онтологическую бездну между Богом-Творцом и его творением, между Богом-Отцом и простым человеком. Тем более, что такого рода идеи дают благодатную почву либо вовсе складываются в ядро последующих мистических учений внутри авраамизма. А мистические учения внутри авраамических религий — это влияние языческой мудрости, *пограничная зона* и витиеватые пути от ортодоксии монотеизма к языческому манифестационизму, трансгрессивным практикам и недуальному монизму.

В предыдущих разделах мы неоднократно иллюстрировали, как бесповоротно и фундаментально изменяются определения и содержание базовых категорий философии, традиции, мышления и бытия-в-мире: время, пространство, человек, Божествен-

ное и Божества, качества мира, экзистенциальные настроенности и др. Такие же смещения и глубинные, масштабные изменения затрагивают и понимание того, что есть смерть. Внутри разных парадигм и даже в разных культурах смерть понимается по-разному. Вопрос о том, какое из всех пониманий наиболее истинное, не ставится; могущество феномена смерти раскрывается во всей её полисемантической совокупности.

Русское слово «смерть» прослеживается до реконструируемого протоиндоевропейского корня **mer-* со значением «умирать, исчезать». От него же происходит древнегреческое *μῆρτος*, *морто́с*, *смертный*. Также существует протоиндоевропейский корень **mer*, от которого в древних европейских языках происходят слова со значением *моря*, большой воды, озера (немецкое *Meer*, море, и его аналоги по всей германской ветви языков).

Фабулой традиционного подхода является утверждение, что смерти как таковой не было. *В мире Традиции смерти нет*. То, что мы называем смертью, было состоянием перехода, изменения места обитания с одного мира на другой, отправления в странствие, ухода либо метафизического испытания, которое вело *бессмертную душу* к новому перерождению в мире живых, к возвращению из Хельхейма, Наракки, Нави, от веретена Ананке, к своему роду и миру. Сам язык своим обилием парфраз, тропов, эвфемизмов, устойчивых выражений в фольклоре и обыденной речи сохраняет следы такого отношения к умершим как к ушедшим, отправившимся в свой должный путь дальше по реке бытия. При этом душа (или несколько душ — в зависимости от традиционных представлений разных народов) могла навещать своих потомков и близких, её мог призвать шаман, маг или сами родственники в даты поминок, наконец, её можно было просто встретить посреди двора, улицы или самому странствуя в мирах, как Одиссей встречает тень Геракла в Аиде. Либо как души умерших навещают живых во снах, требуя передать им нужные вещи в загробный мир, разломав и оставив их на могиле. Одним словом, *загробная жизнь мёртвых так же*

насыщенна, как и у живых; и они умели сообщаться друг с другом.

Смерть также была ключевым условием инициации — возрастного или мистериального изменения статуса человека, который только после прохождения испытания (буквально смертельно рискованного, травматического либо мифо-символического) становился полноценным взрослым и своим в общине.

Поэтому относительно смертности в Традиции корректнее говорить скорее о *переходности* или *изменчивости* режима бытия в одном или нескольких из множества миров. Безусловно, отправление души в путь — горькое расставание, перемена способов и времени общения с родной душой. Также и миры: есть лучшие, субтильные, светлые и более близкие к Божествам; есть мрачные и унылые. И есть в целом такие же, как и мир живых, только с перевёрнутым мироустройством и правилами (что у живых целое, то у мёртвых сломанное и т.д.).

Слово «смерть» означало абсолютно другое, очень сложное явление, в отличие от нашего понимания. Существенный сдвиг регистра в понимании смерти совершается в креационизме, в рамках авраамических религий. В них смерть уже приобретает знакомые нам черты — однократная жизнь, безвозвратный уход души из мира в ад или рай. Душа не извечна, но тварна и имеет вполне ограниченную траекторию, без перерождения и возвращения к живым. В креационизме все люди именно смертны, и смерть их необратима, хотя посмертная судьба, мытарства, очищение, покаяние и прощение ещё известны и возможны. Это практически уже та самая смерть, известная нам в Модерне, и она правит в мире — только Христос одолел её и воскрес, и именно это является великим чудом, недоступным более никому. В отличие от мира Традиции, где смерть, воскрешение, перерождение, переселение души, спуски и возвращения из загробных миров — часть полотна судеб, подвиги героев или даже анекдотические случаи с зазевавшимися странниками или пас-

тухами. То, что было общим местом, сначала становится исключением на всеобщем фоне рока, а после — и вовсе невозможным.

Модерн только очищает и закрепляет представление о смерти как о тотальном, необратимом отъятии присутствия от мира на основе полной остановки биологических и физиологических процессов в организме. Из области смерти не возвращался никто; никто её не избежит, и технологии пока не способны обеспечить сверхпродолжительность или вечную жизнь.

Человек Традиции мог бы рассмеяться на утверждение «с того берега смерти никто не возвращался», потому что он сам пришёл оттуда как душа, переродившаяся в роду. Но актуальной метафорой смерти в Модерне становится безмолвный, холодный, инертный камень надгробия и — позднее и ещё лучше — навсегда потухший чёрный экран небытия.

На уровне метафизики такие трансформации смерти соответствуют воцарению Кали-юги или Железного века и несовершенной природе падшего человечества, разорванного между духом и материей, божественным и титаническим, поглощённым тамасом и авидьей. Но если с традиционной смертью, которая относительна, в первом приближении всё понятно, то вот *смерть настоящая* и бесповоротная ставит перед нами настоящий *метафизический вызов* — рок [не]возможного небытия. Который заостряет все ощущения и решения на этом берегу жизни, ставя под вопрос «а если нет?» перспективы загробного существования. Отчасти поэтому тематика смерти и бытия навстречу ей и перед её ликом становится одной из центральных и проблематичных в современную эпоху. Вместо богатого разнообразия традиционных истин о посмертии современность не предлагает ничего по ту сторону занавеса. Таковая принципиальная титаническая *скудность* Модерна по сравнению с миром Традиции.

Но парадигма Постмодерна релятивизирует и иронически переигрывает и модерновый пафос смерти как экзистенциаль-

ной проблемы человеческого существа. По утверждению Стюарта Джеффриса¹⁸⁶, неолиберальный капиталистический порядок Постмодерна способен абсорбировать и поставить себе на службу любой антисистемный бунт и протест. И смерть здесь не является исключением.

Человеческая смерть становится формой развлекательного контента: snuff-фильмы, документальные хроники катастроф, аварий, боевых действий, тема для ток-шоу или фильма ужасов. Близость к смерти обеспечивает эмоциональный драйв и адреналин в экстремальных видах спорта и досуга. Смерть становится контентом и коммерциализируется, теряя какое-либо целеполагание в посмертии или по сию сторону. Если кто-то смешно умер, ему можно даже дать премию имени Дарвина.

Одни похоронные сервисы предлагают пред- или посмертную оцифровку речи и текстов клиента, чтобы на их основе создать цифровой аватар и чат-бот для общения с родственниками, другие — встроенные в гробы веб-камеры и телефоны, чтобы вы могли наблюдать за своим дедушкой и даже позвонить ему. Субкультуры сетевых номадов изучают «загробный интернет» — страницы умерших людей в социальных сетях — и создают на их основе свой виртуальный постфольклор.

А евангелисты научно-технического акселерационизма убеждают население, что скоро трансгуманизм сможет преодолеть биологические ограничения человека и отменить смерть через технологию криокамер, биохакинга, цифровых имплантов или через миграцию сознания в глобальную Сеть. Тем самым Постмодерн решает одну из неочевидных задач — отмену и упразднение человека как такового. Потому что собственная смертность и телесность — последние рубежи того, что можно считать человеческой природой как таковой.

Отмена тотальной смерти Модерна происходит не ради реставрации Традиции, но ради процессии симулякров и чёрных

¹⁸⁶ Стюарт Джеффрис (р. 1962) — британский журналист и публицист, автор книги «Всё, всегда, везде. Как мы стали постмодернистами».

чудес. «Древние предки могли общаться с душами умерших? Можешь и ты — в новом приложении для смартфона!» — гласит фабула Постмодерна.

Человек есть существо, которое знает, что оно умрёт; смерть есть неизбежный горизонт. И издревле мы знаем, что смертность — основная характеристика человека, в отличие от бессмертных Божеств и духов.

В мире Традиции человек знает, что он умрёт в бою, от болезни или старости, или принесёт себя в жертву, а потом его душа продолжит свои странствия; а в самом пределе он вообще есть Божество, играющее этот мир.

Модерн обоюдоостро отсекает традиционные перспективы и холизм, замыкая бытие только на срезе материально-реального, и, с другой стороны, заостряет экзистенциальную проблему бытия перед исчезновением из мира.

Мартин Хайдеггер писал, что смерть есть финал индивидуации *Dasein*, т.е. то, как именно наше вот-бытие встречает и входит в смерть, имеет решающее значение для всего опыта жизни; это резюме. Оно вполне коррелирует с традиционным представлением о должной и недолжной смерти: достойная смерть искупает любую жизнь, и наоборот, неудачная смерть смазывает и бросает тень на любые заслуги при жизни. Ученик Хайдеггера философ Ойген Финк¹⁸⁷ продолжает эту линию, справедливо утверждая, что смерть как таковая вообще не может быть предметом человеческого опыта. Человек не способен пережить смерть, чтобы отрефлексировать её как *опыт*. Но более того, человек в целом не способен передать, пересказать или выразить всю полноту опыта умирания, который тоже *ещё не есть* сама смерть. Так проявляется *апофатичность смерти* как феномена нашего бытия-в-мире и бытия-к-смерти. Это приводит к тому, что для любого человека смерть *всегда его и только его*, и он всегда сталкивается с ней *в одиночестве*, даже если он

¹⁸⁷ Ойген Финк (1905–1975) — немецкий философ-феноменолог, автор книги «Основные феномены человеческого бытия».

умирает «на миру» или в кругу родных. Умирание и смерть — ещё один редчайший и совершенный момент, когда человек может быть индивидуален и равен сам себе. В том числе в своей встрече с Божеством.

Исходя из этого, как мы можем понимать смерть Божества — оно умирает, как умирают в Традиции, Модерне или Постмодерне?

Здесь необходимо сделать ремарку, чтобы заострить постановку проблемы: мы считаем адвайта-монизм высшим пиком и красивейшим цветком языческой мысли и осознания истинной природы вещей. Согласно монизму, мир есть буквальное развёртывание Божества, а значит, его смерть есть смерть самого мира.

При этом под словом «мир» понимается и буквальное наличие космоса, сущего, и его гармоническое устройство (*слаженность*) Божествами, вселенский закон и закон людей. Славянское слово «мір» — община, поселение, микрокосм людей; и вся неотъемлемая семантика слов «правь», «правило», «правильный» и «право».

Трудность начинается сразу же с того, что мир как раскрытие, развёртывание Божества есть его раскрытие-в-сокрытии: Божественное прячется в мире и других Божествах, чтобы быть обнаруженным. Таким образом, мотив *игрового* сокрытия или рожения уже присущ природе Божества и мира.

Но как мы будем понимать смерть Божества? Будем ли мы видеть его как некоторое шаманское путешествие его самости при материальном остывании и окочении его оставленного здесь тела? Или Божество притворяется мёртвым, чтобы вразумить нас и только нас, безумных от чрезмерности и беззакония?

Или Божество умерло так, как умирают в Модерне, — безвозвратно, навсегда и без смысла? Или как в Постмодерне: Божество умерло, чтобы дисперсно возникнуть на наших экранах, в мессенджерах, на красных ковровых дорожках и в супермар-

кетах, и теперь его можно почитать на онлайн-алтаре, купив за донат gif-свечку?

И всё же смерть Божества есть смерть мира. Как его кончина отражается на самом мире, который есть его проявление? Здесь существуют несколько направлений для развития теологической мысли.

Во-первых, смерть Божества есть умаление и устранение его проявления ради раскрытия его глубинной апофатической самости как ничто.

Появление сущего, манифестация мира во всём его безграничном богатстве умов и традиций населяющих его народов есть акт раскрытия Божества в бесконечном потоке его катафатических аспектов. Тот самый Брахма Сагуна — Божество имён, форм, явлений, образов и вещей. Здесь можно столкнуться с наложением двух актов жертвы. Первый — жертвование собственным покоящимся «бытием-в-себе» ради скрывающе-раскрывающего проявления себя в мир. И обратный жест саможертвоприношения себя — устранение катафатической манифестации ради раскрытия глубинной самости как *Abgrund*. И под словом «себя» понимается всё сущее в целом, весь космос, миры и люди. Но это совершает одно и то же Божество, это его игра с самим собой: в жизнь и в смерть. Одна часть приносится в жертву другой.

Из этого можно сделать некоторые выводы. Для людей, которые всё ещё пребывают на срединных этажах понимания, в процессе удаления Божества из мира становится актуальной проблема реставрации и возрождения уже бывшего — прошлого, которое существовало, пока Божество шествовало через него и пока не оставило его позади. В этом стремлении отсутствует понимание раскрывающегося внутримирного нигилизма, и эта стихия в итоге подчиняет и романтически-благородное стремление к возрождению того мира, где Божественное присутствовало явно.

Нам кажется верной мысль, высказанная Юлиусом Эволой: «Если Европе было суждено первой войти в эпоху тьмы, то она же первой должна выйти по ту сторону». Эту мысль стоит понимать как *глубинное теологическое высказывание*, а не политическое. А это значит, что «судьба мира есть наша судьба» — это императив. Можно развернуть эту мысль под другим углом: смерть мира есть судьба каждого конкретного человека без исключения. И, следуя такой логике, человек должен принять судьбу мира как инициатический акт Божества, направленный на его (*а значит, и нашу*) корневую самость. Это судьба единого субъекта.

Здесь мы уже заходим в пространство второго подхода. Божество умирает, фактически удаляется, скрывается от мира, но сам мир всё ещё наличествует. Из мифов мы знаем о метафизике ожидания, когда накануне финальной битвы или самого конца света Божество почему-то скрывается, задерживается. Здесь мы расширяем понимание катафатического проявления Божественного в чистом духе дзена: наличие, предикат «есть» Божества наиболее ярко проявляется в его режиме «не-есть». *Отсутствие Божества есть самое яркое свидетельство его присутствия*. И на это присутствие нам указывает наша тоска, понимание того, что центральный элемент *отсутствует*; а не буквальное изобилие теофаний, мифологических существ и прочих атрибутов мифологического мира. Можно сказать, что в пространстве этого дискурса мы снова оказываемся на границе между нечем и ничто, сущим и открытым просветом, опрашивая на этой границе связку бытия-и-небытия Божеств.

Божественное раскрывается как последовательное снятие масок. Мир есть набрасывание бесконечного количества масок на Божество, включая нас самих. И эсхатологическая точка разрушения мира и смерти — *всего лишь снятие маски с Божества*.

Смерти и богооставленности боится только маска, потому что она смертна. И мы также помним, что истинный облик Бо-

жества человек вынести не способен. И Божество снимает маски своих катафатических проявлений, чтобы предстать пред нами без каких-либо прикрас и прятков — как его буквальное, фактическое отсутствие. Божество перестаёт играть в прятки и обнажается ужасом, который необходимо вынести и интерпретировать должным образом. Это и есть смерть мира как распад и утрата любых, всех великих нарративов, точки центра, сердца, вселенского закона, «абсолютной отсылки» и т.д. То есть нигилизм релятивизма и гигантизм мелочного, разрушение порядка, утрата традиций и метафизик, мир руин и хаотического беспорядка, в котором имманентно присутствует раскрытый перед нами лик Божества как ничто-из-мира. Человек как зеркало или зеркальная маска Божества — более *ничего не отражает*, и мы как зеркало должны вынести это отражение пустоты.

Можно заключить, что такая проблемная экспозиция резонирует с максимой Ницше о сверхчеловеке и трудном знании нигилизма: он есть тот, кто преодолел смерть Бога и ничто. Можно сказать и иначе: человек должен сходить в странствие туда, куда Божество не может, — *в мир без него*.

Такие интенции ставят дополнительные вопросы, например: как функционирует глагол «*есть*» в таком пограничном пространстве? В индоевропейской метафизике устойчиво сохраняется представление о том, что видимость или зримость чего-либо — это базовая метафора наличия и подтверждения истинности. В индуизме существует миф о том, что Брахма либо Шива творит мир, открывая глаза: он воображает мир и своим утверждающим взором визирует его истинность и наличие. Истина есть Божество, которое созерцает само себя, и поэтому мир *есть*. Когда Шива закрывает глаза, мир буквально исчезает, растворяется, умирает. Субъект ни в чём не отражается, ничего нет, глагол «*есть*» ни к чему не применяется, потому что ничего вообще нет. Это Махапраляя, абсолютное растворение, эсхатология. Отсюда вопрос: каким образом Шива «*есть*» в этот «момент», когда нет вообще ничего — ни времени, ни пространства,

ни присутствия, ни отсутствия; когда вообще все категории просто теряют какое-либо основание?

Существует фраза: *Божеству безразлично, есть оно или нет*. Когда мы говорим о небытии Божества, мы всё же тайно подразумеваем, что Божество может существовать, что *оно есть* каким-то настолько загадочным для нас образом, который для человека просто немыслим. Единственное, что мы подспудно допускаем, что оно хоть как-то загадочно, *но есть*. То есть мы неявно допускаем различие модусов этого глагола «есть»: *есть так, как мы можем* увидеть вещи или интеллигибельно вообразить в уме нечто идеалистическое, фантастическое. И *есть так, как мы не можем* даже приблизительно помыслить, но всё же — *есть*.

Это одна из сложнейших метафизических задач, которая действительно чётко очерчивает границы нашего ума и формальной логики. Отчасти здесь мистиков, теологов и философов выручают опьянения, экстаз, сложная дейктическая поэтика и апории дзена. Истинное чудо, что об этом *возможно* мыслить и говорить: об этом безапелляционном не-есть без каких-либо лазеек и «немыслимых есть». Это наш внутримирный предел. Но пока мы, мир, природа и вещи — есть, то очевидно, что онтокенозис Божества ещё далек от своего финального растворения и возвращения к Nichts-Selbst.

Следуя сюжету и логике того, что Божество скрывается от самого себя в то мире, который оно разворачивает из себя, — вплоть до полной богооставленности, — можно говорить о ситуации *заброшенности* присутствия в мир. Если Божество желает испытать себя через свою внутримирную смерть, то что может быть гарантом или основанием того, что оно в итоге сможет себя вновь-обнаружить и утвердить свою самость? Когда оно дойдёт до самых нижних, инертных, тупых и непроглядных этажей гипохтонического Аида? Мифы, где есть схожие сюжеты о героях, странствующих в лабиринтах, через густой тёмный лес или спускающихся в подземелья, повествуют о

помощи с возвращением — о путеводной нити или цепи, следуя которой герой может избежать блуждания (*allucinare*) на обратном пути и вернуться к свету. Будучи метафорой, такая нить или цепочка указывает на латинское слово *tradere* — передача, связь. От этого слова происходит традиция, символом которой и является цепь, нить, связка или узел. Также *tradere* означает *переданное сказание*, пере-сказ. А это уже мифос, сказ, устно переданная история. Традиция есть то, что позволяло поколениям мистиков в течение тысяч лет приближаться к Божествам и раскрывать свою природу. И традиция, мифос, сказ и передача называют на одно — на *язык и речь*.

Здесь следует различать язык и речь от нарративов — того, что именно рассказывается, тех самых историй и мифов, которые выступают путеводной нитью или даже звездой. Такие традиции-как-мифосы были фактически прерваны в истории. Но что осталось? Остались язык и речь, но теперь они сказывают совсем другие истории. Даже распад и деградация языка — явление чрезвычайно долгое, неспешное. Поэтому стоит различать традицию-как-сказ и Традицию-как-язык.

Именно язык есть заброшенный наперёд в мир дар Божества — не только людям, но и самому себе. Вспомним индуистскую метафизику речи — учение о сахрадая, сосердечном слушателе — о тех немногих поэтах, мистиках-грамматистах, которые способны расслышать тонкое приглашение Брахмана к беседе, примешанное к любым, даже самым профанным речам. Это искусство распознавания речей, привкуса (*rasa*) Божества во всём сущем, даже если оно сокрыто за плотными покрывалами авидьи и тамаса, невежества и глупости. И вступить в интимный диалог с Божеством, который качественно отличается от ритуально-жертвенного общения и почитания, может только само Божество. То есть распознавание глубинной речи среди всего гвалта сущего ведёт к пробуждению.

В свете нашей проблемы можно зафиксировать: если Божество действительно фактично умерло, умалилось до полного

своего отсутствия в мире, то у нас осталось одно — язык и речь. Язык заброшен в мир, чтобы Божество могло распознать себя и вернуться к себе, и живым воплощением языка является человек. Язык, речь, говорение превалируют над зрением, потому что именно речь первична, она творит мир. Зрение лишь постфактум накладывает утверждение об истинности проявления как того, что стало зримым. Об этом — «Шатапатха-брахмана», учащая о Шабда Брахмане — Абсолюте, творящем мир словом, набирающим силу из онтологического *трепета ничто-нечто*, спанды. Соответственно, смерть Божества есть умолкание, обрыв сказа и речи. При этом существует различие: умолкание сказа может быть буквальным — как воцарение тишины. И равным по уровню, но иным по форме: когда сущностный, онто-теологический сказ умолкает и тонет в гвалте, сплетнях, базарных толках, нелепостях и глассолалиях толпы. В таком случае указующим знаком на Божественное будет не возвышение своей речи в стремлении перекричать «последних людей» на базарной площади мира сего, но сознательное молчание — как жест, указывающий на пустое место отсутствующего центра. Знак, который поймут только те, кто должен его понять. Остальное и будет бездной планетарного нигилизма.

Так или иначе, непрояснённой энигмой остаётся то, во что посвящает себя Божество при своем инициатическом саможертвоприношении, умолкании, закрывании глаз, кенозисе, смерти. Куда отправляется странствовать «душа» Божества, когда наличный мир остаётся предоставленным самому себе, как оставленное на полотах тело шамана? Утвердительно можно сказать, что пробуждение и возвращение Божества есть начало нового цикла, перерождение мира.

