

Ганс Ф. К. Гюнтер

---

**ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ  
РЕЛИГИОЗНОСТЬ**



**ГАНС Ф. К. ГЮНТЕР**

**ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ  
РЕЛИГИОЗНОСТЬ**



## **Ганс Ф. К. Понтер**

Индоевропейская религиозность – 80 с.

«Индоевропейская религиозность» – работа известного немецкого антрополога Ганса Ф. К. Понтера (1891-1968). В последней авторской редакции 1963 г. на русском языке публикуется впервые. В данной работе Ганс Ф. К. Понтер пытается выявить изначальную религиозность индоевропейцев путём сравнительного анализа проявления религиозных чувств среди индоевропейских народов.

Индоевропейская религиозность рассматривается автором как в основе своей нордическая – свойственная нордической подрасе европеоидной («белой») расы. В своём рассмотрении индоевропейской религиозности Ганс Ф.К. Понтер касается таких вопросов, как индоевропейская концепция судьбы и вселенского мироустройства, взаимоотношения человека с богами, отношение к природе в религиозном аспекте, идея свободы как выражение внутренней сущности индоевропейца.

# Содержание

Предисловие к русскому изданию .....	4
Предисловие к шестому немецкому изданию .....	6
Глава первая .....	7
Глава вторая .....	16
Глава третья .....	23
Глава четвертая .....	29
Глава пятая .....	39
Глава шестая .....	48
Глава седьмая .....	62
Глава восьмая .....	66

## Предисловие к русскому изданию

«Индоевропейская религиозность» – работа известного немецкого антрополога Ганса Ф. К. Пюнтера (1891-1968). Русский читатель уже знаком с трудами Пюнтера из сборника, выпущенном издательством «Белые Альвы» (Избранные работы по расологии / Перевод с нем. А.М. Иванова. Серия «Библиотека расовой мысли». – М.: Белые альвы, 2002; второе дополненное издание – 2005 г.). В последней авторской редакции 1963 г. на русском языке публикуется впервые; данный перевод сделан по английскому изданию 2001 г.

В данной работе Ганс Ф. К. Пюнтер пытается выявить изначальную религиозность индоевропейцев путём сравнительного анализа проявления религиозных чувств индоевропейских народов. Индоевропейская религиозность рассматривается автором как в основе своей нордическая – свойственная нордической подрасе европеоидной («белой») расы.

В своём рассмотрении индоевропейской религиозности Ганс Ф. К. Пюнтер касается таких вопросов, как индоевропейская концепция судьбы и вселенного мироустройства, взаимоотношения человека с богами, отношение к природе в религиозном аспекте, идея свободы как выражение внутренней сущности индоевропейца.

Возможно, данная работа несколько устарела и является спорной в некоторых важных моментах – например, таких, как трагизм переживания судьбы как черта исконной индоевропейской религиозности. Это обусловлено в том числе и не совсем совершенной методикой исследования. Вместе с тем эта работа проливает свет на многие аспекты традиционной религиозности индоевропейцев, и может оказаться полезной всем интересующимся данным вопросом.

*Ярослав Свердлов*

***Благородный встречает свою судьбу с благородством***

*Эврипид*

***Храбрость ведёт на небеса, страх – к смерти***

*Сенека*

***Там стояли они... бессмертные, источник всех наших благ***

*Гомер, «Одиссея»*

# Предисловие к шестому немецкому изданию

Я надеюсь, что новое появление этой книги по прошествии почти тридцати лет сможет помочь новому поколению, в отличие от предыдущих, уделить больше внимания религиозной истории всей индоевропейской эпохи, ибо лучшее знание индоевропейского мира приведет Запад (к которому принадлежит и Северная Америка) к самореализации. Как сообщал Аристотель («О частях животных», I, 5: 645), Гераклит приглашал войти внутрь посещавших его незнакомцев, колебавшихся на пороге, следующими словами: «Входите, ибо и здесь обитают боги!». Пусть эта работа в её настоящем издании выражает собой подобное приглашение.

Если в нашу эпоху «заката Европы» последние остатки западных индоевропейских народов погрязнут в убожестве из-за нехватки настоящих нордических людей, то немногие выжившие, тем не менее, сохраняют те самые индоевропейские ценности, которые поддерживали и вдохновляли «последних римлян» (*Romanorum ultimi*), бывших свидетелями превращения аристократической римской республики в «дероманизованную» империю – прежде всего гордое осознание твердой, непоколебимой храбрости перед лицом судьбы, которое, как будет показано в этой работе, является типичным для индоевропейцев и прежде всего нордических людей – идеал, описанный также и Горацием следующими словами:

*Quocirca vivite fortes,  
Fortiaque adversis opponite pectora rebus!*

*Сохраним же всю бодрость,  
Твердую душу поставим против ударов Фортуны!*

(«Беседы», 2, 135/36)<sup>1</sup>

Ганс Ф. К. Гюнтер  
Бад Хайльбрюн  
ранняя весна 1963 г.

<sup>1</sup> Перевод М. Дмитриева – прим. перев.

# Глава первая

*Свобода существует там, где ты можешь жить так,  
как по нраву храброму сердцу;  
где ты можешь жить по обычаям и законам твоих отцов;  
где ты счастлив от того же,  
от чего были счастливы твои далёкие предки.*

Э. М. Арндт, «Наставление германскому солдату и воину», 1813

В этой работе я хочу представить некоторые размышления о религиозности индоевропейцев – то есть народов, говорящих на индоевропейских языках и происходящих из одной общности бронзового века, – которая всегда оказывала существенное влияние на формы правления и дух преимущественно нордических рас<sup>2</sup>. Как и при сравнении структуры индийских, славянских, балтийских, кельтских, германских, персидского, сакского, армянского, греческого и итальянского языков, мы можем прийти к выводу об общем или первоначальном индоевропейском языке, существовавшем примерно в конце раннего каменного века. Таким же образом, изучение законов и обычаев разных индоевропейских народов открывает нам исходное индоевропейское представление о законе<sup>3</sup>. Таким же образом, из сравнения форм религий этих народов мы можем определить особую религиозность, исходящую из индоевропейской сущности – характерное отношение индоевропейцев к божественным силам.

Таким образом, именно общие религиозные воззрения, изначально свойственные всем индоевропейским народам, показывают истинную суть индоевропейской религиозности. Но так как в действительности все индоевропейские народы представляют собой разные типы, сформированные на духовной основе нордической расы, то происхождение этих общих ре-

<sup>2</sup> Hans F. K. Günter, *Rassenkunde Europas*, 1929; *Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens*, 1934; *Herkunft und Rassengeschichte der Germanen*, 1935; *Lebensgeschichte des hellenischen Volkes*, 1956; *Lebensgeschichte des römischen Volkes*, 1957; Franz Rolf Schröder, *Germanentum und Alteuropa*, Germanisch-Romanische Monatschrift, XXII, 1934, стр. 157 и далее; Karl J. Narr, *Vorderasien, Nordafrika, Europa* в *Abriss der Vorgeschichte*, 1957, стр. 60 и далее; *Deutschland in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, в *Hanbuch der Geschichte*, т. 1, 1957, секция 1, стр. 41 и далее; Giacomo Devoto, *Origini Indoeuropee*, 1961.