Наконец, можно обратиться к идее междуцарствия уже ушедших старых Божеств и всё ещё не явившихся новых в теологических набросках Мартина Хайдеггера. Согласно его воззрению, бездна нигилизма, смерть Бога и метафизики, отчуждённость человека от мира и родины (экзистенциальная бездом-

ность и скука) в каком-то смысле связаны с бегством Божеств подальше от огрубевшего и зазнавшегося человека. Для оставшихся немногих людей ставится задача подготовить место и мышление для прихода новых Божеств и прохождения мимо Последнего Бога, о котором вообще мало что известно. Эта тема уже существенно выходит за рамки данной главы и всего курса, подробно мы её рассматриваем в контексте философии Хайдеггера и традиционализма в книгах «Приближение и окружение» и «К Другому Мифу».

В качестве резюме темы следует ещё раз подчеркнуть, что теология и метафизика умершего Божества — это всё ещё актуальная проблема без чёткого единого решения. Более того, плюральность политеистических традиций и иных религий подразумевает разные пути разрешения и выхода из этой аномальной эсхатологической ситуации. Но пока что это больше постановка вопросов и связывание фактического кризиса мира и человека в мире с проблемой богооставленности, радикальной версией которой и является смерть Божества и Божеств.





ВОПРОС КОНТРИНИЦИАЦИИ

Традиция есть передача, символом которой является золотая цепь. В основе связывания, непосредственного tradere лежат разнообразные ритуалы инициации, введения и посвящения, принятые во всём этно-специфичном многообразии опыта священного.

Инициация — это фундаментальный институт архаических, мифоцентрических и религиозных обществ и групп. Она объединяет сразу несколько важных функций: половозрастное посвящение и переход молодых в статус взрослых; приобщение детей, жён из чужих племён или чужаков к единому телу общества, представление иного как теперь-своего; метафизическая проверка и удостоверение, что рождённая в теле душа чиста и принадлежит человеку, а не подменышу от злых духов; посвящение детей в ключевые мифы, объяснение им сакральной символики, жестов, навыков (в широком сословном спектре); разделение со всем обществом общего опыта умирания и воскресения в новом статусе, в том числе общего опыта ритуальной боли, отчуждения, испытания и т.п. После этого человек де-факто становится рождённым дважды: не только в теле посреди мира, но и в духе и обществе, перед лицом духов предков и Божествами. Не прошедший посвящения зачастую не считался человеком, был пришлым чужаком, изгоем и/или занимал нижайшие, зачастую внесословные этажи общества (парии, чандалы, дали-ты и др.).

Можно сказать, что в Золотом веке инициация была повсеместной, ибо всё было полно разлитого вокруг священного, и сами Божества ходили между людей. Это холистическая полнота мифологического бытия, изобилия жизни. Прекрасное изложение структурных особенностей и функций посвящений дано в трудах об инициации Рене Генона и Мирча Элиаде, который адаптировал и обогатил многие интенции своего учителя методами феноменологического и сравнительного религиоведения.

ИНИЦИАЦИЯ



Обобщённая структура посвящения

Традиция передаётся через цепь посвящений: от взрослых к детям, от отцов к сыновьям, от жрецов к остальным, от Божеств к людям, от священнослужителей к священнослужителям, и далее во всех сословиях посвящения могут ветвиться на малые и частные. В отличие от Золотого века, сегодня мы находимся в ситуации полного распада и утраты больших мистерий и всеобщих «социальных» инициаций. Это эсхатологическое данное,

условия среды и времени. Под другим названием это известно как прерывание традиции, которое приводит человека к чувству метафизической тоски, тематизированному в европейском романтизме. К попыткам реставрации, возрождения и реконструкции традиционного знания со всеми сопутствующими проблемами. Обнадёживающее замечание на этот счёт оставил Ананда Кумарасвами, специалист по метафизике, эстетике и искусству Азии, утверждавший, что если сохранился народный фольклор, то на его основе, приложив должные усилия, можно восстановить всю полноту инициатического знания.

В расколдованном мире общество атомизировано, люди перестают разделять общую мифологию, ритуалы, магические и обережные действия, символический язык и значения, иными словами — культура из единой ткани превращается в лоскутное одеяло. Поэтому данностью Железного века является локализация мифоцентричного бытия-в-мире в малых группах: духовных сообществах, семьях, трайбах либо и вовсе в одиночном формате. Это соответствует принципу инверсии — асимметрии, достигающей полного переворачивания вплоть до пародии. Где была холистическая всеобщность — остаётся только очень малое пространство, которое практически невозможно масштабировать, не скатываясь в профанацию и симуляцию. Верно так же, что в царстве количества никакое достигнутое большое количество не конвертируется в качество. Для возникновения эмерджентности (когда совокупность частей порождает новые свойства и качества более высокого порядка, не присущие частям по отдельности) необходимо метафизическое вторжение и тот самый опыт трудного и ужасающего священного.

Для самого Рене Генона принципиально важной была горизонтальная цепь передачи — буквальное рукоположение и посвящение в тайные доктрины и ордена. Французский мыслитель полагал, что отблески метафизического света Примордиальной Традиции сохранялись и передавались в тайных обществах и орденах Европы, в своё время это толкнуло его проходить по-

священия и иметь отношения с сомнительными кругами европейского оккультизма, из которых позднее вырос существующий New Age эзотеризм. Справедливости ради стоит отметить, что Генон оставил много основательной критики фиктивности этих же неоспиритуальных учений и течений, с которым он был тесно знаком.

Но приобщение к горизонтальной цепи, простирающейся через плоскость явной и тайной истории, он считал важным и способным оказать должный метафизический эффект. Согласно Генону, важно получить само посвящение, пройти ритуал, даже если его исполняет законченный профан. Сам ритуал и заложенная в нём метафизическая сила приобщения к цепи должны оказать воздействие на человека. Но и сам человек как принимающая посвящение сторона должен быть открыт метафизическому опыту, внутренне ему соответствовать. То есть цепь передачи может быть условно спящей: когда профаны посвящают профанов, ничего происходить не будет, но если посвящение в некий тайный круг получает человек метафизический, то оно будет действенным. Таким образом, инициация здесь складывается из двух частей, которые должны вступить в резонанс.

Сам Генон описывал путь посвящения и постижения Традиции метафорой многих дорог, которые ведут к единому центру. Каждая дорога — это следы и цепи передач Примордиальной Традиции в разных религиях, даршанах, тайных орденах, метафизических доктринах и т.д. Но все эти разные дороги ведут к одной абсолютной истине, в которой различия всех подводящих к ней путей исчезают. В разных орденах и сообществах он искал именно такую тайную тропу. И итоговое пристанище Рене Генон нашел в мистическом исламе суфийского толка, перебравшись в Каир. Такой подход, с одной стороны, позволяет оправдать и реабилитировать пограничный и даже неортодоксальный мистицизм и эзотеризм внутри авраамических религий, а с другой — служит основанием для справедливого упрека в

гиперэкуменизме учения Генона со стороны ортодоксов разных авраамических деноминаций.

Для языческого традиционализма с присущей ему полидоксией здесь нет особой проблемы. В такой оптике открываются многие полемические, апологетические и методологические возможности обоснования плюральности культур, логосов и природ, в которых обитают этносы и племена с их мифологическими истинами.

Очевидно, что нельзя к одной цели двигаться сразу по нескольким дорогам, следует выбрать одну и следовать ей до конца, сродни индийской фабуле «лучше плохо исполнять свою дхарму, чем прекрасно чужую». Перемещение между традициями, постоянная смена религий и неуверенность переводят духовный путь из вертикальной в горизонтальную плоскость, вплоть до остановки движения вообще. Но тот, кто истинно дошёл до центра, преодолев весь объем традиции-пути в Едином, тот находится на пересечении всех путей и может изъясняться, используя доктрины, практики, метафоры, образы и мифы самых разных традиций. Потому что он — центр, а они — лучи. Или, согласно иному описанию, он — язык, а они — речи. Это ещё называется «даром говорения на языках»: не буквальное освоение всех языков человечества «по чуду», а способность понимать и пребывать в метапозиции относительно мифосов и логосов самых разных школ, не создавая профанного синкретизма и поверхностного смешения.

Инициация — это всегда прохождение через смерть. Смерть ветхого, первичного, сырого, лиминального, иномирно-чуждого в человеке. Соответственно, продолжая разобранную в предыдущей главе мысль о смерти Божества как форме энигматичной инициации, сам распад инициатической структуры можно помыслить как составляющую вызова и испытания. Проблема приобщения к посвящению, вхождения в традицию сама становится дополнительным (подобным рекурсии или, корректнее, фракталу) измерением самой инициации. В позитивном смысле

это можно толковать как повышение порога вхождения при общем плоском равенстве симуляций традиции и её подлинных осколков. И осмысляя трудность доступа к инициации в XX веке, в эпоху восторжествовавшего Модерна, Рене Генон выдвигает концепт и учение о *контринициации*.

Согласно мыслителю, контринициация — это реальные силы, сообщества, ордена, группы влияния во власти мира, включая демонические, которые знают об инициации, но делают всё, чтобы извратить знание и максимально затруднить доступ ищущих людей к посвящению. Очевидно, что концепт контринициации носит явный конспирологический характер в духе магиейского дуализма, и Генон приписывал многие свои неудачи и даже откровенные случайности тайной работе этих конкретных сил. Фактически, речь идёт о масштабной контртрадиции — действительно в духе дуалистического взгляда на мир в христианстве или авраамизме в целом. В том числе и поэтому Генон настаивал на различии старых, древних и тайных линий передачи от множества самозванных и сугубо современных, псевдотайных (фальсифицирующих) инициатических орденов, например, того же Кроули, которые являются не более чем контринициатическими пародиями. За теми, кто ищет подлинного посвящения, ведут наблюдение и охоту те силы, которые делают всё, чтобы человек оказался в силках подделок контртрадиции.

Другой светоч и одна из ключевых фигур традиционализма, последователь французского мэтра Юлиус Эвола, который предлагал свой взгляд на проблему и возможности посвящения. Эвола также является ярким апологетом аристократической иерархии в русле индуизма, которую он на свой манер называет *расой духа*. Важно подчеркнуть, что в его работах речь идёт о варнах и природе души, а не о профанном биолого-физиологическом расизме Модерна. Итальянский мыслитель следовал пути действия и был явным выразителем кшатрийского духа — на контрасте с более брахманической ориентацией

Генона. Поэтому Эвола допускал возможность волевого стяжания самопосвящения, *самоинициации* в высшие сферы.

Ключевое условие подлинного посвящения для Эволы — это осуществление того, что на итальянском называется *la rottura del livello*, *опыт разрыва уровня*. Когда человек подлинно переходит на более высокий план бытия, а его предшествующая сфера мышления и духа схлопывается в ступень, от которой он отталкивается для шага выше. Это описание, в целом, является парафразом той же структуры смерти и перерождения. Не столь важно, кем мы были *до*, важен разрыв уровня, который открывает возможность для преодоления и изменения статуса, возвышения духа. Индуцировать опыт разрыва уровня, согласно Эволе, могут участие в боях, война, ужас, сильнейшие переживания и невероятные напряжения жизненных сил, опыт духовного озарения (например, в горах), а также высшие опыты красоты и любви. Важно не просто окунуться в этот опыт с головой и раствориться в нём, но изнутри него осознать возможность сделать шаг выше. Неважно, светлый или тёмный этот опыт, прекрасный или травматичный — главное, что он разрывает повседневность и уровень обывательского эгалитаризма. И важно отличать такой интенсивный опыт от банальной психоэмоциональной ажитации, просто хороших ярких переживаний на досуге. Следуя той же фабуле коанов и историй дзен, испытать сатори можно, просто услышав всплеск прыгающей в ночной пруд лягушки.

Если Генон настаивал на приобщении к цепи горизонтальной инициации, то подход Эволы можно описать как *возможность* вертикальной самоинициации *без формальной внешней принадлежности* к какой-либо частной традиции. Это преодоление человеческого уровня бытия в сторону трансцендентных вечных идеалов и настоящий подвиг духа. Его можно описать через тот же образ цепи, состоящей из одного звена. Где нижний полюс, дол, — это наше человеческое, состояние *до*; а горний полюс — священное, Божественное.

ЗВЕНО



Вертикальная инициация из одного звена

Помимо дзена, очевидны и тантрические параллели в такой структуре, которая связывает человеческое существо с трансцендентным, минуя отмершие сословные структуры и фактические мирские институты. Касательно последних можно справедливо вспомнить классификацию Освальда Шпенглера¹⁸⁸, согласно которой символическая культура всегда остывает и ко-стенеет в форме цивилизации, что соответствует переходу от мифа к институциональным религиям и церквям.

Ещё более очевидна параллель между подходом Эвола и двумя способами возжигания огня, в частности, со вторым, когда искра пламени возникает от радикального несогласия и от-личия от окружающей среды.

¹⁸⁸ Освальд Шпенглер (1880–1936) — немецкий философ и историк, предста-витель консервативной мысли, автор труда «Закат Европы».

Касательно концепта контринициации Рене Генона, мы видим в нём сразу несколько ошибок и неправомерных обобщений, которые не позволяют принять его конспирологический нарратив как истинный.

Во-первых, он полагает принципы инициации универсальными для всех, а это элементарное логическое искажение, которое основывается на универсализме монотеистического толка и модерном европоцентризме. Судьба Европы не есть судьба мира, равно как и траектория религиозного падения Европы не должна быть обязательной и всеобщей. В религиозном аспекте идея контринициации фактически в иных словах и терминах повторяет авраамическую идею сатанизма*, антихриста или антикейменоса (препятствия на пути). Таким образом, частный дуализм выдаётся за всеобщую универсальную матрицу для интерпретации.

Отсюда следует второе: он полагает, что другие традиции и культы, их истины могут быть контринициатическими. Здесь проявляется основанный на европоцентризме гносеологический расизм и противоречие самому принципу плюральности традиций и инициатических путей, которые ведут к единому центру. Неочевидным образом фокус внимания смещается от содержания к формам. Эту же ошибку предвзятости и ранжирования можно обнаружить и у Эволы. Элементарный пример — антагонизм между последователями брахманической веданты и вачачары в самой Индии; в то время как каждый из этих путей инициатический, и Генон с Эволой делали соответствующий выбор между ними в том числе.

Более того, если мы посмотрим на *факты насильственного миссионерства*, уничтожения языческих святынь, наследия и культуры, насильственного крещения многих народов в христианскую веру, обращения их в ислам и даже насильственных действий буддистов против шаманизма в Сибири и локальных традиций в Тибете, то несложно и справедливо будет сказать, что именно эти религии — проявления чистейшей контриници-

ации. При этом авраамическая логика полностью сохраняется и воспроизводится уже в эпоху Просвещения в Модерне, когда меняются только её содержание и адресаты. Таким образом, корни общеевропейской контринициации и традиции можно справедливо искать в дуалистическом креационизме Ближнего Востока, зороастризма, манихейства и т.д.

Конкретное же историческое насилие, в том числе колониальное, совмещающее миссионерство и просвещение, следует описывать как *мифоцид*.

Мифоцид (от др.-греч. μῦθος — миф и лат. caedo — убиваю) — практика уничтожения мифологического мировосприятия и бытия-в-мире путём его замещения креационистской и, позднее, наукоцентричной картиной мира.

Основные разновидности практик и признаки мифоцида:

- насильственное уничтожение носителей устной мифопоэтической традиции;
- насильственное обращение носителей мифологического сознания в иную религию либо принуждение к отказу от своей собственной;
- миссионерство и колониальные образовательные политики;
- умышленное внедрение и навязывание просвещения и образовательных программ;
- законодательное запрещение мифоцентрических религиозных движений, воспитания и образования;
- отрицание самого факта либо масштаба мифоцида со стороны его субъекта; пропаганда альтернативного дискурса о «спасении», «просвещении», «прогрессе» и т.п.

В итоге проблема контринициации сводится к проблеме понимания и принятия плюральности мифосов, логосов, традиций и культур, а также их собственных абсолютных истин, которые удерживают их сферы бытия.

Третий фактор мы уже упоминали — это представление о контринициации как о реальной конспирологической организации всемирного и исторического масштаба. Очевидно, что если

мы принимаем идею такой организации, то её корнем или основанием может быть только метафизический полюс тьмы или зла, т.е. снова мы оказываемся в пространстве манихейского дуализма.

Наконец, совокупность всех этих факторов приводит к заключению, что взгляды Рене Генона и тех, кто некритично следует его доктрине, не подвергая её ревизии, очевидно, выражают истину так называемого «Пути правой руки» в рамках всего традиционализма. И зачастую приводят людей в лоно религиозного креационизма.

Позиция Юлиуса Эволы, который больше опирается на тантризм, трансгрессию и дионисийство, нам представляется более нюансированной и корректной. С поправкой на также присутствующие аффекты универсализма и личный духовный пафос итальянского мэтра.

Так что же можно и следует полагать действительными препятствиями на духовном и инициатическом пути? Как отличать его от эгалитарного релятивизма постмодерной симуляционной эзотерики и пародий?

«Силы контринициации» — это, скорее, совокупность множества факторов, которые сдерживают либо мешают человеку следовать его собственным духовным путём в той традиции, к которой он принадлежит. Проблема не в том, что духовный путь другого человека отличается, и это «есть зло», — если они встретятся в той самой центральной точке пересечения всех дорог, то это и будет доказательством правоты каждого. И наоборот, если путь неинициатический, то сколько по нему не иди — он никуда не приведёт.

Отсюда первое — это синкретизм различных путей, школ, практик и эстетик. Одновременное моление всем Божествам без разбору и восприятие собственной эмоциональной ажитации за сакральный опыт или «ответ от духов». Здесь учение Генона о великой пародии в конце времён — верное и важное, принуж-

дающее нас оттачивать практики интеллектуальной деконструкции, различения и интуиции.

Второе — это в целом главенство принципа тамас, авидьи и майи в нашу эпоху.

Третье — различные западания, заикленности и одержимости разными формами, эстетической поверхностной составляющей, достижением мирского материального успеха и т.п. — уровень и сферы банальной магии. Зачастую такие западания исчерпывающе описываются формулой *«человек любит себя в декорациях традиции, а не сакральное и Божественное в самом себе»*.

Наконец, ещё одним мешающим фактором является настрой скуки (особенно третий режим скуки по Хайдеггеру) как фундамент современного человеческого бытия-в-мире, понуждающего его теряться во множестве досуговых форм, одной из которых и является увлечённость какой-либо традиционной либо религиозной доктриной, духовными практиками и той же эстетикой.

Более подробно формы авидьи, приводящие к различным инверсиям и западаниям, можно представить, рассмотрев таблицу оппозиций на примере сферы танатоса. Справедливым является определение такого искажения как использования мифоритуальной и квазисакральной аргументации в защиту собственного гедонизма или удовлетворения различных мирских желаний уровня пашу-бхавы — вместо освящения любого проявления бытия через сознательное Божественное присутствие. Такие практики фиктивной аргументации имеют регулярное распространение в так называемых «сектах» и тоталитарных псевдорелигиозных, гуруистских культах.

Человек живёт в тени факта неизбежной смерти, и это существенно аффицирует его жизненный путь, представления о должной и не должной смерти, загробной траектории души, посмертной чести, памяти и славе. Это горизонт неизбежного, который является одной из центральных проблем человечества на

протяжении всей его истории. В негативном сценарии продуктивные философские и традиционные подходы к смерти замещаются банальной некрофилией. Зачастую так же в сугубо эстетической сфере, включая готическую романтизацию и фактические психические перверсии.

ТАНАТОС

ZUM-TODE-SEIN	НЕКРОФИЛИЯ
СМЕРТЬ	МАЗОХИЗМ
АПОФАТИЧЕСКАЯ	ПРОФАННЫЙ
СИМВОЛЫ	СУИЦИД
ТАНАТОСА	ОДЕРЖИМОСТЬ
СМЕРТЬ КАК	СНАФФОМ
ИНИЦИАЦИЯ	СМЕРТЬ КАК
БОГИ СМЕРТИ	НЕБЫТИЕ
ШАВА-САДХАНА	И Т. Д.

Здоровые и нездоровые представления в сфере танатоса

Апофатичность «опыта» смерти, о которой мы говорили ранее, может подменяться на максимально телесный суррогат в виде самомазохизма, нанесения себе увечий либо потребления такого рода контента, включая откровенный snuff и документальные хроники катастроф. Телесная целостность выступает метафорой жизни, а её профанно-развлекательное нарушение отсылает к символизму околосмертных переживаний. Которые, в пределе, могут приводить к случайному либо реактивно-аффективному суицидальному поведению с трагическими последствиями. Это также в корне отличается от героических,

жертвенных и мученических форм добровольного ухода из жизни, о которых говорят нам многие высокие культуры и философии.

Соответственно, и многочисленная традиционная символика танатоса, которая выражает глубокие метафизические смыслы или отсылает к конкретным мифологическим сюжетам, например, связанным с Шивой, Одином, Дионисом, Велесом, Кали, Фрейей, Марой и другими Божествами, превращается в субкультурные товарные знаки, брендинг или элементы дизайна и интерьера.

Здесь пролегает различие на уровне терминов между танатосом (метафизической инстанцией смерти и связанными с ней структурами человеческого естества, символьной культурой) и некросом (пошлым и материальным проявлением смерти в виде останков плоти, костей, низкой погребальной культуры).

Аналогичные пары инверсий и искажений мы встречаем и в сфере эроса, различая эрос уранический и вульгарный, т.е. всеобщий и пошлый, направляющий нас не вверх, но вниз по оси духовного восхождения и жизни в мире.

«Любовь есть воля к единству» — справедливая формула Велеслава Черкасова повторяет истину, которую мы встречали ещё в диалоге «Пир» Платона и во многих шактистских и поэтических текстах индуизма. Эрос также Божество философов, любящих мудрость и стремящихся к ней. Одновременно это одно из самых древнейших Божеств, властвующее в срединном мире. Соответственно, высшим знанием является самопознание Божества, к которому ведёт эрос как объединяющее начало, на контрасте с полемосом как принципом различения. В том же тантризме сам мир есть порождение божественного соития — майтхуны — Шивы и Шакти, неподвижного центра-Абсолюта и подвижной силы творения, порождающей различия, Майю, Лилу и материю.

ЭРОС

ВОЛЯ К ЕДИНСТВУ	ГЕДОНИЗМ
МАЙТХУНА ШИВЫ И ШАКТИ	ПРОФАННЫЙ СЕКС
ДИОНИСИЗМ	ПРОМИСКУИТЕТ
ФИЛО-СОФИЯ	ПОШЛОСТЬ
ФАЛЛОС (УСТРЕМЛЕНИЕ ВВЫСЬ)	ПЕНИС (ЖАЖДА ПРОНИЦАТЬ)

Сакральные и профанные представления в сфере эроса

В европейской культуре сфера эроса выражается и в дионисизме — как в его витальных, так и в опьяняюще-оргастических, сексуально-экстатических практиках и календарных праздниках. Сам фаллос — символ Диониса и этой сферы, который использовался в народе и как оберег от злых сил. Здесь так же существует различие, которое основывается не на этимологии, но на добавленном значении, между фаллосом как принципом устремлённости вверх, указующим на уранический полюс, и пенисом, который выражает вульгарное желание пенетрировать, проникать.

Соответственно, противоположный полюс — это воля к гедонизму, профанация сексуальной сферы в пошлости, промискуитете и капитализации сексуальной культуры и энергии в рамках рыночной экономики, маркетинга, рекламы и услуг.

Возвращаясь назад, к теме дионисийской и трансгрессивной аскезы, следует вспомнить, что достигший высокого духовного

уровня подвижник может сознательно использовать в своей практике что угодно, включая нечистое. Но это же представляет для него большую угрозу, поэтому для такого духовного пути требуется как минимум героический (вира) тип сознания. Иначе неготового и торопящегося человека сама ритуальная практика и сокрушит. Он не сможет следовать принципу «ты пьёшь яд, а не яд пьёт тебя» — и это сведёт его с пути духовного восхождения в тупик (что бывает довольно регулярно).

Ещё одна проблема, которую можно считать контринициатической помехой, — это угроза обретения различных магических или «сверхъестественных» способностей в ходе практики йоги, которые в индийской традиции на санскрите называются сиддхи, *достижения*. Сиддхи бывают различными — способность левитировать, исчезать, видеть далёкие пространства, знать мысли других людей, исполнять желания и т.п. Относительно сиддх у учителей есть консенсус — они предупреждают, что обретение сиддх на духовном пути есть в первую очередь испытание свободой выбора. Новые чудесные способности — это соблазн, который способен сбить аскета с пути, соблазнив его мирскими благами, которые он может получить с их помощью. Считается, что появившиеся сиддхи следует использовать как опору для углубления практики и возвышения либо вовсе игнорировать и символически приносить в жертву Божеству.

Известно множество историй о том, как многие годы аскез и практики йоги были разменяны на, например, способность ходить по воде вместо реализации дживанмукти и оплаты дешёвого труда лодочника. И асуры могут получить сверхспособности и дары от Брахмы как результат многотысячелетних аскез и воздержаний, но даже тут проявляется их дисгармоничная и титаническая природа. Вместо отказа от соблазна или обмена аскезы на величайший дар пробуждения асур Махишасура выбирает бессмертие, несокрушимое оружие и бесчисленные армии, чтобы воевать с дэвами. В итоге его сокрушает защитница дэвов и людей Дурга.

Эта фабула — что асур, даже преуспевший на духовном пути, всё же не способен к постижению божественной мудрости — вполне резонирует со строками, которыми завершаются скандинавские «Речи Высокого»: «Вот знание нужное людям и не нужное йотунам». Действительно, если ты движешься к Божеству путём практики усилия, то, встретившись с его милостью, нет ничего более достойного, чем попросить у него знания самого себя (*tat tvam asi*).

С одержимостью сиддхами и различными способностями связана банальная оперативная магия, уровень которой является потолком для, например, большей части европейского оккультизма и эзотеризма. Здесь главная цель — магико-ритуальное воздействие на материальный, физический мир с целью достижения мирских благ, славы, благополучия, отношений и т.д. Важной составляющей такой оперативной магии является её осязаемый или эмпирически наблюдаемый, подтверждаемый результат. Вот этот эмпирический результат — это и есть *единственная* доступная человеку более низкого духовного уровня форма материального понимания сакрального.

Это не значит, что сакральное не должно или не может проявляться в материи, равно как это не значит и того, что не должно быть обычной народной магии и суеверий. Проблема заключается именно в переворачивании правильных отношений и пропорций, когда именно и только подтверждаемая магия становится мерилom «духовного роста» и «совершенства». Это очевидное контринициатическое западание или даже тупик в деле высшего теорезиса.

Одной из известных способностей является дар прекращения всех ссор и споров в присутствии мастера — он достигается путём долгой практики ахимсы, *ненасилия*. Ахимса традиционно считается одной из характеристик просветлённого адепта, и в западной культуре это уже стало расхожим стереотипом и клише. В Индии ахимса занимает особую, сверхважную роль в неортодоксальном учении джайнизма.

Ложные суждения ума приписывают все конфликты, амбивалентности и полярности уровню двайты — дуалистическому восприятию. Стереотип обрисовывает совершенство адвайты как пребывание в непрерывной благодати восприятия и милостивого отношения к миру, без участия в каком-либо споре или несогласии. На самом деле такой взгляд — одна из тонких форм всё той же двайты и даже авидьи. Реализованные мастера точно так же переживают весь спектр чувств и эмоций, радостей и страданий, как и остальные люди. Разница в том, что они не привязываются к ним и не обретают кармы, даже когда совершают траурные ритуалы или насильственные действия.

Одна буддистская притча гласит, что однажды группа монахов-паломников, перевозившая кораблём золото для постройки монастыря, убила всю команду корабля, совершив тяжкий грех лишения жизни. Но для этого было более веское основание — они узнали, что команда задумала убить монахов и забрать золото себе. А убийство буддистского подвижника, учителя, есть один из величайших грехов, поражающих душу на много перерождений вперед. Поэтому, следуя правилу милости ко всем живым существам, буддистские монахи *совершили подвиг* предотвращения великого греха через принятие на себя малого, а также строго следовали своей дхарме. Это одна из вариаций «священного греха».

Соответственно, адвайта не отрицает двайту, но вмещает её в себя со всем её спектром дуальных оппозиций и противостояний внутри мира, понимая их природу как должное проявление Абсолюта и предписывая понимать мир холистически. Можно сказать, что пребывающий в неведении человек вовлекается в конфликты, будучи ведомым своей кармой, страстями и привязанностями, в то время как пробуждённый если и вовлекается в конфликты, то ради божественной игры и собственного удовольствия от неё. Ахимса — это всё же *выбор*, как и использование сиддх.

Сами Божества проявляют себя в мире амбивалентно, выступая как созидательные и разрушительные начала. Существует предание, что после поражения Кауравов в битве на Курукшетре голову старшего брата забрал и таким образом спас сам Шива. В то время как на стороне Пандавов сражался сам Кришна. Аналогичное разделение сторон мы встречаем в истории о Троянской войне, где олимпийцы помогали как ахейцам, так и троянцам.

В космическом масштабе и в рамках иероистории те Божества, которые покровительствуют принципам увядания, разрушения и смерти, санкционируют исполнение этого как должно, зачастую совершая эту судьбу руками титанического начала и его фигур, ослабляя их оковы или позволяя их хюбрису набрать свою внутримирную силу и размах. Это подводит нас к отдельному вопросу об онтологическом статусе зла: действует ли титанизм по своей воле и самости, либо он разворачивается с санкции высших сил? В европейском контексте мы знаем классические формулировки «тьма есть умаление света» и «зло само по себе не существует, оно есть лишь недостаток добра». Но в отличие от моральной стороны, холистический взгляд подразумевает не просто наличие, но обязательность свершения должного и наличия в проявленном мире разных полюсов и даже спектров цветов, если мы продолжим эту метафору.

Согласно ещё одному тантрическому преданию, великий асура Гхора был сотворён самим Шивой в ходе ссоры с Кали по поводу первенства. Асура Гхора и Кали сражались миллиарды лет во всех мирах, пока Кали не одолела его и в последний миг не признала в нём ипостась своего супруга. Её сострадание породило множество преданных почитателей Шивы, которые известны под именем агхори — неустрашимые. Этот миф о происхождении аскетов говорит и о том, что титаническое начало так же тварно либо имеет своим истоком волю Божества к игре и конфликту. С той лишь разницей, что сам титанизм об этом

ничего не ведает и не может ведать, но это знание может быть раскрыто мудрыми людьми.

Относительно проблемы насилия и ненасилия также можно вспомнить наставление Кришны принцу Арджуне, который колебался перед налом битвы. Кришна открыл ему, что всё самое страшное уже давно свершилось в его сознании Абсолюта, и Кришне нужно только исполнить свою дхарму не привязываясь к плодам своих поступков, сценарий которых был предписан Божеством в самой вечности. Так согласуются разные уровни: то, что в мире было братоубийственной войной многих родичей, в метафизической реальности является воплощением того замысла или узора судьбы, имагинера, который сотворён Кришной, Брахмой либо Шивой.

Ещё одна приписываемая реализованным мудрецам и аскетам и зачастую неверно понимаемая сиддха — это всезнание. Расхожий стереотип требует от просветлённых и пробуждённых буквального мирского всезнания, ответов на все вопросы во всех сферах — от семейно-бытовых советов до астрофизических или квантовых тайн.

Проблема такого клише заключается не в том, что «если у мудреца нет ответов — он не мудрец или вовсе самозванец». Проблема лежит в том, что приходящие к мудрецу люди задают *откровенно глупые вопросы*. Вместо того чтобы учиться духовному пути, практикам аскезы или задавать вопросы о Божествах и познании себя как проявления и воплощения их воли и сознания, люди склонны спрашивать о массе бозонов или о бытовых советах. Безусловно, известно много притч, где мудрецы и гуру дают такие наставления, и они мудры. Но это рябь и волны поверхности, и мало кто готов погрузиться в недвижные и тёмные толщи океана апофатической Божественности.

Просветление не есть всезнание фактов или эрудиция по всему спектру наук и жизненных ситуаций, историй и вещей. Это подмена главного знания на горизонтальное всезнание. Мудрец знает не всё, но он знает самое главное — финальные

вопросы и истины, например, адвайты и спанды или кому адресовалось саможертвоприношение Всеотца; из какой тишины возникает слово, творящее мир; каким образом «есть» Божество когда нет даже разделения на нечто и ничто... Знание всех-всех вещей — излишне и не нужно. Зачем обременять себя, если есть переживание опыта Божественности и потока бытия, вселенского слияния Шивы и Шакти? Преодоление этой иллюзии — часть преодоления человеческих заблуждений, подчас откровенно банальных, но от этого не менее прочных в уме. Точно так же, как и самое методологическое деление на «правое» и «левое», нонконформистско-мрачная эстетика — это только образы и формы, которые тоже следует в нужный момент оставить и освободиться от их диктатуры. Цель любого мистицизма и трансгрессивной теологии — обрести корни в самости Божественного за пределами имён и форм, и уже *оттуда* прорасти в мир, не утрачивая осознанности. И когда человек становится свободным от причинно-следственных связей, кармы, исчезает и необходимость объяснять свои действия и свой выбор нижестоящим.





ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДИСТАНЦИЯ И ИГРА

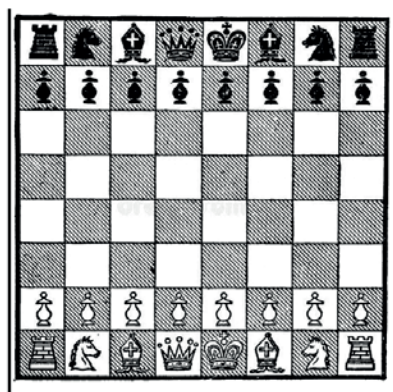
В ходе всего нашего рассмотрения разных теорий сакрального и того, как они проявляются в мире, в различных народах, культурах и эпохах, мы часто затрагивали социально-политическую сферу для иллюстрации и примеров. Несмотря на то что теории сакрального и трансгрессивная теология напрямую не имеют дела с *современным пониманием политического*, тем не менее вопрос об отражениях священного в мирском можно поставить в рамках *политической теологии*. Максимально лаконично затронем и эту сферу мысли.

Политическая теология рассматривает влияние теологических, религиозных доктрин на формирование политических процессов и реализацию власти в обществе. С теологической точки зрения политическая теология занимается богословским осмыслением сферы политического, сакральными источниками власти и её передачи, реализации в мире. В XX веке политическая теология обретает новое дыхание, значительный вклад в её развитие вносит философ-юрист Карл Шмитт.

Политическая теология утверждает и доказывает уже общепринятый факт, что политические идеологии, доктрины и ключевые понятия (право, суверенитет, закон, война и др.) напрямую вытекают из религиозных доктрин, в частности, из иудейско-христианской в контексте Европы. Политические идеологии — это секулярные версии и интерпретации религий,

зачастую не просто наследующие им, но и функционирующие либо использующие религиозные структуры и механизмы вовлечения, распространения и доминирования. Из этого следует и такой вывод, что из любой традиционной, сакральной либо религиозной доктрины можно вывести её политическую проекцию, освобождённую от всего «сверхъестественного».

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ



Метафора политики и войны как игры — одна из ключевых

Один из стереотипов, который лежит на поверхности, — это стремление прямо отождествить условно «правый» и «левый» подходы к сакральному с аналогичным делением на правых и левых в политике. Следует отвергнуть такое отождествление, так как оно опирается только на семантическое совпадение, метафору пространственной ориентации «справа» и «слева». Исторический, географический и идейный контексты и корни у двух систем классификаций принципиально различны. Первое прямое упоминания «Пути левой руки» относится к средневековой вамачаре в Индии, когда локальные мудрецы

решали сугубо свои метафизические и теологические вопросы духовной практики.

Европейское политическое деление на правых и левых возникает во Франции в эпоху Великой революции 1789 года из-за рассадки более консервативных (севших справа, *droite*) и революционных (севших слева, *gauche*) сил в зале Национального собрания. Отсюда берёт начало устойчивая классификация политических левых как сторонников прогресса, революционных идей, противников монархии, империи, позднее — социалистов, марксистов и иных «красных» и «зелёных».

Соответственно, к правому ценностному полюсу относят реакционеров, консерваторов, весь спектр «третьего пути», националистов, правых либералов и демократов, сторонников теократии, монархии и т.д.

Это деление тоже во многом искусственное и условное, потому что и правые, и левые вместе являются порождениями Просвещения и Модерна, т.е. в их основе лежит общая метафизика, которую философия традиционализма определяет как антитрадицию. Более того, известно много пересечений и смешений этих идеологий: консервативные левые или, что очевидно, техно-прогрессивные устремления правых режимов вплоть до технократии и технофашизма. Разумеется, ни с какой традицией это не имеет ничего общего: традиционные нарративы, эстетики, символы, легенды, праздники, святые и институты выступают как выборочные элементы пропаганды, кирпичи при строительстве искусственных сообществ типа нации, гражданского или [бес]классового общества. Бенедикт Андерсон¹⁸⁹ назвал такие сообщества «воображаемыми» — за счёт того, что они конструируются и живут только в коллективном культурном поле и воображении общества. Несмотря на то что Андерсен провёл деконструкцию генезиса современных наций, которые относятся к предшествующим аутентичным этно-религиозным сообще-

¹⁸⁹ Бенедикт Андерсон (1936–2015) — британский политолог, автор книги «Воображаемые сообщества».

ствам как симулякр к оригиналу, говоря языком Жана Бодрийяра, логика его рассуждений и предлагаемая структура справедливости и для воображаемых левых общественных идеалов, и для многих [нео]языческих реконструкционистов.

Левые идеи также несовместимы с сакроцентрическим взглядом на мир, как и правые. Обе теории сакрального — и классическая дуальная, и трансгрессивная — настаивают на безапелляционном главенстве священного и Божеств, традиционном мифопоэтическом бытии-в-мире. Это вступает в непреодолимое противоречие с самой сущностью левых политических идей, особенно марксизма, который целиком и полностью опирается на революционное уничтожение традиционного мира и религиозного сознания, делая ставку на естественно-научное описание внешнего мира и экономическое описание общественного устройства и динамики. Иными словами, *все* политические идеологии Модерна в своем фундаменте признают реальность именно в том виде, в каком мы определяли это слово ранее, — в расколованном и материалистичном. И этот классический материализм дополняется футуризмом, потому что *идея прогресса* является важной составляющей *как левых, так и правых идеологий*. Она — прямая противоположность эсхатологическому императиву и цикличному пониманию времени в архаических, мифоцентрических обществах.

Помимо иудео-христианского базиса всех политических идеологий эпохи Модерна, все они ситуативно используют элементы языческой культуры, апеллируя к архаике и выборочным мифологемам. Нередко сторонники современного язычества допускают наивную ошибку, выдавая частные языческие элементы и остаточные распавшиеся формы, сохранившиеся или эксплуатируемые идеологической пропагандой, за целое и прямое наследование язычеству. Это создаёт пространство для манипуляций, которые мы неоднократно разбирали в предыдущих главах.

Также актуален вопрос антропологического типажа, потому что современные люди — это люди без посвящений, вне орга-

нических священных иерархий, сословий и каст. Они определяются сложным набором пересекающихся идентичностей — от биолого-физиологических до социально-экономических и микрокультурных секций. Соответственно, любая искусственно созданная иерархия (даже если она будет заполнена, например, пролетариями, или индивидуумами гражданского общества, или постчеловеческими аккаунтами из социальных сетей) будет фиктивной. Пролетарий или экономист будет воспроизводить свою метафизику, даже если его поставить на верхние этажи системы. Санкционированная сакральным сверху иерархия не тождественна искусственному элитаризму модерновых автократий и тоталитарных диктатур. Как и архаические племена равных дваждырождённых не тождественны тем левым (коммунистическим и анархическим) утопическим идеалам эгалитаризма, которые на них проецируют идеологи и пропагандисты («первобытный коммунизм», «бесклассовые племенные общества»).

Помимо правых и левых, существует третья и магистральная идеология эпохи Модерна, появившаяся раньше всех, — это либерализм. При этом либерализм вполне успешно может и фактически сочетается с левым и правым спектром идей; что позволяет некоторым консервативным теоретикам говорить о том, что сами правые и левые — это вторичные радикальные ответвления базовой философии либерализма.

Сущность либерализма коренится в защите естественных прав и свобод человека. Существенным здесь является то, как понимается эта свобода. Теоретик либерализма Джон Милль¹⁹⁰ ввёл фундаментальное разделение на два типа свободы — свобода-от (liberty) и свобода-для (freedom).

Негативная свобода-от строится на эмансипации, освобождении от диктата метафизических категорий и вышестоящих институций, от коллективных идентичностей (сословие, каста, врождённый тип души) и иерархий. В первую очередь, это при-

¹⁹⁰ Джон Стюарт Милль (1806–1873) — британский философ, экономист и политик.

водит к освобождению от метафизической инстанции Божественного и мифоса, потому что это абсолютный и внеземной источник авторитета и онтологический сказ бытия. Материалистическая основа либерализма требует устранения трансцендентного полюса и редукции к уровню «физики», обычного срединного мира. Это приводит к крушению фундированных в сакральном и Божественном социальных иерархий, устройства и соответствующей метафизики. Но свобода-от — это процесс, который уходит в постоянное освобождение от всё более и более фундаментальных категорий, которые всё ещё являются общими для большинства людей. Так, в Постмодерне преодолевается даже основная современная категория индивидуума — в пользу дивидуума, делимого. Отсюда провозглашается свобода от биологического пола и ориентации, этничности и культуры, даже свобода одних органов от других. Следующий рубеж — антропная исключительность, когда человек может декларировать свою не-человеческую идентичность: считать себя животным, растением, межвидовой химерой или полувиртуальной проекцией органического комплекса.

В итоге свобода-от приводит нас к антропологии маленького человека, свободного от каких-либо указаний сверху и от любого понятия нормы вообще (норма есть то, о чём можно передоговориться в любой момент времени). Фридрих Ницше описал такой типаж в образе базарной толпы и моргающих последних людей, с которыми столкнулся Заратустра.

Вторая свобода — позитивная свобода-для, о которой вопрошал тот же Ницше: «Ты называешь себя свободным. Свободным от чего или свободным для чего?».

Свобода-для — это свобода посвятить себя чему-то большему, чем жизнь, и свобода перед лицом смерти. Например, свобода совершить героический подвиг или принести себя в жертву за других или во славу — идеи, вождя, родины, чести, перед лицом духов предков или Божеств. То есть здесь вступают в силу те самые «большие категории» и идеалы, от которых

происходит освобождение в негативном режиме. Это и свобода принять решение, т.е. быть сувереном жизни. Можно сказать, что идеальным было бы сочетание свободы *от* мешающих факторов *для* реализации высшей надчеловеческой цели. Но в реальности именно высшие инстанции падают первыми по ударом Liberté.

Заимствуя разные наборы сюжетов, логических интерпретаций и ходов из общей греко-латино-иудео-христианской культуры, все три политических идеологии Модерна возникают как просвещенческая реакция и отрицание парадигмы Традиции. Поэтому будет логичным декларировать, что политическая теология трансгрессивного сакрального должна лежать перпендикулярно всем трём доктринам (и всем их субвариациям) с возможностью обращаться к их идеологемам, *но не вовлекаться ни в одну из них*.

Потому что сама цель тех различных духовных путей, теологических школ, которые мы рассматриваем на примере различных культур, — это раскрытие недualьной природы Божественного, включая самую трудную сферу апофатики, границу между нечто и ничто. Эта цель в принципе не поддаётся фронтальной политизации, на её основе не построить партии. В том числе и потому, что большинству «последних людей» в принципе эта проблема безразлична, а цель не интересна, ибо «Бог умер».

Поэтому к вопросу о трансгрессивной политической теологии следует попробовать подойти другим образом, постараться найти неочевидные корреляции или резонансы с иными существующими идеями.

Во-первых, встаёт вопрос о понимании природы власти. Начиная с Фридриха Ницше утверждается взгляд, что воля к власти — это метафизический фундамент и подоплёка всех исторических процессов. Это справедливо не только для сферы публичной политической борьбы или войны, но и в гносеологии — воля к знанию и истине есть такая же воля к власти,

утверждает Мишель Фуко. И власть, связанная со знанием, зачастую гораздо более фундаментальна и могущественна, чем власть царей и идеологий.