<sup>3</sup> Burkard Wilhelm Leist, *Alt-arisches Jus gentium*, 1889; *Alt-arisches Jus civile*, 1892-96; см. *Gracco-italische Rechtsgeschichte*, 1884.

лигиозных воззрений может быть выведено из нордической по своему характеру религиозности, исходящей из духовной природы нордической расы<sup>4</sup>.

К счастью, для нашего познания нордической религиозности мы можем полагаться не только на германские религиозные формы<sup>5</sup>, ибо информация, которой мы располагаем о германских формах веры, к сожалению, недостаточна. Тем более она неполна, так как происходит из позднего периода в развитии этих форм, на которые уже повлияли религиозные идеи из Передней Азии, из Средиземноморья и кельтского запада Европы, где друиды начали искажать древнюю индоевропейскую религиозность кельтов таким образом, что она уже не несла чисто нордического отпечатка. Германские боги, Асы (ср. *Oslo, Osnabruck*, на верхненемецком *Ansen*, ср. *Ansbelm, Ansbach*), уже впитали в себя Ванов, распространившихся с юго-востока Европы (F. R. Schröder, *Germanentum und Alteuropa*, *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XXII, 1934, стр. 187), не истолковывая их в чисто германском духе. Таким же образом из юго-восточной Европы и Передней Азии бог Дионис был воспринят как олимпийский бог без своего полного преобразования, и только позднее из темноволосого чужака стал родным светлым богом. Дохристианских германцев справедливо сравнивали с ахейцами, их ближайшими родственниками, и можно показать, что многое из того, что элины включили в свои верования и религиозность в послегомеровские времена, было в большей или меньшей степени чуждым индоевропейскому духу – как, например, мистерии орфиков. Таким же образом позднее в период развития язычества германцы восприняли многое, противоречившее индоевропейской природе. Какими же неиндоевропейскими или негерманскими характеристиками был наделен германский бог Один (Вотан, Вуотан)? Несомненно, что Один со своей странной смесью «величия и обмана»<sup>6</sup> более не является идеальным примером индоевропейского или германско-

<sup>4</sup> Hans F. K. Günter. *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes*, 1933; *Rassenkunde des deutschen Volkes*, 1934; Wilhelm Hauer. *Die vergleichende Religionsgeschichte und das Indogermanenproblem*, в *Germanen und Indogermanen*, Festschrift für Herman Hirt, под ред. Гельмута Амтца, т. 1, 1936, стр. 177 и далее; *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, ч. 1, 1937; F. Herter. *Die Götter der Griechen*, Kriegsvorträge der Universität. Bonn, № 57, 1941; V. Basanoff. *Les Dieux des Romains*, 1942; Walther Wost. *Indogermanisches Bebenntnis*, 1942; Georges Dumezil. *Jupiter-Mars-Quirinus*, 1948; *Les Dieux des Indo-Européens à Rome*, 1954; *Déeses latines et mythes védiques*, 1956; *L'Ideologie tripartite des Indo-Européens*, 1958; *Les Dieux des Germains*, 1959; Franz Altheim. *Römische Religionsgeschichte*, 1951-53; Helmuth V. Glasenapp. *Die Religion Indiens*, 1956.

<sup>5</sup> Andread Heusler. *Germanische Religion*, в *Religion in Geschichte und Gegenwart*, т. 11, 1928, Sp. 1041 и далее; Franz Rolf Schröder. *Die Germanen*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, т. XII, 1929; Bernhard Kummer. *Midgard Untergang*, 1938; Andread Heusler. *Deutsche*, Literaturzeitung, V. XLIX, 1, 1928, Sp. 33 и далее; Felix Genzmer. *Hessische Blätter für Volkskunde*, V. XXVII, 1928, стр. 217 и далее; Wilhelm Grönberch. *Kultur und Religion der Germanen*, 1937; Hermann Schneider. *Die Götter der Germanen*, 1938; Erik Therman. *Eddan och dess Ödestragik*, 1938; Müller-Trathnigg. *Die Götter der Griechen, Römer und Germanen*, 1954; Jan de Vries. *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956-7; R. L. M. Derolez. *De Godsdienst der Germanen*, 1959; Turville-Petre. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, 1964.

<sup>6</sup> Andreas Heusler, указ. соч.

го бога, и поклонение ему более не является типичным для индоевропейской или изначальной германской религии. В нём уже слышен голос чуждой, ненордической расы.

Нужно поставить вопрос, что из образа Одина можно объяснить из народных германских верований, что позднее было создано поэтами, а что может быть прослежено, как в случае с Зевсом и Юпитером, до древности и индоевропейского понятия «небесного отца». Мы не должны упускать из виду факт, подчеркнутый Андреасом Хойслером в его книге «Германский дух» (*Germanentum*, 1934, стр. 95-106, также ср. Erik Therman, *Eddan och dess Ödestragik*, 1938, стр. 65, 105, 106), что «мифология Эдды – это во многом норвежско-исландское создание поэтов эпохи викингов», детально разработанная поэтами, жившими при дворах местных норвежских конунгов во время поздней языческой и ранней христианской эры – в то время, когда многие германцы были вырваны из своей родной среды и подвергнуты влиянию чуждых идей. Согласно Хойслеру, Один – это «нововведение германской религиозной фантазии», и, главным образом, бог войны и бог предводителей викингов, воинов и скальдов. Однако, как бог войны, Один – это непредсказуемая сила, «способная на обман», как говорит Р. Деролец (*De Godsdiens der Germanen*, 1959, стр. 79).

Поклонение Одину (*Wotan* или *Wuotan* в верхненемецком варианте) распространилось с запада Скандинавии во время воинственной эпохи переселения народов и эпохи викингов к вандалам и лангобардам и к саксам в нижней Саксонии и в Англии, но оно всегда было привлекательным в основном для местных конунгов, их дружин и скальдов, для которых бог войны был также богом поэзии. Возможно, именно имя является уникальной чертой Одина – оно уходит в индоевропейскую древность, ибо его корень происходит от индоевропейского слова *vat* со значением «быть духовно возбужденным», и в такой форме оно всё ещё осталось в санскрите, в древнеперсидском и в латыни, где оно соответствует слову *vates*, означающего провидца или поэта.

Понятие Одина-Вотана появляется в своей высшей форме в грандиозной мифологии Эдды в гибели богов, конце света, Рагнарёке, но это скорее выражение поэзии, чем веры. Свободные землевладельцы на своих наследственных владениях, составлявшие большинство в германских народах, никогда не чувствовали культ Одина или Водана своим (Karl Helm, *Wodan; Ausbreitung und Wanderung seines Kults*, Giessener Beiträge zur deutschen Philologie, т. LXXXV, 1946; R. L. M. Derolez, *De Godsdiens der Germanen*, 1959, стр. 79 и далее). Многие саги о богах в Эдде и также об Одине не принадлежат народных верованиям германцев, но являются выражением идеалов и понятий знати викингов и местных северогерманских конунгов.

При исследовании фигуры Одина прежде всего нужно помнить, что Ян де Фрис писал в «Сегодняшнем положении дел в исследованиях германской

мифологии» (Jan de Vries, *The Present Position of Teutonic Religious Research*, *Germanische Monatschrift*, т. XXIII, 1951, стр. 1 и далее):

«Исходя только из источников по германской религиозной истории, исследование никогда не приблизится к заключительным результатам о природе германской религии: для освещения германских верований и религиозности необходимо вновь и вновь обращаться к индоевропейской религии и мифологии».

Жорж Дюмезиль также высказывал подобное предупреждение.

Фигура Одина-Водана не принадлежит к индоевропейской религиозной истории. Он является особенным богом странствующих викингов; его личность происходит из позднего периода германского язычества, и по сути она не поможет нам пролить свет на индоевропейскую религиозность.

Опять же, в поиске материала для прояснения этой религиозности мало что ценного можно найти в описании религий кельтов и славян. На больших территориях, находившихся под их господством (галаты проникли даже в Малую Азию), кельты составляли только тонкую верхнюю прослойку, властвуя над неиндоевропейскими народами, управляемых матриархальными семейными системами, чьи языковые формы сильно повлияли на кельтские диалекты, а духовные верования преобразовали изначальную кельтскую религиозность.

Матриархальные религиозные обычаи и мораль, исходящие из низших, некельтских слоёв общества, проникнувшие в религию кельтов (Wolfgang Krause, *Die Kelten*, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, т. XXIII, 1929), сравнивались Марией Шёстедт в книге «Боги и герои кельтов» (Marie Sjöstedt, *Dieux et Héros des Celtes*, 1940, стр. 126) и Яном де Фрисом в работе «Кельтская религия» (*Keltische Religion*, 1961, стр. 224) с обычаями и моралью первобытных неевропейских племен, которые можно описать как отталкивающие с индоевропейской точки зрения.

Наконец, иерархия кельтских друидов, властолюбивого жреческого ордена, была неиндоевропейской по своему характеру, напоминая по своей структуре позднюю систему брахманов кастового порядка в Индии.

Записи о дохристианской религии славянских племен (A. Brückner, *The Slavs*, в издании *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, т. III, 1926; Karl H. Meyer, *Die Slavische Religion*, в книге Карла Клемена *Die Religionen der Erde*, 1927, стр. 237 и далее), переданные нам христианскими историками VI-го в., Прокопием и Иорданом, искажены ошибочной интерпретацией или самими писателями, враждебными языческим славянам и не обладавшими обширными знаниями по этой теме. Как арабские, так и германские записи одинаково неполны, но что-то можно извлечь из морали и обычаев, легенд и песен, которые сохранились и были переинтерпретированы в христианском духе. Из них

мы получаем впечатление, что ранние индоевропейцы поклонялись предкам и верили, что дома, в которых они жили, земли и животные, принадлежащие им, обладали духами-охранителями – эти черты также характеризовали ранние латинские верования.

Однако, к счастью, религиозные формы других индоевропейских народов несут в себе много деталей, которые могут помочь нам в более основательном исследовании первоначальной индоевропейской религиозности, и, по моему мнению, в верованиях древних индусов, персов<sup>7</sup> и эллинов можно проследить индоевропейские элементы и основные факторы, жизненно важные для их понимания. Только сравнивая все эти формы верований (нельзя также обходить вниманием и верования италиков) с германскими, мы можем получить более ясную картину нордическо-германской религиозности.

Следовательно, если я пытаюсь представлять здесь отдельные элементы этой картины, я делаю это в стремлении выяснить, допуская ограниченность моего знания (ибо я не являюсь религиоведом), не только то, что является изначальным во всех известных нам религиозных формах индоевропейских народов, но также и то, что является их самым богатым и чистым проявлением. Я не стремлюсь выявить так называемое первобытное в этих религиозных формах, а также показать, как та или иная высшая идея выводится из какой-то более низкой стадии магических верований древнего каменного века или верований в духов среднего каменного века (анимизм). Меня интересует только определение вершин индоевропейской религии. Моя задача – определить индоевропейскую религию в её самой совершенной и типичной форме, и в её богатейшем и чистейшем утверждении – как совершенно спонтанное выражение духа, в котором изначальная индоевропейская сущность проявляет себя в высочайшей степени чистоты.

Но когда я говорю о богатейшем проявлении религиозных форм, я не имею в виду эпохи, характеризующиеся сбивающим с толку множеством идей, которые иногда внедряются в индоевропейские народы, ибо в эти периоды первоначальный нордический человек проникается идеями, чуждыми его природе. Напротив, я полагаю, что индоевропейская религиозная жизнь уже достигла величайших высот среди отдельных индоевропейских племен в бронзовый век, и, таким образом, бронзовый век видел процветание религиозности нордической расы. Каждый раз при проявлении этой религиозности она процветала на протяжении столетий, часто доходя до тысячи лет, – до тех пор, пока чуждый дух – обычно соответствующий общему ослаблению нордичес-

<sup>7</sup> K. F. Geldner. *Die Zoroastrische Religion*, Religionsgeschichtliche Lesebuch, т. 1, 1926.; Hermann Lommel. *Zarathustra und seine Lehre*, Universitas, XII, 1957, стр. 267 и далее; *Die Religion Zarathustras nach den Quellen dargestellt*, 1930; *Von arischer Religion*, Geistige Arbeit, I, 1934, №. 23, стр. 5-6; *Die Alten Arier: Van Art und Adel ihrer Götter*, 1935; H. S. Nyberg. *Die Religionen des Alten Irans*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 34, т.1, 1938; Geo. Widengren. *Iranische Geisteswelt*, 1961; Otto von Wesendonk. *Das Weltbild der Iraner*, 1933.

ких расовых черт – проникал в изначальные религиозные идеи индоевропейцев и затем выражал при помощи их языка религиозные идеи, которые не были чисто или преимущественно европейскими.

Следовательно, моя цель состоит в том, чтобы постигнуть индоевропейскую религию в её богатейшем и чистейшем проявлении. Например, в эллинской поэзии её можно проследить от Гомера до Пиндара и Эсхила (хотя, строго говоря, возможно, только до Пиндара, или, говоря более обще, до V-го в. до н.э.<sup>8</sup>), и позднее, с Софоклом и Платоном, во многих аспектах оглядывавшись назад, индоевропейская религиозность снова преобладает, но теперь как религиозность отдельных людей, а не целого круга аристократии.