Гераклит Тёмный проживал в греческом городе Эфес, который находился под правлением полубогородного царя Крёза Лидийского¹⁹¹. Весьма вероятно, что Крёз считал себя величайшим царём и воплощением власти, когда осматривал свои владения и считал богатство. Гераклит же был странным для своих современников. От его сочинений остались лишь разрозненные фрагменты, но именно мысль этого мужа, который ночью грелся у костра и предлагал *и в этом видеть присутствие Божеств*, заложила камень всего европейского мышления и диалектики. Практически все крупнейшие мыслители и древности, и современности обращали внимание и оставляли комментарии к лаконичным афоризмам эфесского мыслителя. Крёз же оказался последним царём Лидии перед порабощением персами.

Точно так же можно вспомнить, что власть Сократа и Платона оказалась многократно прочнее, чем жёсткое решение афинского суда или опала со стороны тирана Сиракуз Дионисия¹⁹². И аналогично верхушка Третьего рейха грезила о тысячелетнем царстве, которое рухнуло спустя 12 лет; в то время как в отдалённой шварцвальдской хижине подлинную власть над делом мышления и тем, как именно будет устроен мир, воплощал отправленный в отставку ректор Фрайбургского университета Мартин Хайдеггер.

Правит тот, кто мыслит, создаёт наброски мышления и язык, на котором будут говорить мирские цари, учёные мужи и идеологи. Это власть не силы, но онтологии и слова, власть жречества, к которому относятся и подлинные философы. Власть идей переживает возникающие и падающие империи, она не нуждается в династических браках и дворовых интригах,

¹⁹¹ Крёз Лидийский (595–547 до н.э.) — последний царь Лидии из рода Мермнадов.

¹⁹² Дионисий Старший (431–367 до н.э.) — тиран города Сиракузы.

хотя история и знает примеры, когда мыслители становились жертвами таких хитросплетений борьбы за власть. Властитель — это тот, кто повелевает мыслью в первую очередь, и он может находиться в разных отношениях с правителем светским.

Волю к власти, в основе которой лежит стремление восполнить недостаток золота души буквальными богатством и властью, можно понять и прочесть как одну из форм титанизма и недостачи, как присущий этой стихии риск.

У Божеств на Олимпе власть всегда уже есть, они не стремятся к власти, потому что она присуща им по их природе. Воля к власти в виде титанизма — это стремление титанов власть захватить и узурпировать, прогнать Божеств с Олимпа. К власти стремится тот, у кого её нет или кто ощущает её недостаток, откуда один шаг до сокрушающей чрезмерности. Это построение структуры власти и политики снизу вверх, путём воображения единства через искусственную слаженность частей: политический утопизм, расчёт, планирование и механицизм в общественной структуре.

Сакральная власть распространяется сверху вниз от Божеств к людям как дар и чистая растрата света и силы: мирским правителям и мыслителям, жрецам и поэтам. Справедливым будет замечание о существенном различии этих двух природ власти — по сути, под одним словом «власть» скрываются два очень разных способа её осуществления в срединном мире, среди сущего. Отсюда извечная проблема соотношения условных и понятых максимально широко светской и духовной ветвей власти.

Наконец, власть можно рассмотреть как одну из наиболее рискованных форм сиддхи — достижения, дара и испытания воли одновременно. Здесь так же появляется пространство для выбора и развилки судьбы: можно захлебнуться властью и утонуть в крови, что и происходит с асурами в шактистской мифологии. Либо проявлять мудрость правления, либо вовсе отказаться и принести этот дар на жертвенный алтарь Божествам вместе со всем остальным.

К рассмотрению проблемы можно привлечь фигуру дживанукти — того, кто раскрыл свою божественную природу и достиг полного освобождения ещё при жизни. По сути, такой мастер является воплощённым в человеке Божеством, которому надо лишь довершить свой земной путь согласно должному.

В коротком очерке «Игра и серьёзность» Ананда Кумарасвами резюмирует: «Деятельность Бога называется “игрой” именно потому, что в этой игре нет никаких личных целей, которые Он обязан преследовать; именно в этом смысле “жизнь — игра”, что справедливо настолько, насколько наша сущность играет, но не становится частью игры». Для Божества весь мир — это игра его собственного имажинера, что даёт ещё одну оптику для взгляда на проблему политического.

В таком подходе политика — это одна из возможных игр Божества в мирские сценарии и роли; в которую оно играет без вовлечения и веры в какую-либо идеологию. Отсюда проистекает один из выводов: реализованный адепт может занимать абсолютно любую политическую позицию, даже противоречащую сакральному, потому что любая политическая идеология не более чем мимолётный узор полотна иллюзии мира. Но люди, так же как и в случае контринициатических проявлений в сферах танатоса и эроса, склонны оправдывать свою искреннюю политическую ангажированность и ментальные оковы тем, что они якобы *«просто в неё играют»*. Хотя на самом деле они в это верят.

Политика и война как её крайнее следствие и проявление во многих культурах устойчиво описываются метафорами и понятиями игры: партия, клинч, эндшпиль, пара «победитель vs. проигравший», военные игры и даже *театр военных действий*.

Здесь следует привлечь и существенно расширить образ общества спектакля, предложенный в одноимённой книге Ги Дебора¹⁹³. Он критиковал замкнутую, концентрационную систему капитализма, которая порождает спектакль собственного

¹⁹³ Ги Дебор (1931–1994) — французский интеллектуал левого толка, политический активист и писатель.

общества и изменений в нём. Но это справедливо в адрес любых политических систем эпохи Постмодернизма, чрезмерно усиленных новыми средствами медиа, что прекрасно показал позднее Жан Бодрийяр. По сути, любая общественная и политическая жизнь — это симуляция и спектакль, призванный сохранить глубинный статус-кво и лишить массы любой формы подлинной свободы (freedom), завуалировав это бесконечным потоком политтехнологий и микрорешений в рамках свободы-от.

Связь политики с игрой и театром можно проследить и на примере масок и искусства различения. Согласно Карлу Шмитту, в основе политического лежит фундаментальное деление на *друга* и *врага*. В традиционном обществе человек часто оказывался в такой ситуации выбора, когда сталкивался со странниками, незнакомыми гостями и ряжеными окрутниками посреди улицы. В том числе из-за сакрально обусловленного страха, что под личиной внезапного гостя может равным образом скрываться и Божество, и демоническая сущность, происходят общеизвестные и широко распространённые архаические практики испытания гостя загадками, различными святыми предметами (например, железом) и радушное гостеприимство. Задача хозяина дома — понять, кто перед ним — друг или враг, и вести себя соответственно. Это всегда опасная игра вслепую, потому что можно оскорбить спрятавшееся под личиной Божество и навлечь на себя ещё большие неприятности и кару. В противном же случае человек рисковал впустить во двор или за порог демоническое существо, принявшее облик человека. Очевидно, что распознавание знаков и масок здесь играет важную роль. Так, в русском языке существует набор слов с общей приставкой *раз-* (развенчать, разоблачить, разведать) с общим значением «вывести на свет истину, раскрыть правду, снять ложную личину». С помощью этой же приставки образовано и слово *различение*, в котором звучит славянское «личина». В рамках поэтический игры словом *различение* можно понять как *раз-личивание*, т.е. снятие покровов-масок, которое и ведёт к распределению чужа-

ков по политической паре «друг — враг». Занимательно то, что различение как «снятие масок» одновременно попадает в область политического и в сферу теологии как апофатический метод снятия всех масок.

В рамках позднего традиционализма две концепции Юлиуса Эволы представляют для нас особый интерес. Итальянский мыслитель безуспешно пытался привить фашистскому режиму Италии классические римские черты, ориентацию на метафизику и аристократию духа, но потерпел неудачу, попав в опалу как внутри фашистской Италии, так и в нацистской Германии. Тоталитарные режимы реакционного Модерна оказались чужды подлинной традиции, довольствуясь лишь её эксплуатацией. Осмысляя этот опыт уже после войны, Эвола приходит к заключению, что идеалистический план воспитания традиционалистских элит, влияния на государство и политику, невозможен. То есть метафизически невозможно политическими средствами отменить ход истории и вернуть мир Традиции. Исходя из этой проблемной экспозиции, Эвола ставит вопрос: как вообще возможно бытие в антитрадиционном мире и сохранение вертикальной ориентации духа? Возродить всю полноту мира Традиции невозможно, но и отказаться от неё тоже. Значит, нужно искать новые и нетривиальные пути мышления и существования, переосмысляя доселе неведомый для самих людей Традиции опыт: быть верным священному и Божествам в мире, который их отрицает, изгоняет и убивает. Этому вопросу посвящены две поздние книги Эволы, чьи названия сами по себе стали нарицательными: «Люди и руины» и «Оседлать тигра».

Человек среди руин — образ, восходящий к романтизму, — в контексте традиционализма обретает свою сакроцентрическую остроту и фактическую истинность — достаточно просто оглянуться вокруг посреди улицы. В этой работе содержится заключение мыслителя, который признаёт, что есть люди с врождённым стремлением к политике, к общественному публичному действию, это их врождённая аристократическая природа

(ср. кшатризм или серебру души). При этом Эвола отмечает, что невозможно абсолютно серьезно и искренне участвовать в политической деятельности, которая не выражает интересов Традиции и не стремится к трансцендентным измерениям героического или аристократического бытия. Но люди действия не могут не исполнять свою дхарму и сидеть сложа руки. Если такой человек всё же решается принимать участие в политике согласно своей природе, то Эвола рекомендует сохранять глубокую внутреннюю дистанцию по отношению к идеологии, партии и самой деятельности, в которую вовлекается человек. Он действует не ради целей партии или идеологии, а потому что действие — это сама его природа, и её реализация первична, а внешние проявления вторичны и не к ним не должно привязываться. Это резонирует с наставлениями Кришны Арджуне, который призывает его сражаться, но отрешаться от плодов своих деяний. Внешнее политическое действие становится не более чем ресурсом и проявлением глубинной «внутренней алхимии духа».

Другая известная работа итальянского мэтра своим названием обязана известному в Индии, Китае и Юго-Восточной Азии образу оседлавшего тигра: если в джунглях вы столкнулись с тигром, то не пытайтесь его одолеть, но оседлайте его и держитесь на нём так крепко, как возможно. И когда он выдохнется и рухнет, тогда вы сможете нанести ему фатальный удар. В формате пословицы это звучит как «скакать на тигре, не имея возможности сойти», ибо это означает смерть, патовую ситуацию.

В интерпретации Эволы тигр — это мир Модерна, где сторонник сакроцентрического бытия вынужден всеми силами удерживать, сохранять себя и память о Традиции в ожидании подходящего момента для удара. Ценность этой поздней работы Эволы заключается в постановке вопроса о поиске иного пути существования традиционалиста в антитрадиционном мире, в попытке анализа, критики и переосмысления современных фе-

номенов и философских идей. Философ напрямую рассуждает о конце цикла и мире, где «Бог умер», о царстве европейского нигилизма, разложении полов, общественных сфер и мышления. В сфере политики он выдвигает учение или позицию аполитейи — полного неучастия, отрешённости и освобождения от иллюзий, что какое-то современное государство в принципе способно выражать высшие идеалы. Те области и фрагменты общественной жизни, которые можно было бы связать с миром Традиции, — семья, сословия, народы, церковь — существуют лишь по инерции и в состоянии распада. Так что на них нельзя опереться.

При этом аполитейя не означает апологии анархизма, беспорядка или иной бунтующей активности. Корректнее искать её параллели и грани в практике отрешённости Майстера Экхарта или образах «ушедшего в Лес» и внутренне свободного от власти анарха Эрнста Юнгера. Ан-арх есть тот, кто вне-власти или свободен от воли к власти, этот образ не стоит путать с подростковым анархизмом. Анарх есть экзистенциальная антитеза фигуре монарха [монос архэ], в данном случае понимаемого в современных тонах.

«Ушедший в лес» — это, как выражается Юнгер, гештальт дистанцированного от системы *экзистенциального повстанца*. Он не обязан буквально уходить из мира в леса, хотя и этот путь для него всегда открыт. Юнгер позитивно оценивает священный для германской культуры лес, где не только скрывались маргиналы и изгои, но и происходили великие победы германцев и свершались великие открытия духа и мысли, откуда приходили как демонические враги, так и сокрытые под маской Божества. Лес для Юнгера — метафора мира духа, священной витальности, пространства Диониса, противостоящее кораблю современности, символом которого является «Титаник». Уход в лес есть внутренняя миграция на глубочайшем уровне. В ожидании, когда железобетонные остовы небоскрёбов, фабрик, бирж и заводов вновь покроются лианами, мхом, зарастут травой и лесом.

В качестве промежуточного резюме, можно указать что политическое измерение трансгрессивной теологии тяготеет к экзистенциальной диссимилиации — сознательному выстраиванию политической и всех иных дистанций от доминирующей культуры и политического гегемона.

Термин «диссимилиация» встречается в биологии и означает распад сложных органических веществ на более простые. Отчасти этот процесс схож с дивергенцией и образованием разных видов от изначально общего предка.

Более удачное и лишённое моральной оценки употребление термина «диссимилиация» мы найдём в лингвистике — там оно означает постепенное расхождение двух схожих звуков всё дальше друг от друга и образование новых самостоятельных фонем. Диссимилиация звуков нередко встречается и определяет разнообразие народных говоров и диалектов. Здесь подчёркивается латинский корень *similis* в основе слова: речь идёт о расхождении схожих явлений, между которыми возможно сохранение или реконструкция далёкой аналогии, изначальной связи. Известная среди мистиков разных традиций формула «быть в мире, но не от мира сего» по сути является ещё одной формулировкой этого же принципа.

Важнейшей составляющей сакрального является жертва: через жертвоприношение и дары люди общаются друг с другом, со своими мёртвыми, духами и Божествами. Часто в космогониях сам мир, порядок и гармония космоса есть результат жертвы, например, Имира или Пуруши, либо саможертвоприношения Божества. Структуры сакральных экономик дара и жертвы на примере архаических племён от Океании до Северной Америки прекрасно описаны в трудах Марселя Мосса, Роберта Герца и Жоржа Батая.

Внутримирный или профанный коррелят жертвы — сфера экономики, и здесь проблема уходит в греческий миф о Прометее.

ПРОМЕТЕЙ



Кара Прометея

Главное преступление титана Прометея — разрушение священного порядка главного жертвоприношения Зевсу в городе Меконе. Люди поручили ему принести в жертву быка и разделить мясо, но Прометей идёт на подлог. Он собирает кости и жир в кучу и накрывает её сверху шкурой быка, а потрохами укрывает хорошую часть чистого мяса. Пришедший Зевс выбирает большую часть, укрытую шкурой, а Прометей отдаёт мясо людям. Обнаружив обман, яростный Зевс подвергает людей каре, потому что они назначили Прометея распорядителем.

Цена за наивное желание Прометея дать людям мясо (которое они сами изначально выделили из своего богатства как жертву Небесному Отцу) — это божественная кара и падение человека, разрушение их священной связи и языка взаимных одариваний-жертв. Мотивация Прометея вполне прозрачна — это его богоборческая природа, в водоворот которой вовлекается и всё человечество.

Наивная интерпретация с точки зрения «последних людей» рисует Прометея гуманным благоволителем, который кормит людей. Но цена сиюминутной и преступной трапезы — вся судьба человечества и его связь с олимпийцами.

Интересный штрих к этой картине мы можем добавить, отталкиваясь от рассуждений Жоржа Батая о природе буржуазии и её взгляда на экономику. Напомним, что все три политические идеологии Модерна связаны именно с городским населением уже вполне современных городов позднего Средневековья и Ренессанса, т.е. с фигурой буржуа, включая *pro et contra*.

Батай пишет, что *буржуа противна сама идея жертвоприношения*. Например, когда крестьянин приносит в жертву своим Божествам свинью, буржуа это повергает в ужас. Не потому, что он гуманист в отношении животных или выступает против крови и насилия, — буржуа испытывает отвращение к жертве, *потому что это пустая трата капитала*. Когда буржуа видит жертвоприношение свиньи — он не видит ничего, что относится к крестьянской или скотоводческой метафизике и мифу, он не видит священного, но что он видит? Он видит, как человек убивает свинью, которую можно было откормить, она могла родить много поросят, а они — нарожать ещё больше. Буржуа видит уничтожение капитала и производственных сил, потенциала умножения мяса и упущенную прибыль от его продажи. Он видит пущенный на ветер капитал. Но растрата — другое имя жертвы, и она лежит в самой основе сакрально понимаемого бытия мира. Таким образом, буржуа отрицает Божественное и священное, на алтарь которому приносятся многие жертвы и достижения человечества.

Прометей — это первый буржуа или протобуржуа. Он точно так же разворачивает структуру жертвоприношения Зевсу, отдавая ему плохое и оставляя людям «их капитал». То, что раньше жертвовалось как «проклятая часть», избыток, который община не могла употребить без демонических рисков для своего выживания, теперь становится *предметом накопления* по эту

сторону жизненного мира. По сути, миф о Прометее задаёт гештальт или образ зарождения классической капиталистической экономики, устойчивого роста и, в дальнейшем, чистой спекуляции и умножения уже чисто виртуальных активов. О том, как неолиберальный капитализм становится фундаментом культуры Постмодерна, пишет Стюарт Джеффрис в книге «Всё, всегда, везде».

Это титанический хюбрис чрезмерности, который в равной мере присущ всем экономическим моделям Модерна, даже оспаривающим капитализм как форму управления и регулирования экономической сферы. Отсюда один из выводов об антикапиталистических и в целом антиэкономических основаниях традиционализма и сакроцентрического взгляда на мир. Экономика, поставленная в центр жизненных и политических забот, есть одна из фундаментальных метафизических ошибок.

Соответственно, позитивное отношение к жертвоприношению и растрате («антиросту», по Алену де Бенуа) — это базовая черта не только трансгрессивной теории священного, но и любой теории и священного как такового, и условной «сакральной экономики». Мы увидим этот контраст там, где современная культура и экономика призывают «увеличивать и инвестировать в человеческий капитал», а традиционные духовные доктрины учат об аскезе, отрешённости, преодолении человеческого в символических жертвах и усмирении эго.

Ранее мы уже указывали, что эсхатологические времена проходят под эгидой и властью Божеств разрушения и смерти, которые, иногда действуя через раскрепощение титанического начала, тем не менее поддерживают, завершают должный, законный ход вещей от рождения к смерти, от восхода к закату. И к новому перерождению.

В такой оптике разрушение и конец мира есть форма фанального жертвоприношения, всекосмического ритуала потлача — когда обнуляются все долги и всё, что накопилось на этом берегу явного мира, уничтожается буквально.

Если обратиться к метафоре, что весь мир есть сон, а точнее, грёза (сродни немецкому слову Traum, объединяющему значения «сон» и «мечта, видение») Божества, то событие смерти *внутри сна* есть быстрый скачок к пробуждению. Соответственно, буквальное завершение цивилизации и уничтожение мира — это побуждение Божества к тому, чтобы *проснуться внутри* собственного сновидения. Образ осознанного сновидения нередко встречается как описание дживанмуки в современной литературе.

Исходя из сказанного, интерес представляют те теории и идеи, которые связаны с завершением развития человеческой цивилизации в целом и с прекращением её существования в частности — в той культуре и в том виде, что мы имеем на сегодняшний день. На данном пути мы выделим двух авторов, чья контрастная радикальная постановка вопросов подобна пробуждающему удару палкой дзенского мастера.

Первый — финский мыслитель Каарло Пеннти Линкола¹⁹⁴. В первую очередь Линкола — страстный патриот и защитник родной финской природы. Исходя из этого, он развивает довольно крайние идеи и предлагает предельно радикальные методы решения проблем современной политики, культуры и вырождения человеческого общества. Линкола яростно отрицал ценность научно-технического прогресса, называя открытие электричества величайшей неудачей в человеческой истории. Отрицал демократию и диктат экономики, наглядно наблюдая, как она уничтожает многовековой традиционный рыбный промысел простых финнов.

Финский идеолог призывал к буквальной ликвидации городов и транспортной инфраструктуры, утверждая, что города — пространства смерти и перенаселения. Последний пункт является наиболее острым и провокативным в структуре его идей —

¹⁹⁴ Пеннти Линкола (1932–2020) — финский радикальный эколог, профессиональный рыбак и орнитолог, философ и эссеист; автор книги «Победит ли жизнь?».

прямая апология сокращения планетарного населения *как минимум на половину и даже более*. Перенаселение Земли он полагал одним из главнейших корней множества проблем, включая сверхэксплуатацию и уничтожение биосферы и экологии. Такая прямая речь снискала ему популярность непокорённого голоса последовательного и жёсткого неконформизма по отношению к современному миру. При этом сам Линкола вполне позитивно относился к верующим людям, считая, что носители религиозного сознания всегда более взвешенно и ответственно относятся к природе.

Второй и идейно близкий автор — американский математик Теодор Качинский¹⁹⁵. В отличие от финского мыслителя, который вёл уединённый образ жизни в лесной местности, доведённый до отчаяния наступлением цивилизации на дикие места, где он также «ушёл в лес», Качинский встал на путь прямой борьбы с системой. И на несколько лет стал самым разыскиваемым подозреваемым ФБР в США.

Свои идеи он изложил в манифесте «Индустриальное общество и его будущее». Вступление этой работы стало лаконичным и иконическим отражением всех его идей: «индустриальная революция и её последствия были бедствием для человечества». Для Качинского индустриальное общество, которое одновременно выстраивается вокруг и поддерживает воспроизводство особого типа «сверхсоциализированного, сверхконформистского даже в своём бунте» человека, — это корень всех проблем. Типаж «суррогатного» человека более не способен нести ответственность за себя, брать власть над собственной жизнью в свои руки, постоянно отдавая её, обменивая и делегируя решения Системе, технологиям, науке и бесполезным социальным практикам и комфорту. *Техногенная система априори забирает у человека свободу*. И только усиливает и усиливает контроль за

¹⁹⁵ Теодор Качинский (1942–2023) — гениальный американский математик, философ и отшельник. В 1998 году был осуждён за свои преступления на семь пожизненных сроков.

людьми. Качинский не верит ни в возможность использовать технологии во благо, ни в реформы. Он делает ставку на малые сообщества тех, кто уйдёт из индустриального общества ради свободы и будет сражаться против него.