Я ограничусь описанием первичных или существенных черт индоевропейской религиозности, опустив всё то, что они выразили на своих разнообразных языках в своем искусстве и обычаях повседневной жизни в раннем и среднем периодах своего развития; ибо, если включать в описание индоевропейской религиозности любую форму, в которой она выражалась за всю историю, то можно найти среди них черты практически любой религии. Следовательно, было бы легко привести примеры тех религиозных форм, которые я ниже описываю как неиндоевропейские, из религиозной жизни индоевропейских народов, особенно в поздние времена, или, выражаясь в этнологических терминах, в период денордификации. В самом деле, говорят даже (совершенно неверно) о «христианской античности»<sup>9</sup>. Таким образом, то, что я описал как индоевропейскую религиозность, относится к тем периодам истории индоевропейских народов, когда душа нордической расы всё ещё могла выражать себя с достаточной силой.

Однако, я не намерен упускать из вида тот факт, что во многих случаях чистое и богатое выражение индоевропейской религиозности было сохранено и осталось в более поздние периоды. Примеры подобного, которые я рассматриваю ниже, – это благородное искусство процессии праздника Панафиней (*Panathenaia*) на бордюре Парфенона в Акрополе в Афинах (Maxime Collignon, *Le Parthénon*, т. III, 1912, табл. 78 и далее; Ernst Langlotz, *Phidias Probleme*, 1947, стр. 27 и далее; и его же *Schönheit und Hobeit*, 1948; Reinhard Lullies, *Griechische Plastik*, 1956, стр. 22, табл. 147 и далее), или благородное искусство *ara pacis Augustae* – алтаря мира, посвященного в 9 г. до н.э. Октавиану Августу в Риме (Giuseppe Moretti, *L'Ara Pacis Augustae*, 1948; Robert Heidenreich, *Die Bilder der ara pacis Augustae*, Neue Jahrbücher für Antike und Deutsche Bildung, год 1, 1938, стр. 31 и далее) – и таким же образом юбилейного гимна *Carmen saeculare* римского поэта Горация (Гораций, «Кармина», III, 25).

<sup>8</sup> Wilhelm Nestle. *Griechische Religiosität von Homer bis Pindar un Aschylos*, 1930, стр. 113.

<sup>9</sup> Siegfried Lauffer. *Die Antike in der Geschichts-philosophie*. Die Welt als Geschichte, XVI, тт. III-IV, 1958, стр. 175 и далее; Hans F. K. Günther. *Lebensgeschichte des römischen Volkes*, 1957, стр. 307.

Я не собираюсь считать индоевропейской любую религиозную идею, найденную среди отдельных индоевропейских народов, но многие из них были разделены на расовые социальные слои таким образом, что правящий слой составляли в основном люди нордической расы. Следовательно, скорее всего, что многие из магических предрассудков и феноменов «привидений», которые приписываются индоевропейской религиозной мысли, в реальности являются выражением религиозности низших расовых слоев – ненордических, но лингвистически индоевропеизированных народов. Часто говорят, что у различных народов есть низшая мифология в противоположность высшей мифологии того же самого народа, и часто бывает, что низшая мифология не имеет никакого отношения к высшей, и что низший слой народа отражен в одной мифологии, а правящий – в другой. Там, где индоевропейское общество состоит из таких расовых слоев преимущественно нордических крестьян, аристократии и глав родов, наложенных на ненордические народы, индоевропейскую религиозность можно искать только в высшем социальном слое. Это также доказано тем фактом, что индоевропейская религиозность всегда напрямую связана с убеждением в ценности рождения и гордостью за наследие, и что у человека есть неизменная наследственная природа и врожденное благородство, поддерживать которое является его долгом перед обществом – как это особенно очевидно, например, в истинно эллинской религиозности Пиндара<sup>10</sup>.

Следовательно, при изучении религиозной истории всех индоевропейских народов важно представлять, что высший социальный слой представлял более отчетливо традиционные идеи верований. Таким образом, например, глава Карла Клемена о древней индоевропейской религии в его книге «Религиозная история Европы» (*Religionsgeschichte Europas*, т. I, 1926, стр. 162 и далее) практически не вносит никакого вклада в наше знание об индоевропейской религиозности. Нельзя некритически воспринимать утверждения, согласно которым вся доисторическая и историческая информация, собранная из всех областей, где говорили на индоевропейских языках, составляет свидетельства примерно одинаковой ценности. Более половины идей, которые Клемен приводит как примеры индоевропейской религиозной мысли, я полагаю идеями низшего слоя индоевропеизированных народов ненордической расы. Таким же образом описание эллинского мира верований выдающимся шведским ученым П. Нильсоном в работе «Религия греков» (*Griechischer Glaube*, 1950) содержит многое из того, что происходит от ненордического низшего социального слоя и не соответствует форме веры и религиозности древних эллинов древнего каменного века и бронзового века центральной Европы. То же самое наблюдение сохраняет свою силу по отношению и к большинству описаний римского религиозного мира.

<sup>10</sup> Hans F. K. Günther. *Lebensgeschichte des hellenischen Volkes*, 1956, стр. 157, 195-196.

С другой стороны, многое из того, что утверждало себя в исламской Персии и в христианской Европе в религиозной жизни, может быть оценено как проявление нордической индоевропейской религиозности – чего можно было ожидать, так как наследственная сущность всегда будет восставать против чуждых форм веры. Таким образом, мистицизм исламизированных персов – суфизм – нужно понимать как прорыв индоевропейской религиозности в чуждую и навязанную веру, как выражение склонности расовой души или «расового дарования», как описывает это Р. Э. Николсон<sup>11</sup>. Большую часть мистицизма христианизированного Запада можно рассматривать в качестве подобного прорыва. Среди великих церковных лидеров обеих христианских вер<sup>12</sup> религиозность индоевропейского толка выражалась всякий раз, когда они позволяли глубочайшей сущности своей религиозности утверждаться в себе совершенно адогматично. Я мог бы также описать многие черты индоевропейской религиозности стихами немецких поэтов современности. Примеры индоевропейской духовности могут быть найдены у Шекспира, Винкельмана, Гёте, Шиллера, Гёльдерлина, Шелли и Китса, Гёббеля, Готфрида Келлера и Шторма и у многих других в литературе, философии и скульптуре западных народов<sup>13</sup>.

Густав Френссен в своей работе «Вера севера» (*Der Glaube der Nordmark*, 1936), выдержавшей множество изданий и переведенной на датский и шведский языки, описывал религиозность деревенских людей северной Германии, которых он знал. В качестве пастора он глубоко проникнул в их сердца и души. Эта работа стала описанием индоевропейской религии северных немцев сельской местности, хотя автор и не имел такого намерения. Х. А. Корф в своей книге «Фаустовская вера» (*Faustischer Glaube*, 1938) попытался описать веру, которую Гёте исповедовал в поэме «Фауст»:

«Это вера в жизнь, несмотря ни на что: несмотря на знание по существу трагического характера жизни» (стр. 155).

Подобная вера в жизнь является типичной для индоевропейской религии.

Эдуард Шпрангер в своей работе «Мировое благочестие» (*Weltfrömmigkeit*, 1941) описал возвышенную религиозность великих людей в германской духовной жизни в конце XVIII и начале XIX вв. – в своей основе индоевропейскую религиозность, которую Шпрангер, однако, пытался связать с христианством, освобожденным от церковных догм. Он заметил религиозные мотивы, звучащие в немецкой поэзии и немецкой религиозной философии, но обманывался, допуская, что эти же мотивы много значат для современ-

<sup>11</sup> R. A. Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, стр. 162, 180-181, 184; *A Literary History of the Arabs*, 1930, стр. 383 и далее, 393-394; Eduard Meyer. *Geschichte des Altertums*, т. 1, 11, 1909, стр. 385-386.

<sup>12</sup> Автор явно имеет в виду католицизм и протестантизм. – *прим. перев.*

<sup>13</sup> Wilhelm Hauer. *Urkunden und Gestalten der Germanisch-Deutschen Glaubensgeschichte*, 1940; Fritz Buri. *Gottfried Kellers Glaube*, 1944.

ных немцев, европейцев и североамериканцев, проглядев увеличивающееся разложение в Европе и Северной Америке. Ральф Уолдо Эмерсон (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882) был одним из последних писателей, бывший свидетелем сильной индоевропейской религиозности в Северной Америке.

Насколько я знаю, ещё только предстоит осуществить научный анализ индоевропейской сущности в религиозной жизни, подобный анализу эллинской религиозности Вальтера Ф. Отто<sup>14</sup>. Существуют как хорошие, так и посредственные описания форм верований отдельных индоевропейских народов. Но удовлетворительного описания индоевропейской религиозности как таковой не существует, и там, где предпринимаются попытки такого описания, она часто – сознательно или бессознательно – описывается с мерками, происходящими из иудеохристианского мира. Однако, как германцы и индоевропейцы, мы обязаны только перед самими собой искать подлинную природу индоевропейской религиозности.

С моей стороны было бы слишком самонадеянным вообразить, что мои наблюдения составят твердую основу исследований этого вопроса. Я не могу обещать ничего большего, чем предположения. Но я покажу, в каких областях возможно найти утверждение индоевропейской религиозности в её богатой и чистой форме, а также где это невозможно. Я просто объясню, что я наблюдал в соответствии с вопросами, которые занимали меня с юности, и как я это сделал. Таким образом, эта работа – своего рода набросок повлиявших на меня впечатлений, исходящих из моего многолетнего интереса к индоевропейскому миру.

---

<sup>14</sup> Walter F. Otto. *Die Götter Griechenlands*, 1947; *Theopania: Der Geist der altgriechischen Religion*, 1956; Ellsworth Barnard. *Shelley's Religion*, 1936.

## Глава вторая

Давайте рассмотрим несколько примеров, нехарактерных для индоевропейской религиозности, чтобы позже увидеть, каково было в действительности её чистейшее и настоящее выражение. Я попытаюсь, насколько возможно, абстрагироваться от религий отдельных индоевропейских народов и описать только общие характерные чувства, с которыми индоевропейцы обращаются к богам, – независимо от того, в какой форме они представляют себе эту божественность. Если для этого нужно подобрать какой-то термин, то можно сказать, что я пытаюсь рассмотреть не религию, не религии, но именно религиозность индоевропейцев.

В первую очередь безошибочно можно сказать, что индоевропейская религиозность не коренится в страхе какого-либо рода: ни в страхе перед божеством, ни в страхе смерти. Слова позднего римского поэта, что страх первым создал богов (Стаций, «Фиваида», III, 661: *primus in orbe fecit deos timor*), нельзя применить к естественным формам индоевропейской религиозности, ибо там, где она выражалась свободно, «страх божий» (Притчи, IX, 10; Псалмы, CXI, 10) не считался началом ни веры, ни мудрости.

Подобный страх не мог возникнуть, потому что индоевропейец не считал себя творением божества; он также не считал себя «тварью» и не рассматривал мир как творение – т.е. результат труда созидательного бога с начала времен. Для него мир был скорее вечным порядком, в пределах которого как у богов, так и у людей было своё время, своё место и свои обязанности. Идея создания – это восточная, и, прежде всего, вавилонская идея, как и идея конца света (пришедшая из Ирана, но не от индоарийского духа), достигающая кульминации в Страшном суде и заступничестве царства Божия, в котором всё будет совершенно по-другому.

Состарившись, Платон в «Тимее» принял определенные черты восточной теории создания – легенд, объясняющих происхождения мира, но его ученик Аристотель («О небе», под ред. Пауля Гольке, 1958, стр. 26-27) восстановил индоевропейское мировоззрение: вселенная «без становления, она непреходящая, вечная, качественно не изменяемая, и не испытывает ни роста, ни убыли».

Индоевропейцы верили – обнаруживая предчувствие знаний и гипотез физики и астрономии настоящего времени – в бесконечную преемственность начала и конца мира, в повторяющиеся «сумерки богов» и в восстановление мира и богов в величественном зрелище – в точности как описано в «Прорицании вёльвы» в «Эдде». Они верили в повторяющиеся катаклизмы, после которых, как говорили греки, будут следовать новые миры с новыми богами<sup>15</sup>. О непрерывности сотворений и конца мира учили Анаксимандр, Гераклит, Эмпедокл и другие греческие мыслители, а позже и римский поэт

<sup>15</sup> Axel Olrik. *Ragnarök*, 1922; Stig Wikander. *Sur le fond commun Indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde*, La Nouvelle Cléo, т. VII, 1949-50, стр. 330 и далее; *Germanische und Indo-iranische Eschatologie*, Kairos, т. 11, 1960, стр. 78-88; Georges Dumézil. *Les Dieux des Germains*, 1959, стр. 85, 92, 103.

и мыслитель Лукреций. Последний («О природе вещей», V, 95 и далее) ожидал, что мир закончится так:

*В один день исчезнет  
Простоявший многие годы мир.*

Согласно Андреасу Хойслеру (*Germanentum*, 1934, стр. 95, 106 и далее) «уничтожение жизни было твердым ожиданием для германцев, обновление жизни – неясным предчувствием». Как сказал Эрик Терман (указ. соч., стр. 64, 213): «Для них мир был судьбой – сверхмощной причинной связью».

Вера в конец, восточноиранская эсхатология Спитамы Заратустры, связанная с верой в пришествие спасителя мира, была описана Х. С. Нюбергом (*Die Religionen des Alten Orients*, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft*, т. 34, 1938, стр. 266 и далее, 231 и далее). Впоследствии она проникла в иудаизм за небольшое время до Иисуса и в полной мере определила его идеи (Heinrich Ackermann, *Jesus, Seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland*, 1952, стр. 42 и далее; *Entstellung und Klärung der Botschaft Jesu*, 1961, стр. 225 и далее).