Несмотря на то что Линколу и Качинского часто маркируют как «правых» или близких к правым мыслителей, они оба говорят, что это не вопрос политической стороны, партии и идеологии, а кризис всей системы вообще, вместе со всем её спектаклем политического. Поэтому современная модерна постхристианская цивилизация просто должна быть стёрта с лица земли — целиком, со всеми своими партиями, городами, технологиями, инфраструктурой, библиотеками, знаниями, биржами и т.д.

Это, безусловно, довольно богатый и привлекательный образ, который резонирует и дополняет учение Батая о проклятой части, потлаче и тотальной растрате. Люди, переставшие обмениваться дарами и жертвами со своими мёртвыми, духами и Божествами, окончательно увязли в демоническом излишке, который отравляет и отчуждает их бытие в мире, но который они в слепоте неведения называют своими культурными достижениями и «дарами Прометея». Соответственно, постапокалиптический пепел ядерной войны — есть та бхасма, которой покрывают своё тело бродячие аскеты Шивы.

В чём кроется подоплёка такой позиции отрицания и активного нигилизма по отношению к антитрадиционной культуре, включая её псевдотрадиционные пародии? В том, что эта позиция крайне неудобна и некомфортна — и именно такое радикальное, контрастное умственное упражнение (аскеза) призвано отсечь ложные привязанности внутри ума и души. Это инструмент преодоления ложного эго или культуры и ценностей уровня пашу-бхавы. Как мы уже говорили ранее, элитарность трансгрессивного сакрального проистекает из высокого интеллектуального ценза и неортодоксальных практик аскезы Диониса. К этому мы добавляем и постоянное удержание себя в состоянии внутренней дистанции, диссимиляции и непрерывного са-

моинициирования, согласно фабуле Евгения Головина «где мы — там центр ада». Отсутствующий центр посреди руин.

РУИНЫ МИРА



В завершение всего нашего курса вновь вернёмся к началу, чтобы сделать акцент: жизнь и разнообразие традиций, даже граней и аспектов внутри одной частной традиции, гораздо шире и богаче простых бинарных оппозиций. Мы напоминаем, что используем их как контрастный метод описания и ещё больше как приглашение и врата для погружения в само мышление.

Мир есть проявление Божественного, и никакой иной природы в этом мире не существует. Пробуждённый человек может сидеть на берегу реки, созерцая течение бытия, а может встать и принять участие в любой игре, которая ему по душе. Переживая весь спектр жизни — радости и горести, взлёты и падения, размеренность и вихри, единение и отчуждение — как собственный высший имажинер.

Только игрушки воспринимают игру всерьёз, и только маски переживают о том, какая судьба постигла их персонажей. И тот, кто снимает маску, не плачет о судьбе своего героя.

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐωυτῷ ἀποσβεσθεὶς ὄψεις.
ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὖδων, ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὖδοντος.

Человек в ночи себе зажигает свет. Умерев, он жив. Уснув, угаснув очами, он соприкасается с мёртвым и с уснувшим соприкасается, бодрствуя.

Гераклит, фрагмент 26

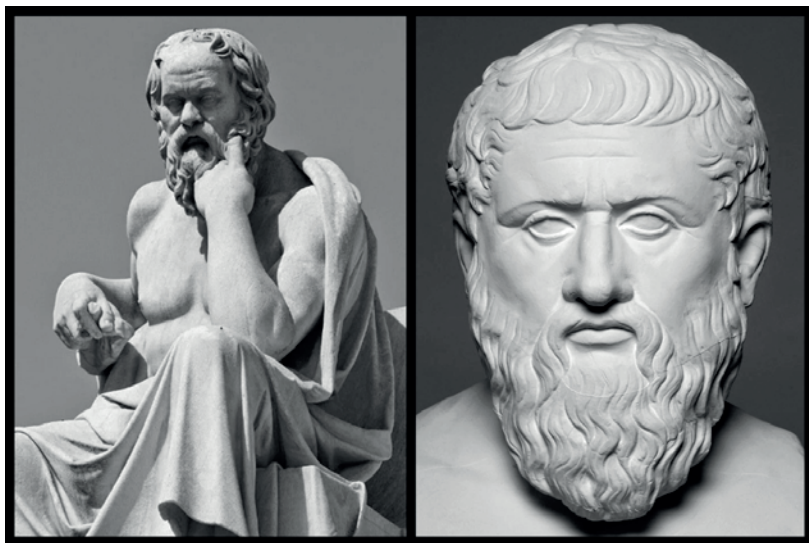
ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι. ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον,
τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Бессмертные — смертны, смертные — бессмертны;
смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают.

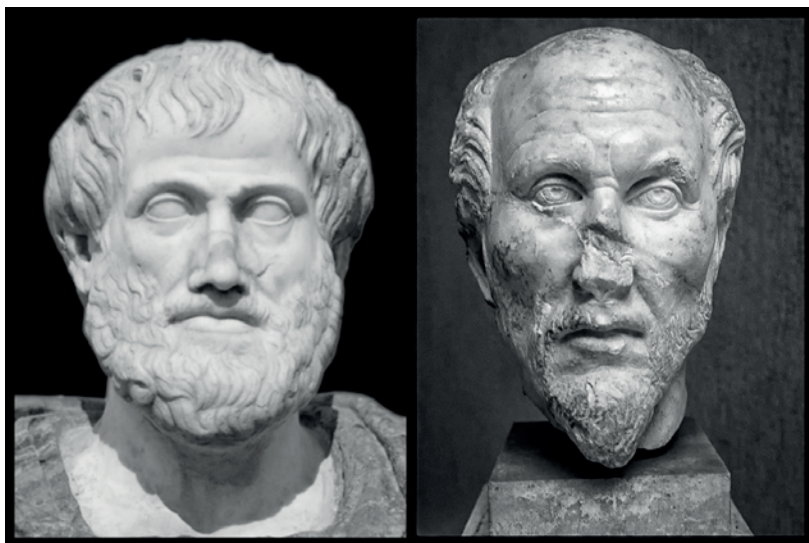
Гераклит, фрагмент 62¹⁹⁶

2021–2025 годы

¹⁹⁶ Андрей Лебедев (р. 1951) — советский и российский филолог-классик, переводчик и специалист по Гераклиту, автор книги «Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова».