В Иране влияние переднеазиатских верований привело к тому, что идея о повторяющемся восхождении и падении превратилась в веру в приближающийся конец света – конец света, перед которым придет спаситель (саошиант) и за которым последует суд всего мира. Но в противоположность этому, индоевропейская мысль снова развилась до такой степени, что иранцы не воспринимали мир как творение, а бога как творца, и, следовательно, ощущение себя сотворенным существом, связанным волей творца, не могло найти своего выражения.

Ещё менее здесь была возможна религиозность, видевшая в человеке раба всемогущего Господа Бога. Смирненное и рабское отношение человека к богу особенно характеризует религиозность семитских народов. Имена Ваал, Молох, Рабат и другие – все они подчеркивают всемогущество Господа Бога по отношению к поработанным людям, его созданиям, пресмыкающихся перед ним. Для индоевропейцев поклонение богу значило восхищение божеством, поощрение и развитие всех стимулов поклонения – *colere* у римлян и *therapeuein* у эллинов. В семитских языках слово «поклоняться» происходит от корня *abad*, что означает «быть рабом». Анна (1-я книга царств, I, 11) просит Яхве, племенного бога евреев, дать сына ей, его рабе. Давид (2-я книга царств, VII, 20) называет себя рабом своего бога, и так же делает Соломон (3-я книга царств, III, 7). Суть Яхве – это страх (Исход, XXIII, 27; Исая, VIII, 13), но это никогда не было верным для богов индоевропейцев. Гимн Зевсу стоика Клеанта из Ассоса (331-233, Max Pohlenz, *Die Stoa*, 1948, стр. 108 и далее; G. Verbeke, *Kleanthos van Assos*, *Verhandelingen van den koninklijke Academie vor Wetenschappen, Letteren en*

Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren, год XI, № 9, 1949, стр. 235), из которого Павел (Деяния апостолов, XVII, 28) заимствовал слова, чтобы приспособиться к эллинским религиозным взглядам, совершенно противоположен, например, религиозности 90-го псалма.

В христианстве в качестве сущности религиозности требуется такое поведение верующих перед лицом бога, которое может быть передано термином *humilis* – «покорность», означающим буквально рабский дух или служение племени. Но это следствие восточной религиозности не является индоевропейским. Так как индоевропеец – не раб всемогущего бога, он в основном молится не преклоняя колен и не падая ниц, но стоя с поднятыми к небу глазами и протянутыми руками.

Как совершенный человек с незапятнанной честью, индоевропеец стоит прямо перед своим богом или богами. Религиозность, забирающая что-либо у человека, чтобы заставить его казаться меньше перед божеством, ставшим всемогущим деспотом, не является индоевропейской. Религиозность, объявляющая мир и человека не имеющим ценности, низким и грязным и стремящаяся спасти человека во имя сверхземных и сверхчеловеческих ценностей, не является истинно индоевропейской. Там, где принижают «этот мир» и на его место ставят «иной мир», поднятый до вечного блага, там мы выходим за пределы области индоевропейской религиозности. Ибо индоевропейская религиозность принадлежит этому миру, и это определяет важнейшие формы, в которых она выражается. Поэтому сегодня нам иногда бывает трудно оценить её величие, так как мы привыкли измерять религиозность в терминах ценностей, взятых из определенно неиндоевропейской, в основном восточной религиозной жизни, особенно из средневекового и раннего современного христианства. Следовательно, наш взгляд на индоевропейскую религиозность должен страдать в той же мере, как и подобный взгляд на индоевропейские языки, описанные в терминах характеристик, свойственных семитским языкам. Сегодня мы привыкли искать подлинную религиозность только в терминах другого мира и считать религиозность этого мира неразвитой или недостаточной в чем-то – только как предварительный этап для чего-то более ценного. Таким образом, восприятие нами иудеохристианские религиозные идеи не дают нам осознать величие индоевропейской религиозности, и поэтому в сравнительном религиоведении индоевропейские религиозные ценности снова и снова представляются менее важными, так как поборники этих взглядов бессознательно приняли идеал восточных духовных ценностей как критерий всех религиозных ценностей. Подобная критика также приложима к работе Рудольфа Отго «Священное» (*The Sacred*, 1948). Таким образом никогда не признают величие и полноту индоевропейского мира.

Любой, кто желает измерить религиозность степенью унижения перед божественным, или тем, каким сомнительным, не имеющим ценности и даже

испорченным «этот мир» кажется человеку при встрече с «иным миром»; любой, кто желает измерить религиозность по той степени, в которой человек чувствует расщепление между преходящим телом и бессмертной душой, между плотью (*sarx*) и духом (*pneuma*) – любой, пытающийся это сделать, будет вынужден заявить, что религиозность индоевропейцев на самом деле является жалкой и ничтожной.

В глазах индоевропейца боги и люди не являются несравнимыми существами, далёкими друг от друга – и в первую очередь для эллинов, которым боги казались бессмертными людьми с великими душами (ср. Аристотель, «Метафизика», III, 2, 999b7). Они верили, что люди как правильные отпрыски благородного рода также обладали чем-то божественным, и в этом качестве могли требовать приближения к божественной высоте – как «божественный Агамемнон». В самой человеческой природе, как и желает божество, лежат возможности, божественные по происхождению, *diogenes*, и таким образом каждый индоевропейский народ с готовностью тяготел к воплощению всех аристократических национальных ценностей в человеческих семьях, *kalok'agathia*<sup>16</sup>.

Индоевропейская религиозность – это не рабство; в ней нет мольб повергнутого в прах раба к своему всемогущему господину, но она в значительной степени включает в себя доверие среди общности богов и людей. Платон говорит в своём «Пире» (118с) о «взаимной общности (*philia*) между богами и людьми». Германец был уверен в дружбе со своим богом (*astvin* или *fulltrui*), которому он полностью доверял, а у эллинов в «Одиссее» (XXIV, 514) та же самая уверенность может быть найдена в словах «друзья богов» (*theoi philoi*). В «Бхагавад-Гите» индийцев (IV, 3) бог Кришна называет человека Арджуну своим другом. Высшее божество – такое, как Зевс, почитается как «отец богов и людей» – как глава семьи, «Зевс Ограды» (*Zeus Herkeios*), а не как деспот. Эта идея также выражена в именах богов Дьяус Питар (*Djaus pitar*) у индусов и Юпитер (*Jupiter*) у римлян. Имя индийского бога Митры (*Mitra*), которому соответствует иранский Митра (*Mithra*), означает «друг». Основанный Зороастром маздеизм называл нравственного человека другом Ахуры Мазды, единственного вселенского бога, который в эпоху Ахеменидов стал богом Персидской империи. Согласно Платону («Законы», IV, 716), умеренный и владеющий собой человек – это «друг бога».

Вере в богов как в друзей здесь соответствует индоевропейская идея родства между великодушным и моральным человеком и богами, которую можно найти уже в девятой немейской оде Тебана у Пиндара. Это родство покоится прежде всего на точке зрения, согласно которой боги и люди связаны одними ценностями, истиной и добродетелью (Платон, «Законы», X, 899). Это также провозглашается в вышеупомянутом гимне Зевсу Клеанта из Ассоса, в котором Зевса называют богом «многих имён», богом Разума (*Logos*),

<sup>16</sup> Hans F. K. Günther. *Platon als Hüter des Lebens*, 1966.