Сократ | Платон



Аристотель | Плотин



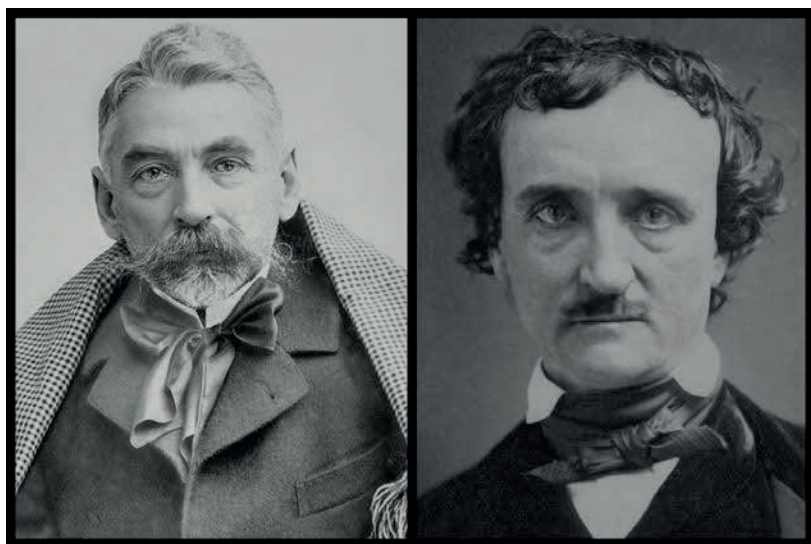
Юлиан Верный | Гераклит Тёмный



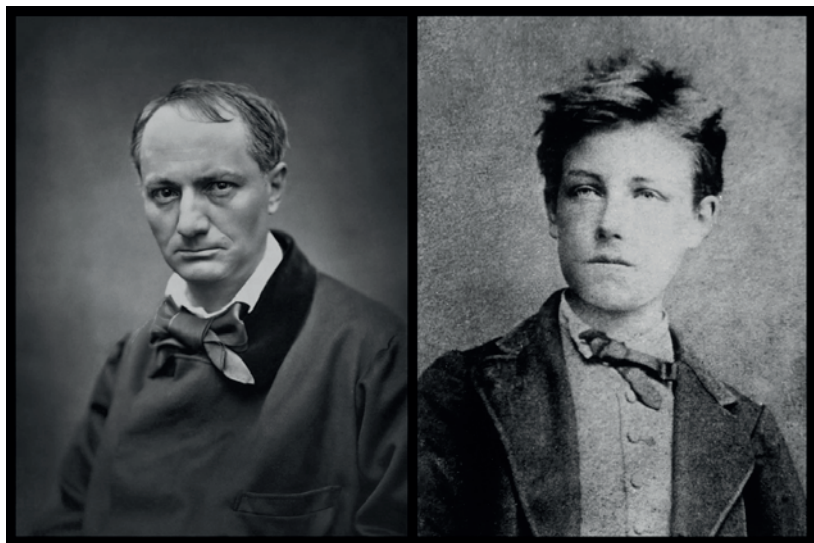
Майстер Экхарт | Якоб Бёме



Гёльдерлин | Новалис



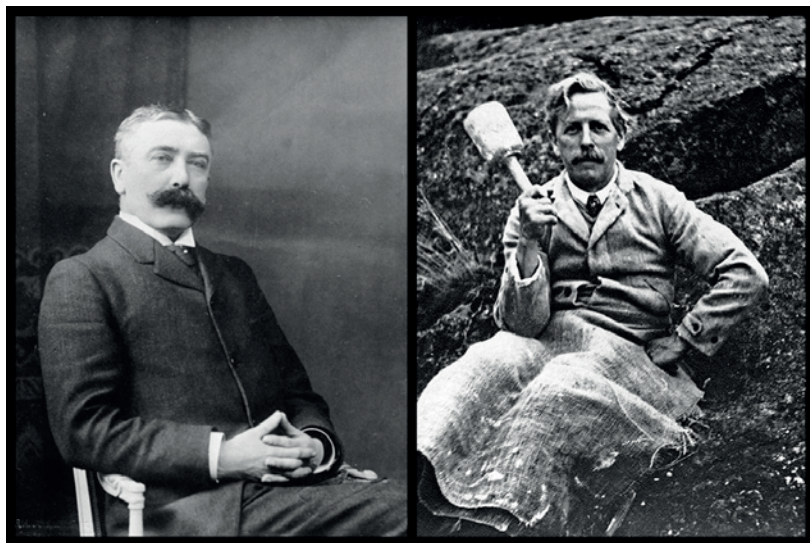
Стефан Малларме | Эдгар Аллан По



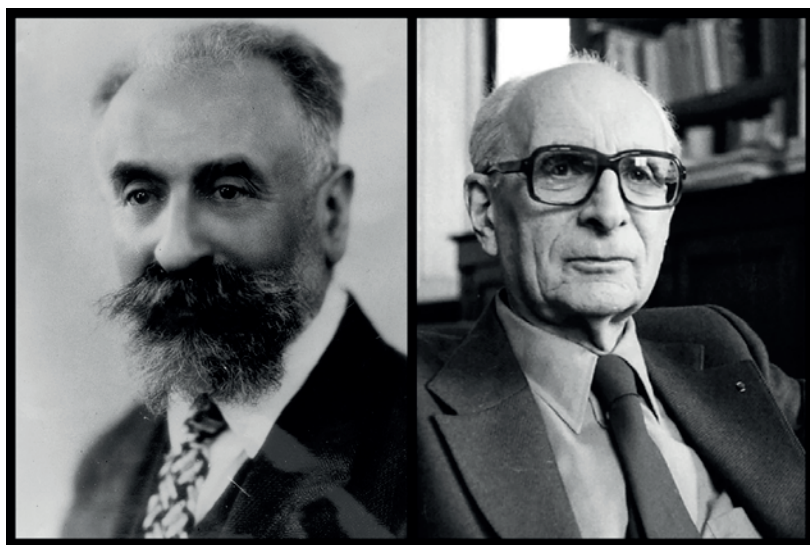
Шарль Бодлер | Артю́р Рембо



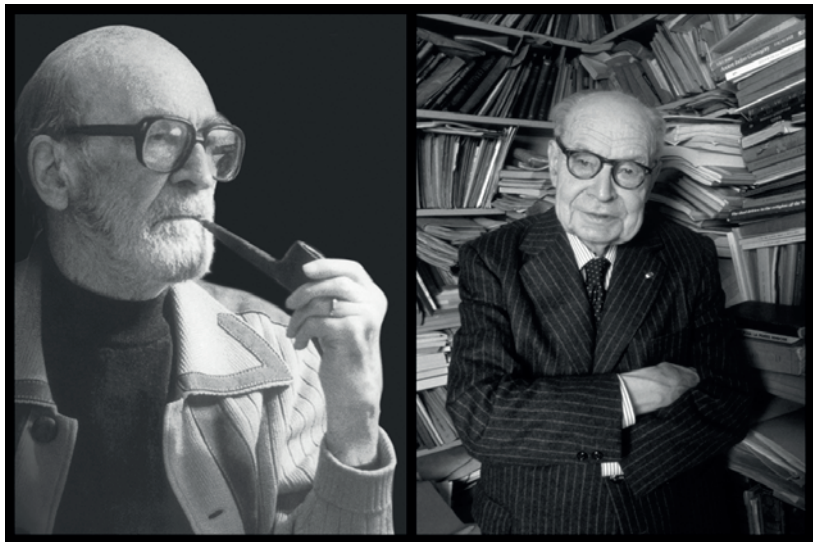
Стефан Георге | Луи-Фердинанд Селин



Фердинанд де Соссюр | Герман Вирт



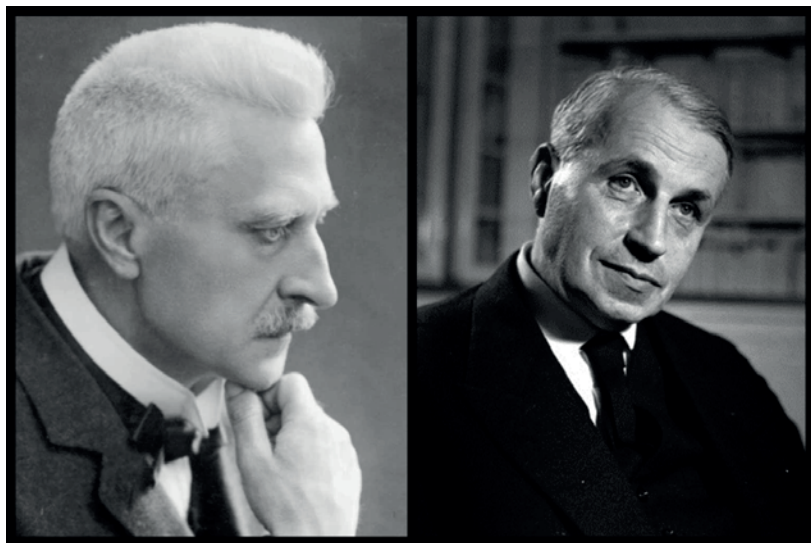
Марсель Мосс | Клод Леви-Стросс



Мирча Элиаде | Жорж Дюмезиль



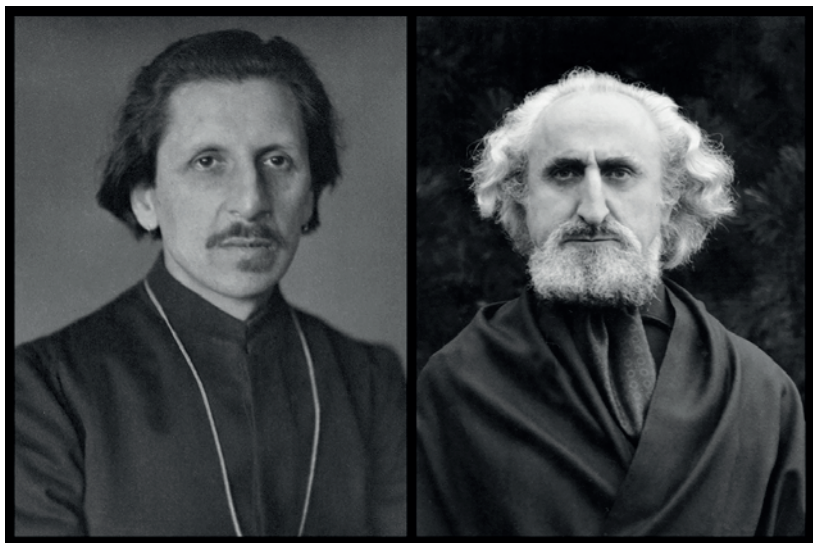
Джеймс Скотт | Карл Кереньи



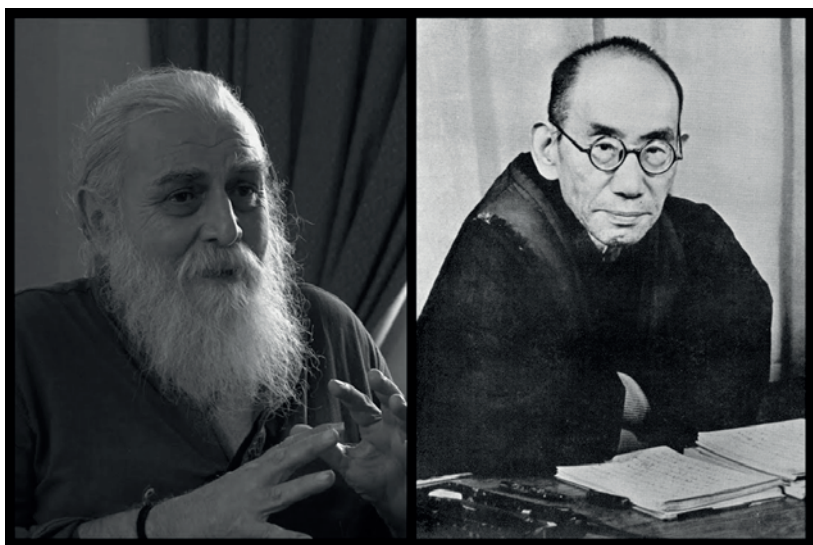
Рудольф Отто | Жорж Батай



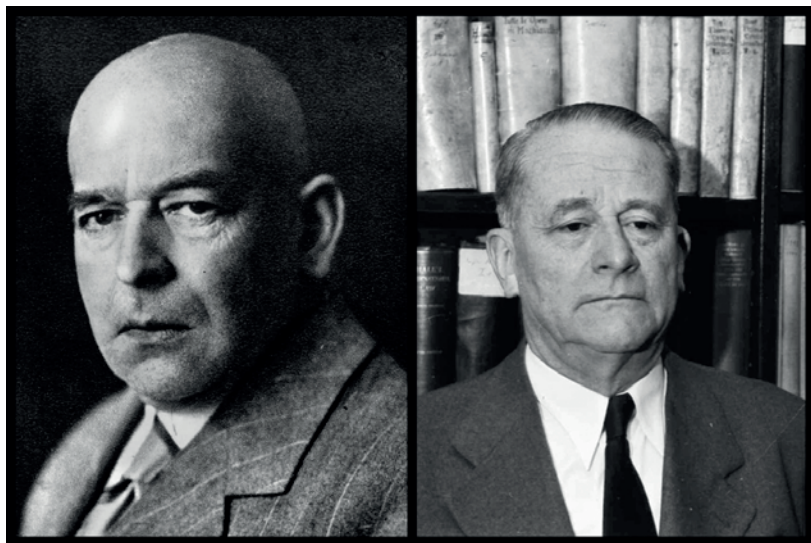
Рене Генон | Юлиус Эвола



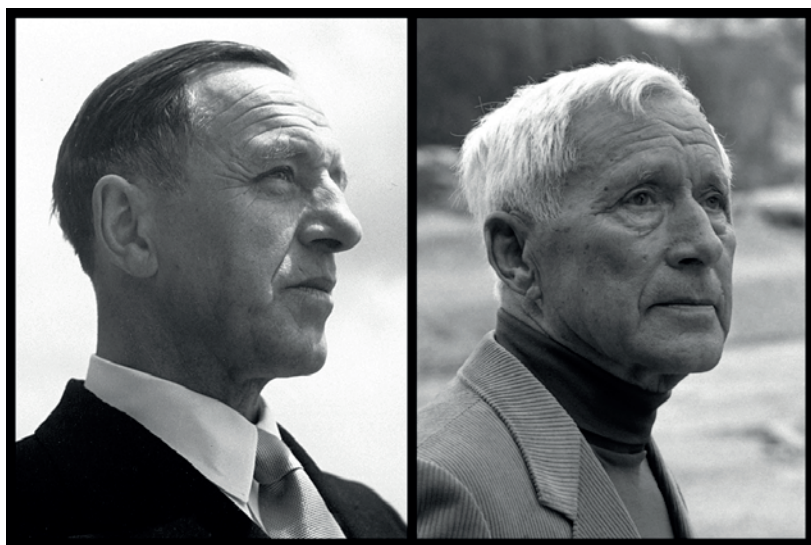
Ананда Кумарасвами | Фритъоф Шуон



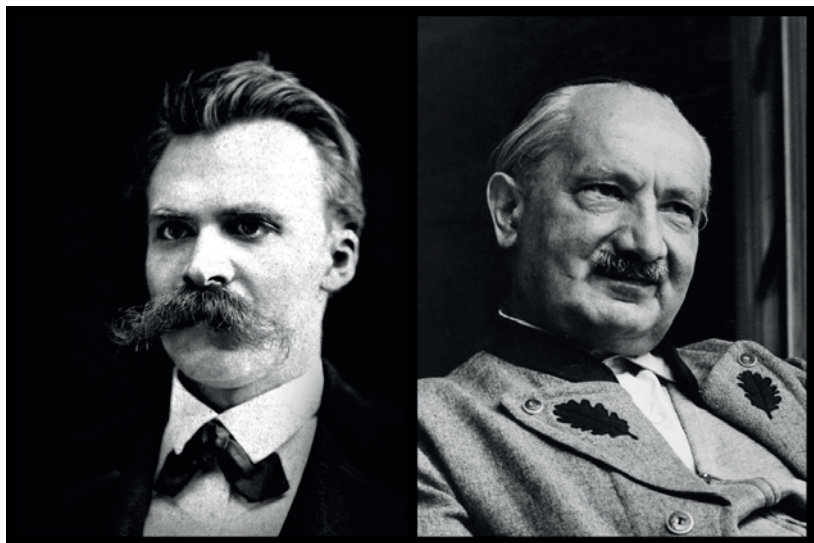
Марк Дичковски | Китаро Нисида



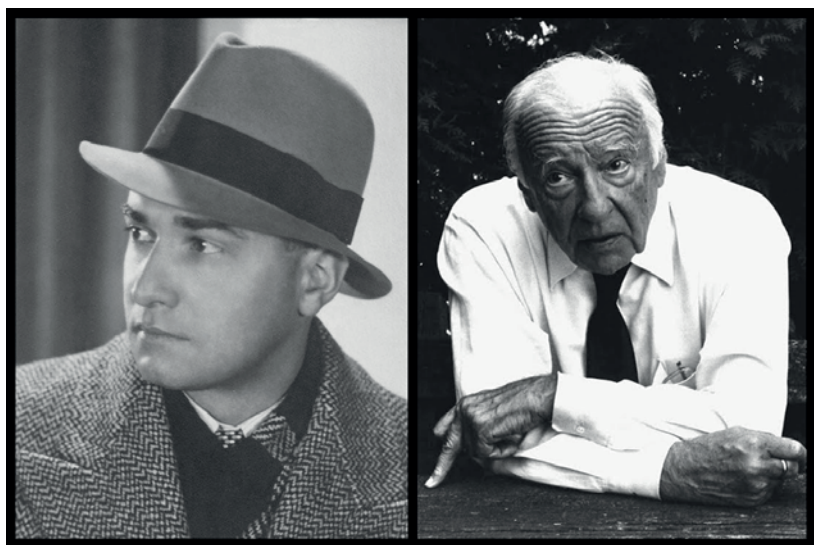
Освальд Шпенглер | Карл Шмитт



Фридрих-Георг Юнгер | Эрнст Юнгер



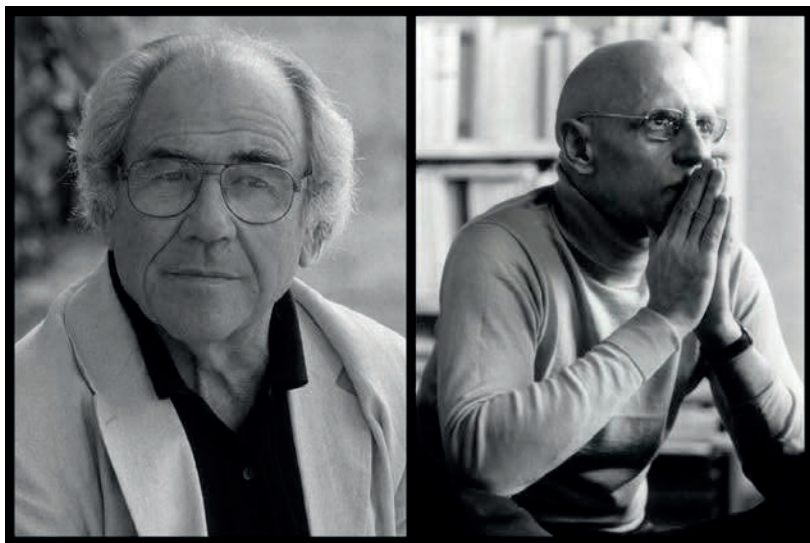
Фридрих Ницше | Мартин Хайдеггер



Ойген Финк | Ганс-Георг Гадамер



Жиль Делёз | Феликс Гваттари



Жан Бодрийяр | Мишель Фуко

ОБ АВТОРЕ



Евгений Нечкасов (р. 05.10.1991) — русский философ, идеолог и писатель. Пишет под псевдонимом Askar Svarte (старонорвежск. Тёмный Ясень).

Нечкасов потомок немецких переселенцев из Германии, современная земля Баден-Вюртемберг, осевших на территории Бессарабии и под Одессой, в Российской империи XIX века. Были репрессированы и депортированы в Сибирь в начале Второй мировой войны.

Нечкасов преимущественно известен как автор и адвокат мировоззрения языческого традиционализма — глубокого синтеза идей Рене Генона, Юлиуса Эволы, Алена де Бенуа и Александра Дугина с современным языческим мировоззрением и движениями.

Он настаивает на адвайта-монистическом и этно-религиозном прочтении философии традиционализма, на контрасте с «классическими» авраамическими ветвями этой доктрины. С его точки зрения, авраамизм — это милевой столб в истории заката западной и восточной культур. Согласно Нечкасову, интеллектуальная и культурная парадигма Модерна, которую традиционализм определяет как своего главного врага,

напрямую вытекает из авраамической теологии и этики с учётом влияния платонической философии.

Касательно современного язычества Нечкасов также занимает очень критическую позицию, упрекая его в чрезмерной слабости и подверженности влиянию постмодернистской культуры, New Age и мягкой теологии.

Ранний период его творчества также отмечен интересом к мистицизму и эзотеризму. Он осуществил попытку синтеза индийского учения Вамачары с германо-скандинавской мифологией, предложив учение о Путилевой Руки в единизме.

Можно утверждать, что немецкая философия оказала сильное влияние на развитие идей Нечкасова во второй половине 2010-х годов. С 2017 года он решительно переходит на более философские и культурологические позиции, а также стиль мышления и письма.

В этот период основные темы и идеи его книг и текстов сосредоточены вокруг идентичности в эпоху Постмодерна, экзистенциального отчуждения, расколдовывания мира, критики прогресса, проблемы индустриального общества и техноцентричного развития цивилизации (Gestell). В этом направлении он исследует и развивает идеи Эрнста Юнгера, Мартина Хайдеггера, финского радикального эколога Пентти Линколы и некоторые тезисы американского радикального мыслителя Теодора Качинского. Все они также синтезируются и рассматриваются в соответствии с магистральными тезисами языческого традиционализма.

Согласно Нечкасову, аутентичное и полноценное существование человека реализуется в мифологическом и священном состояниях бытия-в-мире. Нечкасов настаивает на принципиальной плюральности человеческих культур и природ, следуя за школой перспективизма в антропологии. Он отрицает универсализм единого пути цивилизационного развития и глобализации, противопоставляя им идеал простой жизни в малых религиозных сообществах. Он заключает, что единственный путь для

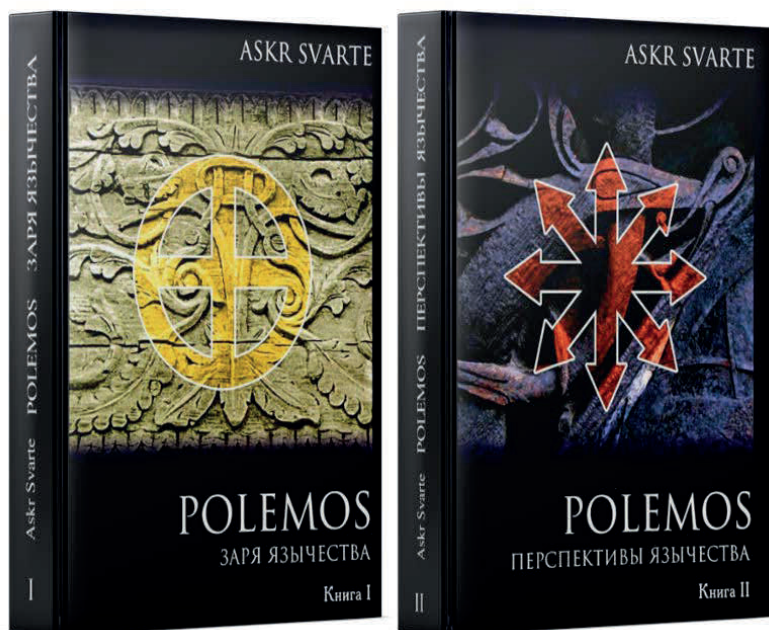
достижения этой цели — полный демонтаж современной западноцентричной цивилизации, её исторического интеллектуального наследия и всей технологической инфраструктуры. В данном случае политический идеал Нечкасова может быть описан как религиозно и философски обоснованный элитизм и неолуддизм, совмещённый с одобрением практики внутренней эмиграции, «ухода в лес» Эрнста Юнгера.

С начала 2020-х Нечкасов также начал разрабатывать критику и пересмотр философских оснований традиционализма и современной языческой теологии в свете фундаментальной критики метафизического мышления со стороны Мартина Хайдеггера и его учения о Другом Начале в философии. В этом направлении большое внимание уделяется поэзии, природе мифоса, лингвистике и философии языка, а также апофатической теологии, противопоставляемой механическому и цифровому мышлению в духе четвёртой промышленной революции.

Выступает как эксперт по языческому традиционализму и современному язычеству в прессе, на ТВ, на открытых лекциях и полях академического религиоведения.



МОНОГРАФИИ АВТОРА

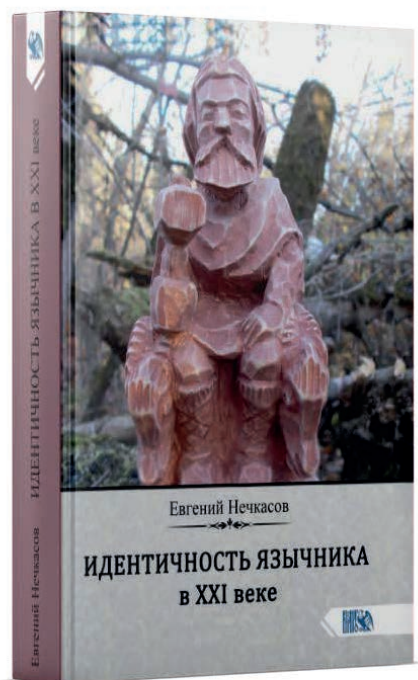


Askr Svarte (Нечкасов Е.). Polemos. Том I. Языческий традиционализм. Заря язычества

Askr Svarte (Нечкасов Е.). Polemos. Том II. Языческий традиционализм. Перспектива язычества

Полноценное изложение основ философии языческого традиционализма: язычество и креационизм, язычество и Модерн, Постмодерн; язычество vs. симулякры и техника.

Издательство «Велигор», 2016.



Нечкасов Е. Идентичность язычника в XXI веке

Каковы идентичность и ключевые ориентиры современного (нео)языческого движения в России? Автор продолжает исследовать и показывать на наглядных полемических примерах, как выстраивается современная языческая мысль и как сторонники языческих верований определяют сами себя в нашу эпоху. В книгу также вошли результаты двух социологических опросов язычников о воспитании и образовании в русле традиции.

Книгу можно рассматривать как третий, более практико-ориентированный том «Polemos».

Издательство «Велигор», 2020.



Нечкасов Е. Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто

Автор рассматривает различные аспекты Германского Логоса и германо-скандинавской традиции в свете фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и вопрошающего поиска Ничто как Иного.

Книга ориентирована на широкий круг интеллектуальных читателей, представителей академических религиозных, культурологических, исторических, философских и других наук.

Издание второе, дополненное.

Издательства «ЯСК», «Гнозис», 2020.



Нечкасов Е. Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего

Книга посвящена всестороннему исследованию и критике феномена техники и порождённого прогрессом и индустриальным развитием техногенного мира с позиции языческого традиционализма и философии Мартина Хайдеггера.

Состоит из трёх больших частей, каждая из которых охватывает отдельный срез или подход к единому телу исследуемого феномена.

Издательство Svarte Publishing, 2021.

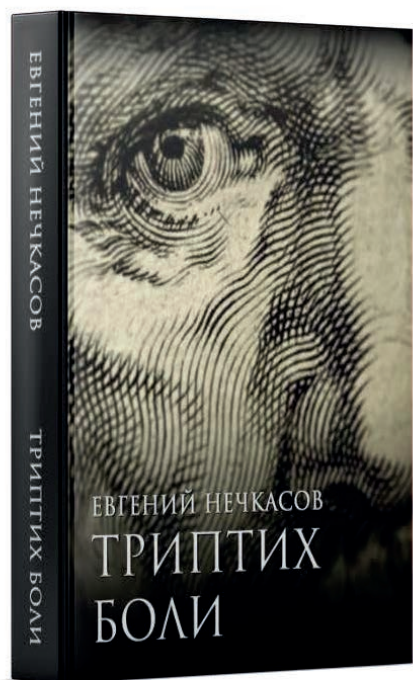


Нечкасов Е. К Другому Мифу

Философско-богословские очерки о природе мифа, сакральных языках и речи, устремлённых к своему сказывающему апофатическому истоку. Вторая часть книги посвящена полемическому сравнению философских программ Мартина Хайдеггера и традиционализма в свете разработки теологии и философии Другого Мифа.

Структура книги выстроена таким образом, что её рекомендуется читать повторно — сразу же после первого прочтения.

Издательство «Тотенбург», 2023.



Нечкасов Е. Триптих боли

Философский дневник 2014–2024 годов.

Содержит комментарии к книге «Традиция и футурошок», неопубликованные фрагменты и главы книги «К Другому Ми-фу»; отдельные черновые формулировки и афоризмы из лекционных циклов.

Издательство Svarte Publishing, 2024.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Германоязычная литература

1. "Die Götterlieder der Älteren Edda", Reclam, 2015.
2. "Edda", edited by Guðni Jónsson.
3. "Edda. Die Götter- und Heldenleider der Germanen", Anacanda, 2017.
4. "Snorra Edda", edited by Guðni Jónsson.
5. Heidegger M. "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)", Vittorio Klostermann, 1989.
6. Heidegger M. "Besinnung", Vittorio Klostermann, 1997.
7. Heidegger M. "Das Ereignis", Vittorio Klostermann, 2009.
8. Heidegger M. "Sein und Zeit", Max Niemeyer Verlag, 2006.
9. Heidegger M. "Über Den Anfang", Vittorio Klostermann, 2005.
10. Islensk Orðsifjasbok, Orðabok Haskolans, Asgeir Blöndal Magnusson, 2008.
11. John-Stucke K., Siepe D. "Mythos Wewelsburg. Fakten und Legenden", Ferdinand Schöningh, 2015.
12. Jørgensen A. B. "Eksistens, være og mening. En eksistensfilosofisk læsning af Kierkegaard, Nietzsche og Heidegger", 2010.
13. Spiesberger K. "Runemagie. Handbuch der Runenkunde", Esoterischer Verlag Paul Hartmann, Burstadt, 2009.

Англоязычная литература

1. "Norse revival: Transformations of Germanic neopaganism", by Stefanie von Schnurbein, Boston, 2016.
2. "Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions", Sweden, 2004.
3. "Speak Useful Words or Say Nothing", by Joseph Harris, Cornell University Library Ithaca, 2008.
4. "The Handbook of Traditional Living" by Raido Group, Arktos Media, 2010.

5. "The Odinist Anthology" by The Asatru Free Assembly, 1983.
6. Arnold Jafe "Heidegger's Ins and Outs of Plato's Cave: The Mythical Liberation of Education in Heidegger's On the Essence of Truth", Dissertation Manuscript, 2024.
7. Bataille G. "The Absence of Myth. Writings on Surrealism", Verso, 1994.
8. Benatar David "Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence", Clarendon Press, 2006.
9. Bielawsky P. "European Apostasy. The Role of Religion in the European New Right", Arktos, 2025.
10. Brisson L. "How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology", University of Chicago, 2004.
11. Caputo J. D. "The Mystical Element in Heidegger's Thought", Fordham University Press, 1986.
12. Clastres P. "Archeology of Violence", Semiotext(e), 2010.
13. Daniélou A. "Shiva and Dionysus", Inner Tradition International, 1984.
14. Daniélou A. "Shiva and the Primordial Tradition. From the Tantras to the science of dreams", Inner Traditions, 2007.
15. Dowden K "European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages", Routledge, 2000.
16. Durand G. "The Anthropological Structures of the Imaginary", Boombana Publications, 1999.
17. Ellis H. R. "The road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature", Greenwood press, publishers, 1968.
18. Filler J. "Heidegger, Neoplatonism, and the History of Being", Palgrave Macmillan, 2023.
19. Findell M. "Runes", The Trustees of British Museum, 2014.
20. Flowers S. "Revival of Germanic Religion in Contemporary Anglo-American Culture", University of Texas, 1981.
21. Foreman D., Carroll L. "Man swarm. How Overpopulation is Killing the Wild World", LiveTrue Books, 2014.

22. Guerrero F. "Draugar Folklore in Old Norse Sources", University of Oslo, 2003.
23. Harris J. "Speak Useful Words or Say Nothing. Old Norse Studies", Cornell University Library Ithaca, 2008.
24. Heidegger M. "Being and Time", State University of New York, 1995.
25. Heidegger M. "Mindfulness", Continuum, 2006.
26. Heidegger M. "Poetry, language, thought", NY, 2001.
27. Kaczynski T. "Anti-Tech Revolution: Why and How", Fitch&Madison Publishers, 2016.
28. Kvilhaug M. "The maiden with the mead. A goddess of initiation in norse mythology?", University of Oslo, 2004.
29. Land N. "The Thirst For Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism (An Essay in Atheistic Religion)", Routledge, 1992.
30. Linkola K. P. "Can live prevail?", Arktos, 2009.
31. McNallen S. "Asatru: A Native European Spirituality", Runestone Press, 2015.
32. Pennick N., Jones P. "A History of Pagan Europe", Routledge, 1995.
33. Schalow F. "Heidegger and the quest for the Sacred. From Thought to the Sanctuary of Faith", Kluwer Academic Publishers, 2001.
34. Sedgwick M. "Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order", New York: Oxford University Press, 2023.
35. Slauson U. "Religion of Odin", Published by the Asatru Free Church Committee, Viking House, 1978.
36. Stinson M. "Heathen Families: Nine Modern Fables for Heathen Children and a Collection of Essays Regarding Heathen Families", Published by Jotun's Bane Kindred, 2011.
37. Stinson M. "Heathen Gods: A Collection of Essays Concerning the Folkway of Our People", Published by Jotun's Bane Kindred, 2009.
38. Stinson M. "Heathen Tribes: A Collection of Essays Regarding the Tribes of Our Folk", Published by Jotun's Bane Kindred, 2011.

39. Teitelbaum B. "War for Eternity. Inside Bannon's Far-Right Circle of Global Power-Brokers", HarperCollins, 2020.
40. Vedder B. "Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods", Duquesne University Press, 2006.
41. Ware O. "Return of the Gods: Mythology in Romantic Philosophy and Literature", Oxford University Press, 2024.
42. Weisman A. "The World Without Us", St. Martin's Press, 2007.
43. West M. L. "Indo-European Poetry and Myth", Oxford, 2007.
44. Wierciński A. "Hermeneutics between Philosophy and Theology The Imperative to Think the Incommensurable", LIT Verlag, 2010.
45. Zerzan J. "Future Primitive and Other Essays", Autonomedia, 1994.
46. Zerzan J. "Running on Emptiness", Feral House, 2002.
47. Zerzan J. "Twilight of the machines", Feral House, 2008.
48. Zerzan J. "Why hope? The Stand Against Civilization", Feral House, 2015.

Русскоязычная литература

1. «Indigenous religions. "Русь языческая": этническая религиозность в России и Украине XX–XXI вв.», Нижний Новгород: НГПУ, 2010.
2. «Безумие и его бог», Эннеагон Пресс, 2007.
3. «Бхагавадгита», Svarte Publishing, 2025.
4. «Варяжские законы с Российским переводом и краткими замечаниями», из. Степан Руссовъ, Санкт-Петербург, 1824.
5. «Введение христианства на Руси», Мысль, 1987.
6. «Ведическая книга смерти. Гаруда-Пурана Сародхара», Амрита, 2012.
7. «Где нет параллелей и нет полюсов: памяти Евгения Головина», Языки славянских культур, 2015.

8. «Девибхагавата-пурана. Книга первая», А. Игнатъев, Калининград, 2014.
9. «Девигита. Песнь Богини», А. Игнатъев, Калининград, 2015.
10. «Девимахатмья из Девибхагавата-пураны. Часть вторая», А. Игнатъев, Калининград, 2013.
11. «Доктрина Радикального Примитивизма», анонимный трактат, 2014.
12. «Древние германцы. История латино-германских войн в описаниях античных историков», Ломоносовъ, 2015.
13. «Евангелие от Иуды», Астрель, 2006.
14. «Золотое перо. Немецкая, австрийская и швейцарская поэзия в русских переводах 1812–1970 гг.», Прогресс, 1974.
15. «Император Юлиан. Полное собрание творений», Квадривиум, 2016.
16. «Исследования по истории платонизма», Кругъ, 2013.
17. «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы», Наука, 1977.
18. «Кашмирский шиваизм», Ганга, 2010.
19. «М. Хайдеггер и русская философская мысль», РГХА, 2020.
20. «Маги Золотой Зари: документальная история магического ордена, 1887–1923», Энигма Одди-Стиль, 2008.
21. «Махабхагавата-Пурана. Главы 36–59», А. Игнатъев, Калининград, 2013.
22. «Мудрость Дзен. Сто историй пробуждения», Евразия, 2012.
23. «Немецкие анналы и хроники X–XI столетий», Русский фонд содействия образованию и науке, 2012.
24. «Обрядовая поэзия», Современник, 1989.
25. «Песнь о Нибелунгах», Наука, 1972.
26. «Российское язычество в XXI века: интервью без масок», БФУ им. И. Канта, 2021.