Природы (*Physis*), Судьбы (*Heimarmene*) и источником всякого становления. Марк Тулий Цицерон, ученик эллинской мудрости («О законах», I, 25) также разделял эти идеи. Из этих же идей Платон сделал вывод («Письма», VII, 344a), что «не чувствующий внутри необходимости к справедливому и прекрасному... никогда полностью не поймет истинную природу добродетели и порока».

Индоевропейцы снова и снова считали бога Разумом, правящим через мировые явления. Таким образом ещё до Клеанта из Ассоса Эврипид («Троянки», 884) в молитве Гекабы приравнивает Зевса к природному порядку и разуму. Стоики были убеждены, что один закон судьбы соединяет богов и людей, и что свобода для человека возможна только как моральная свобода мудрого, преодолевшего свои желания при помощи рационального понимания. Здесь стоики снова выразили то, чему Будда уже учил в Индии столетиями раньше, хотя как стоикам, так и Будде не хватало чисто индоевропейской религиозности, так как они отрицали и осуждали этот мир. Подобный разум (*sapientia*) Цицерон («О законах», I, 58) также считал соединяющим звеном между богами и людьми; для него он был «матерью всего блага», бесценный дар бессмертных смертным. Приравнивание бога и разума было выражено Гёте в конце жизни в беседе с Эккерманом 23 февраля 1831 г., в которой он описал «высшее существо» как «сам разум».

Павел отделяет религиозность индоевропейцев от религиозности семитов, когда он утверждает (1-е Коринфянам, I, 22), что в то время как эллины стремятся к знанию (*sophia*), евреи желают откровения (*semaia*). Аврелий Августин, епископ Гиппо (*Patrologiae cursus completus*, т. XXXVII, под ред. Дж. П. Мигна, 1845, Sp. 1586; т. XXVIII, 1845, Sp. 1132) пытается, цитируя отрывки из Библии, дискредитировать мудрость (*sapientia*) эллинов, чуждую ему – христианину как глупость перед богом, и найти высшую мудрость только в покорном повиновении (*humilitas obedientiae*) верующих.

Индоевропейская вера в сообщество, почти союз бога и человека в разуме, общем для обоих, может быть уничтожительно названа рационализмом; но индоевропейцы всегда испытывали тягу к *logos* и *ratio* – *logos* и *ratio*, при помощи которых достигается гораздо большая полнота знания, чем при помощи простого здравого смысла или скучного педантизма. Индоевропейская мысль распознала и признала первенство введенного Посидонием в эллинскую философию практического разума (Кант), которое Марк Тулий Цицерон («О законах», I, 45) выразил словами «Природный закон, без сомнения, говорит, что совершенство разума является добродетелью» (*est enim virtus perfecta ratio, quod certe in natura est*). Начиная с Платона, индоевропейские мыслители учили, что человек может принимать участие в Добре, Истине и Красоте как партнер божественных сил. Индоевропейские мыслители (Дунс Скот, Шеллинг, Шопенгауэр), каждый по-своему, проходили через волюнтаризм<sup>17</sup> за пределы всякого рационализма.

<sup>17</sup> Направление в философии, рассматривающее волю в качестве высшего принципа бытия – *прим. перев.*

Но человеческий разум и понимание имеет свои пределы, в то время как у божества этих пределов нет. Поэтому индоевропейцы, и особенно эллины, глубоко чувствовали свою зависимость от богов. Наставление «Познай самого себя!» на входе в храм Аполлона напоминало людям о пределах при встрече с божественным. В своей 5-й истмийской оде Пиндар предупреждал: «Не пытайтесь стать Зевсом!». Тот же самый жизненный и религиозный опыт может быть найден у Гёте:

*Denn mit Göttern  
soll sich nicht messen  
irgendein Mensch.*

*Ибо с богами  
не должен меряться  
ни один человек.*

(«Границы человечества»)

Очарование и опасность человеческой самонадеянности была особенно очевидна для индоевропейцев, возможно, как раз из-за того, что они чувствовали свою близость к богам и при встрече с людьми других рас сознавали собственное превосходство, и из-за наследственных аристократических качеств, приобретенных при помощи строгого отбора в постледниковое тысячелетие центральной Европы. Страх человеческого высокомерия, напряжения сверх своих возможностей исходит из глубин эллинской души, и при встрече со всяким высокомерием ограниченного человека необходимо сохранить своё предписанное место в вечном миропорядке, в который и боги также должны занимать своё место. Судьба индоевропейцев – стоять гордо, с аристократической уверенностью в себе и решительностью, но всегда зная о своих пределах, лицом к лицу с безмерностью божественного – и никто из людей не чувствовал это восприятие судьбы глубже, чем индоевропейцы: сильное выражение трагичности в поэзии индоевропейских народов происходит от напряжения, являющегося результатом этого восприятия судьбы.

Тем не менее совершенно невозможно заключить, как это сделал В. Бетке, что трагическая судьба значила для индоевропейцев проклятие и вызвала страх, из-за которого они созрели для идеи спасения. Он утверждает, что не бог судьбы, а бог-спаситель принес германцам удовлетворение их религиозных стремлений<sup>18</sup>. Таким образом можно выносить решение о германцах и индоевропейцах только со стороны, а не изнутри. Обращение германцев в христианство может быть объяснено только допущением, что сре-

<sup>18</sup> Walther Baetke. *Arteigene Germanische Religion und Christentum*, 1933, стр. 40; Hanns Rückert. *Die Christianisierung der Germanen*, 1934, стр. 20.

ди них многие более мягкосердечные не смогли выдержать взгляд безжалостной судьбы и – вопреки реальности – нашли своё спасение в образе-мечте о милосердном боге. Индоевропейцы с более твердыми сердцами всегда были, как Фридрих Великий, прирождёнными стойками по натуре, как праведный Вергилий, стоявшими прямо и осознающими безжалостную судьбу (*inexorabile fatum*).

Х. Р. Эллис Дэвидсон (*Gods and Myths of Northern Europe*, 1964, стр. 218) замечательно описала религиозность скандинавов, чьи боги, как и люди, находились во власти судьбы:

«Люди знали, что боги, которым они служат, не могли дать им свободу от опасности и несчастий, и они этого и не требовали. Мы не находим в мифах чувства сожаления о суровости и несправедливости жизни, но скорее дух геройского смирения: человечество обречено на проблемы, но храбрость, отвага и чудеса жизни достойны благодарности; ими нужно наслаждаться в момент жизни, дарованной нам. Великие дары богов – это готовность встретить мир таким, какой он есть, удача, поддерживающая людей в трудное время, и способность добиться такой славы, которая может пережить смерть».