27. «Русский национализм между властью и оппозицией», Центр «Панорама», 2010.
28. «Сказки и легенды ингушей и чеченцев», Наука, 1983.
29. «Славянская Родная Вера», ССО СРВ, 2013.
30. «Словарь аналитической психологии К. Юнга», Азбука-классика, 2009.
31. «Современное язычество. Мнения, цифры, проблемы», Фонд традиционных религий, 2021.
32. «Старшая Эдда: Эпос», Азбука-классика, 2008.
33. «Сущность Дзен. Искусство быть свободным», Евразия, 2012.
34. «Тибетская книга мёртвых. Бардо Тхёдол», АСТ, 2016.
35. «Фридрих Гёльдерлин и идея Европы», ПФО, 2018.
36. «Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур», Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
37. «Эдда Младшая», Ленанд, 2022.
38. «Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования», Мининский университет, 2016.
39. Polarstern S. «Metaphysica Nova», Bes Публики, 2014.
40. Аванесов С. «Вольная смерть. Основания философской суицидологии», Lambert, 2001.
41. Алефиренко Н. «Теория языка. Вводный курс», ИЦ «Академия», 2007.
42. Ал-Калби Х. М. «Книга об идолах (китал ал-аснам)», Восточная литература, 1984.
43. Ал-Халладж М. «Сад Знания. Китаб ат-Тавасин», Номос, 2010.
44. Банзаров Д. «Чёрная вера или шаманство у монголов», Санкт-Петербург, 1891.
45. Баррат Дж. «Последнее изобретение человечества», Альпина нон-фикшн, 2018.
46. Батай Ж. «Литература и Зло», Изд-во МГУ, 1994.
47. Бенатар Д. «Лучше никогда не быть», 2018.

48. Бенедикт Р. «Хризантема и меч. Модели японской культуры», Наука, 2007.
49. Бенуа А. «Вперед, к прекращению роста! Эколого-философский трактат», Институт общегуманитарных исследований, 2012.
50. Бенуа А. «Как можно быть язычником», Русская Правда, 2013.
51. Бенуа А. «Руническое письмо и происхождение письменности», Тотенбург, 2022.
52. Бенуа А. «Традиция и консервативная мысль», Тотенбург, 2017.
53. Бесков А. «Восточнославянское язычество. Религиоведческий анализ», LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010.
54. Богост И. «Чужая феноменология, или каково быть вещью», Гиле Пресс, 2019.
55. Богумил Г. «Культ Марены. Мифы о Марене. Книга 2», Велигор, 2022.
56. Богумил Г. «Культ Чернобога. Мифы о Чернобоге», Велигор, 2022.
57. Богумил Г. «Марена — владычица зимы. Мифология масленичного ритуала. Книга 3», Велигор, 2022.
58. Богумил Г. «Марена. Богиня смерти в славянской языческой традиции. Книга 1», Велигор, 2022.
59. Богумил Г. «Марена. Лики Богини. Книга 4», Велигор, 2022.
60. Богумил Г. «Чернобог — тёмная сила славянского пантеона. Источники. Формирование образа», Велигор, 2022.
61. Бодлер Ш. «Цветы зла», АСТ, 2024.
62. Бодрийяр Ж. «Америка», Владимир Даль, 2000.
63. Бодрийяр Ж. «Общество потребления. Его мифы и структуры», Культурная революция, 2006.
64. Бодрийяр Ж. «Прозрачность зла», Добросвет, 2000.
65. Бодрийяр Ж. «Система вещей», Рудомино, 1999.

66. Бодрийяр Ж. «Символический обмен и смерть», Добросвет, 2000.
67. Бодрийяр Ж. «Симулякры и симуляции», Постум, 2015.
68. Брадатан К. «Умирая за идеи. Об опасной жизни философов», Новое литературное обозрение, 2024.
69. Брайант Л. Р. «Демократия объектов», Гиле Пресс, 2019.
70. Брокман Дж. «Что мы думаем о машинах, которые думают: Ведущие мировые учёные об искусственном интеллекте», Альпина нон-фикшн, 2017.
71. Бхайравананда «Махагахвара Раштра Марга».
72. Бхайравананда «Преступление и вознаграждение».
73. Васильченко А. «Арийский миф III рейха», Язуа-Пресс, 2008.
74. Васильченко А. «Стоунхендж Третьего рейха», Вече, 2010.
75. Викернес В. «Скандинавская мифология и мировоззрение», Ex Nord Lux, 2010.
76. Вирт Г. «Хроника Ура-Линда», Вече, 2007.
77. Витгенштейн Л. «Логико-философский трактат», АСТ, 2018.
78. Вудард Б. «Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни», HylePress, 2016.
79. Гаврилов Д. «Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре», Социально-политическая мысль, 2006.
80. Гаврилов Д., Наговицын А. «Боги славян. Язычество. Традиция», Рефл-Бук, 2002.
81. Гадамер Х.-Г. «Истина и метод», «Прогресс», 1988.
82. Гадамер Х.-Г. «Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества», Пропилеи, 2007.
83. Гальковский Н. «Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси», т. 1, Епархиальная типография, 1916.
84. Гальковский Н. «Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси», т. 2, Печатня А. И. Снегиревой, 1913.

85. Гасанов Б. (влх. Богумил) «Основы современного колядования», Велигор, 2013.
86. Гвардини Р. «Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность», Наука, 2015.
87. Гёльдерлин Ф. «Гиперион», Наука, 1988.
88. Генон Р. «Заметки о посвящении», Беловодье, 2010.
89. Генон Р. «Символизм Креста», Беловодье, 2008.
90. Генон Р. «Символика Креста. Царь мира», Прогресс-Традиция, 2008.
91. Генон Р. «Теософизм: история одной псевдорелигии», Тотенбург, 2017.
92. Георге С. «Альгабал. Гимны. Пилигримы», Ад Маргинем Пресс, 2014.
93. Герц Р. «Смерть и правая рука», Ars Press, 2019.
94. Гесиод «Теогония», АСТ, 2024.
95. Гесиод «Труды и дни», АСТ, 2024.
96. Гёте И. В. «Избранные произведения в двух томах», Правда, 1985.
97. Глинка Г. «Древняя религия славян», Митава, 1804.
98. Головин Е. «Весёлая наука: протоколы совещаний», Эннеагон-пресс, 2006.
99. Головин Е. «Мифомания», Амфора, 2010.
100. Головин Е. «Приближение к Снежной Королеве», Арктогея-Центр, 2003.
101. Головин Е. «Серебряная рапсодия. Впечатления о русской поэзии начала XX века», Эннеагон-пресс, 2008.
102. Головин Е. «Туманы чёрных лилий (стихотворения)», Эннеагон-пресс, 2007.
103. Гримм Я. «Германская мифология в III томах», ЯСК, 2019.
104. Громов Д., Бычков А. «Славянская руническая письменность: факты и домыслы», София, 2005.
105. Гуревич А. «Избранные труды. Древние германцы. Викинги», Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.

106. Гуревич А. «Эдда и сага», Наука, 1979.
107. Даль В. «О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа».
108. Дананн А. «Память крови», Terra Foliata, 2012.
109. Дебор Г. «Общество спектакля», АСТ, 1992.
110. Джайадхар А. (Бхайравананда) «Абхичара. Индийская магия», Svarte Publishing, 2016.
111. Джайадхар А., Джайадхар С. «Бхайрава-Кали-Дхарма», Svarte Publishing, 2016.
112. Джемаль Г. «Ориентация-Север», самиздат, 1979.
113. Джемаль Г. «Революция пророков», Ультра.Культура, 2003.
114. Джемаль Г. «Сады и пустоши», Директ-Медиа, 2021.
115. Джемаль Г. «Стихотворения», Традиция, 2017.
116. Джеффрис С. «Всё, всегда везде: как мы стали постмодернистами», Ад Маргинем Пресс, 2023.
117. Доддс Э. «Греки и иррациональное», Алетейя, 2000.
118. Долгочуб В. «Язычники атомного века», Svarte Publishing, 2019.
119. Дугин А. «Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии». Арктогея-Центр, 1999.
120. Дугин А. «В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки)», Академический проект, 2013.
121. Дугин А. «Знаки Великого Норда», Вече, 2008.
122. Дугин А. «Интернальные Онтологии. Сакральная физика и опрокинутый мир», Direct-Media, 2022.
123. Дугин А. «Конспирология», Евразия, 2005.
124. Дугин А. «Мартин Хайдеггер. Последний Бог», Академический проект, 2014.
125. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект», Академический проект, 2015.
126. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Византийский логос. Эллинизм и империя», Академический проект, 2016.

127. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Восточная Европа. Славянский Логос. Балканская Навь и сарматский стиль», Академический проект, 2018.

128. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Геософия: горизонты и цивилизации», Академический проект, 2017.

129. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Германский Логос. Человек апофатический», Академический проект, 2015.

130. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Жёлтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока», Академический проект, 2017.

131. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания», Академический проект, 2016.

132. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Латинский логос. Солнце и крест», Академический проект, 2016.

133. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Логос Африки. Люди чёрного солнца», Академический проект, 2018.

134. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве», Академический проект, 2014.

135. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали», Академический проект, 2017.

136. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин», Академический проект, 2018.

137. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Океания. Вызов Воды», Академический проект, 2018.

138. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. По ту сторону Запада. Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия», Академический проект, 2014.

139. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания», Академический проект, 2014.

140. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство земли. Структура русской идентичности», Академический проект, 2019.

141. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Русский Логос II. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта», Академический проект, 2019.

142. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная», Академический проект, 2020.

143. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Семиты, монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала», Академический проект, 2017.

144. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела», Академический проект, 2014.

145. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Французский Логос. Орфей и Мелюзина», Академический проект, 2015.

146. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Хамиты. Цивилизация африканского Норда», Академический проект, 2018.

147. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Цивилизация нового света(Америка)», Академический проект, 2017.

148. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос», Академический проект, 2014.

149. Дугин А. «Ноомахия: войны ума. Эллинский логос. Долина истины», Академический проект, 2016.

150. Дугин А. «Постфилософия», Академический проект, 2010.

151. Дугин А. «Радикальный Субъект и его Дубль», Евразийское движение, 2009.

152. Дугин А. «Философия политики», Арктогея, 2004.

153. Дугин А. «Философия традиционализма», Арктогея-Центр, 2002.

154. Дюмезиль Ж. «Верховные боги индоевропейцев», Наука, 1986.

155. Дюмезиль Ж. «Религия Древнего Рима», Квадривиум, 2018.

156. Жигалкин С. «Метафизика вечного возвращения», Культурная революция, 2011.
157. Жигалкин С. «Об иных горизонтах здешнего. Апология вечного возвращения», ЯСК, 2019.
158. Жирар Р. «Насилие и священное», Новое литературное обозрение, 2010.
159. Зенкин С. «Небожественное сакральное. Теория и художественная практика», РГГУ, 2014.
160. Зыгмонт А. «Святая негативность», Новое литературное обозрение, 2018.
161. Йегер В. «Теология ранних греческих философов», Владимир Даль, 2021.
162. Йеттмар К. «Религии Гиндукуша», Наука, 1986.
163. Исаева Н. «Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа (в сравнении с некоторыми паратеатральными опытами современности)», РХГА, 2014.
164. Исаева Н. «Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта», Ладомир, 1996.
165. Казаков Г. «Сакральная лексика в системе языка», КДУ, 2016.
166. Камю А. «Посторонний», АСТ, 2024.
167. Кареев Н. «Главные антропоморфические боги славянского язычества», Славянский вестник, самиздат репринт 2014.
168. Карелова Л. «Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX века», ИФ РАН, 2017.
169. Кастру Э. В. «Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной натропологии», Ад Маргинем, 2017.
170. Качински Т. «Индустриальное общество и его будущее (Манифест Унабомбера)», Револа, 2006.
171. Келли К. «Неизбежно. 12 технологических трендов, которые определяют наше будущее», Манн, Иванов и Фербер, 2017.
172. Кереньи К. «Элевсин: Архетипический образ матери и дочери», Рефл-Бук, 2000.

173. Кизель Г. «Биография Эрнста Юнгера» (в 2 т.), Тотенбург, 2022.
174. Клири К. «Взывая к Богам», Тотенбург, 2017.
175. Клири К. «Метафизика духа», Тотенбург, 2023.
176. Клири К. «Что есть руна?», Тотенбург, 2018.
177. Колон Д. «Эвола, Генон и христианство», Ex Nord Lux Digital.
178. Кон Э. «Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека», Ад Маргинем, 2018.
179. Косыхин В. «Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к Постмодерну», Саратовская государственная академия права, 2008.
180. Кулиану Й. «Эрос и магия в эпоху Возрождения», Изд-во И. Лимбаха, 2017.
181. Кумарасвами А. «Восток и Запад», Беловодье, 2015.
182. Лакофф Дж., Джонсом М. «Метафоры, которыми мы живем», Едиториал УРСС, 2004.
183. Лебедев А. «Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова», Наука, 2014.
184. Лебедев Р. «В лучах Чёрного Солнца», Ex Nord Lux Digital.
185. Леви-Стросс К. «Структурная антропология», Наука, 1983.
186. Линкола К. П. «Победит ли жизнь?», Тотенбург, 2021.
187. Лукоянов Э. «Отец шатунов. Жизнь Юрия Мамлеева до гроба и после», Individuum, 2023.
188. Лукьянов А. «Философские идеи Ф. Гёльдерлина и метафора пустоты», РИЦ БашГУ, 2012.
189. Мамлеев Ю. «Судьба Бытия», Эннеагон Пресс, 2006.
190. Мамлеев Ю. «Шатуны», Ad Marginem, 2002.
191. Манерко Л. «Когнитивная теория языка: философские основания и направления исследований», Гнозис, 2024.
192. Маркова Л. «Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии».

193. Маяцкий М. «Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет», ИД ВШЭ, 2012.
194. Моисеев Д. «Политическая доктрина Юлиуса Эвола в контексте “консервативной революции” в Германии», Кабинетный учёный, 2021.
195. Молер А. «Консервативная Революция в Германии 1918–1932», Тотенбург, 2017.
196. Морок В. «Танец повешенного бога», Svarte Publishing, 2023.
197. Мохов С. «История смерти. Как мы боремся и принимаем», Individuum, 2020.
198. Мэнвелл Р., Френкель Г. «Знаменосец “Чёрного ордена”. Биография рейхсмаршала Гимmlера. 1939–1945», Центрполиграф, 2006.
199. Неаполитанский С., Матвеев С. «Энциклопедия тантры», Институт метафизики, 2010.
200. Неменьи Г. «Священные руны. Магические символы Севера», Велигор, 2009.
201. Нечкасов Е. «Polemos. Языческий традиционализм. Заря язычества», Велигор, 2016.
202. Нечкасов Е. «Polemos. Языческий традиционализм. Перспектива язычества», Велигор, 2016.
203. Нечкасов Е. «Идентичность язычника в XXI веке», Велигор, 2020.
204. Нечкасов Е. «К Другому Мифу», Тотенбург, 2023.
205. Нечкасов Е. «Настольная книга единиста», Велигор, 2021.
206. Нечкасов Е. «Приближение и окружение. Очерки о Германском логосе, Традиции и Ничто», ЯСК+Гнозис, 2020.
207. Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего», Svarte Publishing, 2021.
208. Нечкасов Е. «Триптих боли», Svarte Publishing, 2024.
209. Нечкасов Е. «Чарующая Бездна. Путь левой руки в единизме», Велигор, 2017.

210. Ницше Ф. «Ессе homo. Антихристианин», Азбука-Аттикус, 2015.
211. Ницше Ф. «Весёлая наука», Азбука-Аттикус, 2015.
212. Ницше Ф. «Воля к власти», Азбука-классика, 2008.
213. Ницше Ф. «Так говорил Заратустра», Азбука-классика, 2009.
214. Нортон Р. «Тайная Германия: Стефан Георге и его круг», Наука, 2016.
215. Носова Г. «Язычество в православии», 1975.
216. Нухаев Х.-А. «Давид и Голиаф, или Российско-чеченская война глазами варвара», 2000.
217. Отто В. «Греческие боги: Картина божественного в зеркале греческого духа», Владимир Даль, 2019.
218. Отто Р. «Священное», Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
219. Паль Л. «Аненербе: оккультный демарш СС», АСТ, 2008.
220. Пандит Б. «Парадвайта. Основы кашмирского шиваизма», Рипол Классик, 2022.
221. Пенник Н. «Практическая магия в Северной Традиции», Magisterium plus, 2011.
222. Платон «Диалоги. Книга вторая», Эксмо, 2008.
223. Платон «Диалоги. Книга первая», Эксмо, 2008.
224. Плотин «Сочинения. Плотин в русских переводах», Алетейя, 1995.
225. Прокуратова Н. «Размыкая призрачные лабиринты времени», ЯСК, 2023.
226. Пувурвиль А. П. (Матжиои) «Метафизический путь», Владимир Даль, 2014.
227. Пшера А. «Интернет животных. Новый диалог между человеком и природой», Ад Маргинем, 2017.
228. Рейнхардт К. «Мифы Платона», Владимир Даль, 2019.
229. Сабинин С. «Грамматика исландского языка», 1849.
230. Сартр Ж.-П. «Тошнота», Республика, 1994.

231. Сафрански Р. «Мартин Хайдеггер. Германский мастер и его время», Молодая гвардия, 2005.
232. Сидорина Т., Полянников Т. «Национализм. Теории и политическая история», ИД ВШЭ, 2006.
233. Скотт Дж. «Благими намерениями государства: почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни», Университетская книга, 2005.
234. Скотт Дж. «Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорной Юго-Восточной Азии», Новое издательство, 2017.
235. Соколова В. «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов».
236. Сораль А. «Понять Империю. Грядущее глобальное управление или восстание наций?», Глобальный революционный альянс, 2012.
237. Соссюр Ф. «Труды по языкознанию», Прогресс, 1977.
238. Сперанская Н. «Дионис преследуемый», Культурная революция, 2014.
239. Сперанская Н. «Пути к Новой Метафизике».
240. Сперанский Н. «Язычники отвечают. Брошюра №13», Троицк, 2013.
241. Старостин С., Бурлак С. «Сравнительно-историческое языкознание», Академия, 2005.
242. Стеблин-Каменский М. «Мир саги. Становление литературы», Наука, 1984.
243. Стеблин-Каменский М. «Миф», Наука, 1976.
244. Сэдзвик М. «Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века», Новое литературное обозрение, 2014.
245. Таубес Я. «Западная эсхатология», Владимир Даль, 2023.
246. Таулер И. «Царство Божие внутри нас.», Изд-во РХГИ, 2000.
247. Торо Г. «Уолден, или жизнь в лесу», Наука, 1979.

248. Торссон Э. (Флауэрс С.) «Зеленая руна», Ex Nord Lux, 2011.
249. Торссон Э. (Флауэрс С.) «Красная руна», Ex Nord Lux, 2011.
250. Торссон Э. (Флауэрс С.) «Синяя руна», Ex Nord Lux, 2011.
251. Торссон Э. (Флауэрс С.) «Черная руна», Ex Nord Lux, 2011.
252. Транквилл Г. «Жизнь двенадцати цезарей», Правда, 1991.
253. Уэльбек М. «Г. Ф. Лавкрафт. Против человечества, против прогресса», У-Фактория, 2006.
254. Фалев Е. «Герменевтика Мартина Хайдеггера», Алетейя, 2008.
255. Финк Е. «Основные феномены человеческого бытия», Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017.
256. Флоренский П. «Столп и утверждение истины», Академический проект, 2021.
257. Фогельвейде В. «Стихотворения», Наука, 1985.
258. Форд М. «Роботы наступают. Развитие технологий и будущее без работы», Альпина нон-фикшн, 2019.
259. Форд М. «Технологии которые изменят мир», Манн, Иванов и Фербер, 2013.
260. Форман Д., Хейвуд Б. «Экотаж. Руководство по радикальной природоохране», Киев, 2002.
261. Фридрих Г. «Структура современной лирики. От Бодлера до середины двадцатого столетия», ЯСК, 2010.
262. Фукуяма Ф. «Конец истории и последний человек», Ермак, 2005.
263. Фукуяма Фр. «Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции», АСТ, 2008.
264. Хайдарова Г. «Феномен боли в культуре», РХГА, 2013.
265. Хайдеггер М. «Бытие и время», Академический проект, 2015.

266. Хайдеггер М. «Время и бытие: Статьи и выступления», Республика, 1993.
267. Хайдеггер М. «Гегель», Владимир Даль, 2015.
268. Хайдеггер М. «Гераклит», Владимир Даль, 2011.
269. Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)», Изд-во Института Гайдара, 2022.
270. Хайдеггер М. «Исток художественного творения», Академический проект, 2008.
271. Хайдеггер М. «К философии (О Событии)», Изд-во Института Гайдара, 2020.
272. Хайдеггер М. «Лекции о метафизике», ЯСК, 2010.
273. Хайдеггер М. «О поэтах и поэзии», Водолей, 2017.
274. Хайдеггер М. «О существе человеческой свободы. Введение в философию», Владимир Даль, 2018.
275. Хайдеггер М. «Основные понятия метафизики. Мир — Конечность — Одиночество», Владимир Даль, 2013.
276. Хайдеггер М. «Парменид», Владимир Даль, 2009.
277. Хайдеггер М. «Постижение смысла», Алетея, 2022.
278. Хайдеггер М. «Размышления II–VI (Чёрные тетради 1931–1938)», Изд-во Института Гайдара, 2016.
279. Хайдеггер М. «Размышления VI–XI (Чёрные тетради 1938–1939)», Изд-во Института Гайдара, 2016.
280. Хайдеггер М. «Размышления XII–XV (Чёрные тетради 1939–1941)», Изд-во Института Гайдара, 2020.
281. Хайдеггер М. «Разъяснения к поэзии Гёльдерлина», Академический проект, 2003.
282. Хайдеггер М. «Событие», Алетея, 2023.
283. Хайдеггер М., Финк Е. «Гераклит», Владимир Даль, 2010.
284. Хансен Х. «Политические устремления Юлиуса Эво-лы», Terra-Foliata, 2009.
285. Хлебников П. «Разговор с варваром (Хож-Ахмед Нуха-вым)», Детектив-Пресс, 2003.

286. Черкасов И. (влх. Велеслав) «Liber ABRAXAS (Книга АБРАКСАС): Против Бога и Природы», Общество сознания смерти, 2011.

287. Черкасов И. (влх. Велеслав) «Книга Великой Нави: Хаосифия и Русское Навославие», Общество Сознания Смерти, 2011.

288. Черкасов И. (влх. Велеслав) «Книга Родной Веры: Основы Родового Ведания Русов и Славян», Москва, 2009.

289. Черкасов И. (влх. Велеслав) «Основы Родноверия. Обрядник. Кологод (Серия «Основы Родной Веры Русов и Славян»: Книга 1)», Ведическое наследие, 2010.

290. Черкасов И. (влх. Велеслав) «Основы славянского родноверия», ИОИ, 2022.

291. Черкасов И. (влх. Велеслав) «Шуйный путь: Чёрная Книга Нави», Велигор, 2011.

292. Чоран Э. «О разложении основ», Опустошитель, 2024.

293. Шваб К. «Четвертая промышленная революция», Э, 2017.

294. Шиженский Р. «Почвенник от язычества: мировоззренческие дискурсы волхва Велимира (Н. Н. Сперанского)», типография «Поволжье», 2014.

295. Шиженский Р. «Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского)», Орбита-М, 2013.

296. Широкова Н. «Мифы кельтских народов», Астрель, 2005.

297. Шпенглер О. «Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. Том 1», Академический проект, 2009.

298. Шпенглер О. «Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. Том 2», Академический проект, 2009.

299. Эвола Ю. «Восстание против современного мира», Прометей, 2016.

300. Эвола Ю. «Герметическая традиция», Terra Foliata, 2015.

301. Эвола Ю. «Люди и руины», АСТ, 2007.

302. Эвола Ю. «Метафизика пола», Беловодье, 2012.
303. Эвола Ю. «Оседлать тигра», Львов, 2008.
304. Эвола Ю. «“Рабочий” в творчестве Эрнста Юнгера», Наука, 2005.
305. Эвола Ю. «Размышления о вершинах», Ex Nord Lux, 2016.
306. Эвола Ю. «Фашизм: критика справа», Реванш, 2005.
307. Эвола Ю. «Языческий империализм», Svarte Publishing, 2013.
308. Эвола Ю., Шуон Ф., Генон Р. «Касты и расы», Ex Nord Lux, 2010.
309. Экхарт М. «Об отрешённости», Университетская книга, 2001.
310. Элиаде М. «Аспекты мифа», Academia, 1994.
311. Элиаде М. «История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства», Академический проект, 2012.
312. Элиаде М. «История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий», Академический проект, 2012.
313. Элиаде М. «История веры и религиозных идей: от Магомета до реформации», Академический проект, 2012.
314. Элиаде М. «Священное и мирское», Изд-во МГУ, 1994.
315. Энгельс Ф. «Происхождение семьи, частной собственности и государства», АСТ, 2020.
316. Эсхил «Прометей прикованный», ФТМ, 2018.
317. Юнгер Ф. «Язык и мышление», Наука, 2005.
318. Юнгер Ф. Г. «Греческие мифы», Владимир Даль, 2006.
319. Юнгер Ф. Г. «Совершенство техники. Машина и собственность», Владимир Даль, 2002.
320. Юнгер Э. «Семьдесят минуто: дневники», Ад Маргинем Пресс, 2015.
321. Юнгер Э. «Уйти в Лес», Ад Маргинем, 2020.

Периодические издания

1. Alföðr №1: Жертвоприношение, Svarte Publishing, 2021.
2. Alföðr №2: Язык и речь, Svarte Publishing, 2022.
3. Alföðr №3: Теология, Svarte Publishing, 2023.
4. Alföðr №4: Отчуждение, Svarte Publishing, 2024.
5. Passages: Studies in Traditionalism and Traditions – Volume I, Prav Publishing, 2023.
6. Passages: Studies in Traditionalism and Traditions – Volume II, Prav Publishing, 2025.
7. Qolloquium Heptaplomeres. Выпуск II, Мининский университет, 2015.
8. Qolloquium Heptaplomeres. Выпуск IV, Мининский университет, 2017.
9. Qolloquium Heptaplomeres. Выпуск V, Мининский университет, 2018.
10. Warha #1, Svarte Publishing, 2015.
11. Warha #2, Svarte Publishing, 2015.
12. Warha #3, Svarte Publishing, 2016.
13. Warha #4, Svarte Publishing, 2017.
14. Warha #5, Svarte Publishing, 2018.
15. Warha #6, Svarte Publishing, 2019.
16. Warha #7, Svarte Publishing, 2020.
17. Археология русской смерти №1, ARS Press, 2018.
18. Вещий №1, Svarte Publishing, 2021.
19. Вещий №2, Svarte Publishing, 2022.
20. Вещий №3, Svarte Publishing, 2023.
21. Вещий №4, Svarte Publishing, 2024.
22. Логос. Том №21. #1, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, 2011.
23. Логос. Том №25. #4, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, 2015.
24. Логос. Том №29. #4, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, 2019.

25. Логос. Том №29. #5, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, 2019.
26. Логос. Том №32. #2, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, 2022.
27. Логос. Том №32. #3, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, 2022.
28. Милый ангел Т. 1, Арктогея, 1991.
29. Традиція і традиціоналізм. Альманах (2012–2013), Донбасс, 2013.
30. Традиція і традиціоналізм. Альманах (2014–2015), Нілан-ЛТД, 2015.
31. Традиція і традиціоналізм. Альманах (2016–2017), Нілан-ЛТД, 2017.
32. Традиція і традиціоналізм. Альманах (2018), Руслан Халіков, 2018.
33. Традиция №1, Евразийское движение, 2011.
34. Традиция №2, Евразийское движение, 2011.
35. Традиция №3, Евразийское движение, 2012.
36. Традиция №4, Евразийское движение, 2012.
37. Традиция №5, Евразийское движение, 2013.
38. Элементы №1, Арктогея, 1992.
39. Элементы №2, Арктогея, 1992.
40. Элементы №3, Арктогея, 1993.
41. Элементы №4, Арктогея, 1993.
42. Элементы №5, Арктогея, 1994.
43. Элементы №6, Арктогея, 1995.
44. Элементы №7, Арктогея, 1996.
45. Элементы №8, Арктогея, 1997.
46. Элементы №9, Арктогея, 1998.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абхинавагупта — 319
Августин Бл. — 36
Аврелий М. — 18
Адо П. — 18
Аквинский П. — 17
Альтицер Т. — 507
Анаксимандр — 252, 253
Андерсон Б. — 552
Аристотель — 17, 75, 76, 81,
115, 164, 253, 373, 457
Арминий — 401
Басё М. — 339
Батай Ж. — 176, 272–274, 384,
398, 403, 454, 564, 566, 570
Бёме Я. — 18
Бенуа А. — 22, 490, 567
Бестужев-Рюмин К. — 419
Блаватская Е. — 395
Блинов-Бахарь А. — 413
Богослов И. — 144
Бодлер Ш. — 262
Бодрийяр Ж. — 47, 553, 560
Бонхёффер Д. — 507
Бородай С. — 101, 111, 232
Борхес Х. Л. — 142
Будда Ш. — 330
Бульман Р. — 19, 83, 84
Буркхардт Т. — 87
Валери П. — 399
Вар П. К. — 401
Васугупта — 319
Вебер М. — 22, 46
Верлен П. — 262
Викернес В. — 352
Виллигут К. М. — 396
Вирт Г. — 106, 107
Внуков И. — 486
Гагинский А. — 507
Гадамер Х.-Г. — 71
Ганди М. — 212
Гасанов Б. — 423, 432
Гваттари Ф. — 153
Гёльдерлин Ф. — 124,
Генон Р. — 21, 23, 77, 87, 210,
216, 405, 470, 472, 473, 502,
530–535, 537, 539
George С. — 162–164, 292, 383
Гераклит — 208, 250, 381, 436,
514, 557, 572
Гердер И. — 108, 269
Герц Р. — 72, 174, 175, 235, 564
Гесиод — 39, 40, 80, 133–135,
202, 258, 290, 256, 408, 437,
453
Гиммлер Г. — 396
Головин Е. — 44, 141, 165, 471,
472, 474, 475, 478–480, 571
Гомер — 179
Грассо Л. — 400
Гримм Я. — 48, 278,
Гюго В. — 398, 399
да Винчи Л. — 272
Дамаский — 17
Даниелу А. — 455
Данте А. — 362, 468
Дарвин Ч. — 221, 519
Дебор Г. — 559
Декарт Р. — 482
Делёз Ж. — 153, 506,
Джемаль Г. — 472, 480–482,
484, 485
Джеффрис С. — 519, 567
Диоген — 268
Дионисий Старший — 557
Дичковски М. — 319
Дордже Г. — 332
Достоевский Ф. — 475

- Дугин А. — 485, 489–491, 493–504
 Дюмезиль Ж. — 50, 63, 200, 207, 264, 281
 Жигалкин С. — 141, 142, 472, 473, 485–489, 503, 504
 Зенон (стоик) — 18
 Зенон Э. — 38
 Иванов В. — 421
 Игнатъев А. — 314
 Йегер В. — 248
 Йейтс Ф. — 241
 Исаева Н. — 331
 Калидаса — 513
 Камю А. — 262
 Капуто Дж. — 279, 507
 Кара-Оол Д. — 193, 269
 Карлссон Т. — 391
 Кастру В. — 72
 Кафка Ф. — 262
 Кереньи К. — 438, 443
 Кластр П. — 72
 Клири К. — 167–169, 225, 275, 276, 354, 355, 379
 Колесов В. — 66
 Кон Э. — 72
 Коначева С. — 507
 Корсун А. — 122
 Крёз из Лидии — 557
 Кроули А. — 230, 353, 391, 534
 Кузанский Н. — 33, 496, 498
 Кумарасвами А. — 22, 26, 531, 559
 Кшемараджа — 319
 Лабдрон М. — 331, 333
 ЛаВей А. — 230,
 Лакофф Дж. — 300
 Ландиг В. — 397
 Лао-цзы — 336
 Лебедев А. — 572
 Леви-Стросс К. — 13, 72, 109, 122
 Линкола П. — 568, 569
 Лурия И. — 514
 Людовик XVI — 275
 Македонский А. — 331
 МакНаillen С. — 350
 Малер Г. — 25
 Малларме С. — 262, 292
 Маркс К. — 145
 Массон А. — 272
 Мёгле-Штадель Ш. — 397
 Мережковский Д. — 33
 Милль С. — 554
 Миролюбов Ю. — 416, 417
 Мосс М. — 72, 172, 174, 564
 Николай II — 218, 339
 Нисида К. — 341
 Ницше Ф. — 142, 248, 309, 398, 450, 451, 455, 486, 505, 506, 524, 555, 556
 Новалис — 260
 Ньютон И. — 148
 Отто Р. — 78, 79, 237, 301, 326, 376
 Пандит Б. — 319
 Парменид — 38, 246
 Парфрей А. — 351
 Пиндар — 183, 184
 Пифагор — 252
 Платон — 17, 18, 32, 40, 56, 57, 63, 75, 81, 83, 94, 164, 182, 184, 186, 201, 202, 215, 253, 263, 303, 425, 437, 438, 457, 462, 514, 542, 557
 Плифон Г. — 17, 32, 33
 Плотин — 17, 52,
 По Э.А. — 262
 Прокл — 17, 52
 Прокуратова Н. — 52, 458
 Радгли Р. — 444
 Рам Цзы — 342
 Ран О. — 396
 Рассиас В. — 45, 464

- Рейнхардт К. — 17, 40
 Рембо А. — 262
 Рикёр П. — 19, 83, 84
 Рыбаков Б. — 419, 420
 Рэкэм А. — 359
 Сартр Ж.-П. — 262
 Селин Л.-Ф. — 262
 Сенека — 18
 Сепир Э. — 111, 232
 Серрано М. — 397
 Скотт Дж. — 150,
 Сократ — 18, 83, 557
 Соссюр Ф. — 112, 116
 Стурлусон С. — 80, 101
 Сузо Г. — 18
 Сэдживик М. — 21, 22, 480
 Таулер И. — 18,
 Тацит — 182,
 Тертуллиан К. — 484
 Топоров В. — 421
 Уллестад В.-Б. — 486
 Уорф Б. — 111, 232
 Уэст М. — 103, 211
 Фай Г. — 243
 Фасмер М. — 48
 Финк О. — 520
 Фичино М. — 21
 Флауэрс С. — 353, 354
 Флоренский П. — 33, 92, 93,
 185, 280
 Фогелер Г. — 261
 Форд Г. — 170
 Фреге Г. — 113, 117, 164, 288
 Фрейд З. — 23, 220, 221
 Фридрих I — 387
 Фридрих К. Д. — 261
 Фридрих Х. — 292
 Фрис Я. — 94, 356
 Фрэзер Дж. — 274
 Фуко М. — 200, 201, 506, 557
 Фукуяма Ф. — 145
 Хайдеггер М. — 47, 60, 64, 65,
 67, 68, 70, 71, 124, 157, 158,
 160, 162–164, 169, 171, 248,
 260–262, 278, 283, 294, 295,
 299, 300, 304, 306, 307, 309,
 341, 355, 403, 455, 489, 501,
 504, 505, 507, 520, 527, 540,
 557
 Хоффман А. — 444
 Цветков В. — 92
 Цогьял Е. — 334
 Цыденов Л. — 218, 339
 Черкасов И. — 69, 97, 168,
 404–406, 408–411, 415–435,
 482, 500, 542
 Чжуан-цзы — 336
 Шанкара А. — 318
 Шмитт К. — 209, 550, 560
 Шпенглер О. — 536
 Шуон Ф. — 87
 Эвола Ю. — 21, 23, 42, 87, 210,
 215, 264, 343, 354, 362, 365,
 405, 440, 470, 473, 508, 523,
 534, 535–537, 539, 561, 562
 Эдингер Э. — 125
 Экхарт М. — 18, 19, 32, 52, 53,
 57, 279–281, 296, 341, 563
 Элиаде М. — 22, 23, 53, 63, 71,
 77–79, 139, 190, 206, 236,
 513, 530
 Эмпедокл — 246
 Юлиан Верный — 17, 59, 121,
 187, 277, 347, 466
 Юнг К. Г. — 23, 125, 222
 Юнгер Ф. Г. — 35, 89, 90, 156,
 170
 Юнгер Э. — 35, 369, 444, 563
 Юстиниан — 18
 Ямвлих — 17

SUMMARY

The book you hold before you is essentially a wide-ranging textbook and teaching guide presenting two approaches to the Sacred. At certain points, often pertaining to the highest levels and the question of the relationship between Unity and Plurality, these two approaches complement each other, just as the play of light and shadow creates volume in a painting and objects. Meanwhile, in certain particulars and specific historical examples, they might give rise to an irremovable, practically ontological dualism.

The book is based on three of the author's lecture courses, developed and published in 2019–2021 with a duration of 28 hours and containing hundreds of diagrams, illustrations, and photographs. For this book, we selected and used the best, most necessary and graphically illustrative structures of the schema presented therein. The lecture texts were also revised, polished, and coordinated to match up with our other and later books.

The lecture series themselves are the result of more than 10 years of the author's theoretical and polemical research, engaged practical experience in the milieu of followers of contemporary paganism, as well as numerous dialogues with representatives of various religions and confessions, traditional currents, and philosophical schools.

The book consists of three interconnected sections, each of which represents its own level of complexity and depth of immersion in the topics.

The textbook opens with short essays on theology, which at one time were addressed as an educational primer to the community of followers of contemporary paganism. In this work, the essays are assigned the role of a laconic introduction, in which the key fundamental topics are preliminarily described. The essays end with a list of necessary and prospective areas for further developing and deepening perspectives. Many of the announced topics have since been

examined and worked out in detail within the framework of subsequent lecture courses and our other books.

The second block, which is directly concerned with the theory and structures of the sacred, is based on the lecture course of the same name “Man and the Sacred”. It is based on the classical division into the sacred and the profane, i.e., classical sacred dualism, or *dvaita*, with all the inherent cascade of binary oppositions. Although at certain points pertaining to cosmogony and language, we tried to illustrate the boundaries of this dualism and possible exits beyond it. This section should be considered as the main one, since the subsequent course of lectures draws on it while leaving behind some of its topics. We also decided to omit some of the repetitive illustrations and schematic blocks. In other cases, we return to key structures anew in order to place different emphases in them in correspondence with the approach that we call transgressive.

The textbook concludes with the most extensive and graphic block of lectures on the “transgressive sacred”. Transgression is a gesture directed at the extreme limit and overcoming it. The principle of non-duality, or *advaita*, plays a significant role here. The focus of this course is on the most complex metaphysical questions and the other, non-standard *interpretation* of tradition, strictly tied to the current metaphysical conditions and understood in strictly eschatological tones. In the world of flowers, there are those that open in the spring, barely breaking through the last snow; but there are also those that wait for their hour and conditions much longer, blooming their color only in autumn. We can observe the same rhythm in the world of ideas, when a certain interpretation and reading of traditional motifs reveals itself and claims its rights only in the specifically negative conditions of the end times. In the case of the transgressive sacred, we find ourselves facing exactly this situation.

This third section is based on a course of lectures originally entitled “The Left Hand Path”. After many years, it must be acknowledged that the attachment of our theory to this label was unfortunate. Our discourse is built on other foundations and significantly exceeds

the stereotypical Western esoteric “left-hand path” currents in complexity and metaphysical depth. In essence, they are all secondary derivatives of the same European occultism and Hermeticism wrapped in new languages of presentation, gothic and cyber culture, and the aesthetics of shock and kitsch from the turn of the 20th and 21st centuries. They do not have independent, original perspectives and value.

The reading on which we insist is most correctly described as a philosophical-theological and cultural theory of the Sacred.

Nevertheless, the lecture course also contains a consistent line of opposition of “right vs. left”, which is of an auxiliary and methodological nature. Since the opposition itself is more characteristic of the right pole, and the conventional left gravitates towards the removal of dualities and is resolved in *advaita* and apophaticism. The other axial binaries of this course are “chaos” and “cosmos”, “something” and “nothing”.

The conventional right pole, to which the first two sections of the book are devoted, tends to exclude or relegate everything transgressive to the periphery, into the shadows, whereas the left pole is inclusive, ambivalent and functions according to the principle of “to each his own”. To a certain extent, the characteristics of the conformist and non-conformist approaches are true for these two paradigms of the sacred, respectively.

The historical dialectic of these two paradigms can be described through the image of a father who passes on to his son the traditional craft knowledge of how to properly build a log house on his land and what sacrifices, customs, tools, nuances, etc., are needed. The son builds the log house, then teaches his son, who passes on the knowledge and skill to his sons and grandsons. Thus, the tradition is preserved and continued. But after many hundreds of years, the familiar ground underfoot becomes swampy and problems arise: the lower crowns of the house become damp and rot, the house is soaked with dampness, the walls begin to slant and slip in different directions on the softened soil. No healthy life for the family in such a log

house is possible anymore. Now the man, the husband and father, faces a serious question: step back and radically rethink the precepts of the fathers, start driving piles and raising the house above the ground, or completely leave the land and go deeper into the forest. On the other hand, even upon changing the external customs of building the house, framed as they were in ancient times by rituals and blood sacrifices, the new approach also preserves the intention to build a house and dwell in it, on the earth and under the heaven around it. With a significant or even complete change of paradigm, the orientation remains unchanged, but to continue “doing it the old way”, despite the obvious, total deterioration of the environment and conditions, is foolish.

In fact, the transgressive sacred is *a decision*: whether to leave the swamp ground and *move on*, or *to change the structure of mytho-poetics* to other tales and sacrifices (to change the construction and architectural principles of building the house) in order to continue one's being. The general sacrocentrism *remains unchanged* while the optics of the gaze, the style and the content of the narration of the mythos *are changing*.

As experience shows, this idea is, despite its apparent simplicity, a significant stumbling block and a watershed between the two paradigms.

Within the framework of the lecture courses we cover a very wide range of traditions and religious and philosophical teachings — from ancient Indo-European classics through Antiquity to the medieval darshans of India, and further to modern Europe and completely new readings and reconstructions. We are either personally or indirectly acquainted with many of the contemporary authors and ideologists mentioned in our presentation, which simplifies our access to, understanding of, and ensuing exposition of their key ideas.

Some of the topics and themes may seem too esoteric to the reader by contrast to purely philosophical or theological thought. Skepticism and criticism of this is partially fair. Hence, another task of our textbook is to raise the level of discourse from naive soil to

higher intellectual levels, especially in order to overcome the perception of contemporary paganism as something “esoteric”, and to reveal its deep intellectual foundations. As well as to mark out further potential and key directions of development. All of this is so that contemporary paganism, instead of being merely one form of new religious movements, might turn into a full-fledged episteme of knowledge, a paradigm of thinking. Overall, so that it might be just as it was in Antiquity and in India all the way down to our days with their wide range of complex metaphysical, theological, philosophical, and aesthetic schools.

But it must be acknowledged that it is impossible to cover every topic in its full scope or to fully immerse ourselves in the whole universe of any particular tradition or philosophy. Separate volumes or even series of books could be written on each topic covered. Therefore, our cultural and philosophical review is inevitably preliminary in nature and endeavors to map, mark, and illustrate the leading intentions.

We have tried to preserve the living language of the lectures throughout the book, and, in addition to diagrams and illustrations, we have provided photographs from the author’s personal archive and travels.

In conclusion, we propose to consider this book as an invitation to further work through and develop the themes, insights, intentions, and mood presented herein.

Evgeny Nechkasov
Spring 2025

Нечкасов Е. А.
Структуры сакрального
Пособие на основе авторского курса лекций
16+

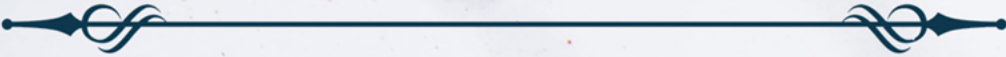
Издательство Svarte Publishing
Новосибирск, 2025

Шрифты
Times New Roman, Romul, Gullhornet, Mangal

Портал «К Другому Мифу»
www.askrsvarte.org

В Telegram
www.t.me/pagantrad

Художественный проект Veneden
www.vk.com/veneden



СТРУКТУРЫ САКРАЛЬНОГО —
МАСШТАБНОЕ УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ,
СОСТАВЛЕННОЕ НА ОСНОВЕ
АВТОРСКИХ ЛЕКЦИОННЫХ КУРСОВ
ФИЛОСОФА ЕВГЕНИЯ НЕЧКАСОВА.
СЛОЖНЕЙШИЕ ТЕМЫ
МЕТАФИЗИКИ, ФИЛОСОФИИ
И СВЯЩЕННОГО ИЗЛОЖЕНЫ
МАКСИМАЛЬНО НАГЛЯДНО, ЖИВЫМ
ЯЗЫКОМ И С МНОЖЕСТВОМ
ИЛЛЮСТРАЦИЙ И ФОТОГРАФИЙ
ИЗ ПУТЕШЕСТВИЙ АВТОРА.