## Глава третья

Духовная сила индоевропейцев (о чем свидетельствует великая поэзия этих народов, и главным образом их трагедии) состоит в ощущении глубокой радости судьбы, в напряжении между ограниченностью человека и безграничностью богов. Ницше некогда назвал эту радость *amor fati*. В особенности духовно богатые люди среди индоевропейцев чувствуют посреди ударов судьбы, что божество предназначило им великую судьбу, в которой они должны проявить себя. Гёте в письме графине Аугусте цу Штольберг от 17 июля 1777 г. высказывает по-настоящему индоевропейскую мысль, когда пишет:

*Alles geben die Götter, die unendlichen,  
ibren Lieblingen ganz:  
alle Freuden, die unendlichen,  
alle Schmerzen, die unendlichen, ganz.*

*Боги всё дают  
своим любимцам:  
все радости и  
все печали –  
всё в полной мере.*

Никогда эта индоевропейская радость предначертанного не превращалась в пассивное принятие, фатализм. Сталкиваясь с неотвратимостью смерти, индоевропеец продолжает осознавать, что его наследственная сущность – это сущность воина. Это показано в индийской «Бхагавад-Гите» (II, 38) при помощи слов бога Кришны, когда он обращается к Арджуне: «Сражайся, относясь одинаково к счастью и горю, к потере и приобретению, к победе и поражению. Так ты избежешь греха». И далее бог описывает индоевропейскую природу еще более ясно, когда он (XVIII, 59) произносит: «Если ты... думаешь: «Я не буду сражаться», то тщетно твое решение; твоя природа вовлечет тебя в битву».

Таково индоевропейское видение судьбы, индоевропейская радость судьбы, и для индоевропейца жизнь и вера были бы чрезвычайно ослаблены при лишении этого зрелища во имя бога-спасителя.

Идеи спасения и спасителей среди индоевропейцев могли распространиться только в поздние периоды и обычно среди индоевропеизированных низших социальных слоёв. Если стремиться применить концепцию, подобную спасению, к изначальной индоевропейской сущности, то следует говорить самое большое лишь о самоспасении, но никогда о спасении через богочеловека, полубога или бога. Но индоевропейское самоспасение более точно

нужно охарактеризовать как самоосвобождение, как раскрепощение души, самоочищающейся в нравственном отношении, проникающей через себя в основу своего существования, освобождение во вневременное и внепространственное и освобождение от необходимости существования и необходимости бытия. Подобному самоосвобождению, достижимому преодолением собственных желаний (на языке пали *kilesa* = *nibbana* или *tambakkhaya*, *apatheia* стоиков) учил сын индийского принца Сидхарта, мудрец с «глазами цветущего льна»<sup>19</sup>, которого позже назвали Буддой, Просветленным.

Подобное освобождение от времени и пространства в индоевропейской мысли испытывается мистиком как достижение нирваны (на языке пали *samditthika nibbana*) в течение жизни, как отдаленность или уединенность отдельной души, проникающей внутрь себя, ощущающей себя в самом сокровенном своем основании всеобъемлющей душой или ее частью. Следовательно, мистицизм Запада нельзя путать с идеей спасения.

У индоевропейцев всегда была склонность ставить силы судьбы выше сил богов (ср. «Илиада», XV, 117; XVII, 198 и далее; XXII, 213; «Одиссея», III, 236 и далее; Гесиод, «Теогония», 220; Эсхил, «Прометей», 515 и далее; Геродот, I, 91) – и прежде всего, вне всяких сомнений, у индийцев, эллинов и германцев. Мойра или айса эллинов, уже появившаяся у Гомера и Гераклита, аналогична нормам германцев – *wurd* (*Weird, Wyrd*; скандинавское *Urd*). У шекспировского Макбета судьба (староанглийское *Wyrd*) представлена тремя вещими сестрами (*Three Weird Sisters*), которые соответствуют паркам (*Parcae*) римлян. Богиня судьбы встречается у славян в схожих формах<sup>20</sup>, а у летгов (латышей, индоевропейского балтийского народа) также существовала богиня судьбы по имени Лайма. Даже Платон («Законы», V, 741a) в поздний период существования своего народа подчеркивал, что божество подвластно судьбе. Дохристианское мировоззрение сохраняется в сочиненной поэтом-христианином англосаксонской поговорке «Христос силен, но судьба сильнее».

Ахура Мазда, бог небес у иранцев, распределяет судьбу так же, как это делает Зевс, небесный бог эллинов (G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala Universitets Årsskrift, 1938, VI, стр. 253 и далее); они оба, однако, ничего не могут поделать с судьбой. Но я повторяю, что это индоевропейское понимание судьбы не имеет ничего общего с фатализмом, относящимся только лишь к той предельной и жесткой реальности, от осознания которой индоевропейская религиозность дает начало восхождению к божественности. Согласно своей цельной сущности, индоевропеец не может даже желать спасения от этого напряжения жизни, связанного с его судьбой. Ослабление

<sup>19</sup> Boddhisattva Asvagosa. *A life of Buddha*, Sacred Books of the East, Vol. XIX, 1883, строфа I, 52, стр. 9, строфа V, 1856, стр. 270; Mahapadana Suttanta. *Dialogues of Buddha: Sacred Books of the Buddhists*, т. III, ч. II, 1910, стр. 36; Lakkhana Suttanta. *Dialogues of Buddha: Sacred Books of the Buddhists*, т. IV, ч. III, 1921, стр. 138.

<sup>20</sup> Albert Carnoy. *Les Indo-Européens*, 1921, стр. 221.

этого напряжения значило бы для него ослабление религиозности. Сам факт связанности с судьбой изначально свидетельствует о том, что это источник его духовного существования. «Волна сердца не поднималась бы так прекрасно и не стала бы духом, если бы её не встречала старая молчаливая скала – судьба». Эта уверенность, выраженная Гёльдердином в его «Гиперионе», была предзнаменована трагедиями Софокла и каждого великого поэта индоевропейской природы. Эта та самая уверенность, которую Шопенгауэр высказал в жёстком замечании «Счастливая жизнь невозможна; наивысшее, чего человек может достигнуть – это героическое течение жизни» («Парерга и паралипомена»<sup>21</sup>, т. XI, гл. 34).

Очевидно, что религиозность, происходящая из такого отношения к жизни, никогда не сможет стать универсальной. Индоевропейские религии никогда не смогут быть произвольно привнесены к другим племенам. К понятиям этих религий принадлежат *mabatma* (в Индии), *megalēthor* («Илиада», XVI, 257; «Одиссея», XI, 85), *megalophron* или *megalopsychos* (у эллинов – ср. Аристотель, «Никомахова этика», II, 7, 7; IV, 3, 1-34), *magnitudo animi* (Ulrich Knoche, *Magnitudo animi*, Philologus, Supplementband XXVII, 3, 1935), *magnanimus* (у римлян), *mikilman* и *storrada* (у северных германцев), древние скандинавские *mikilmenska* или *stormenska*, *hochgemüte* («возвышенное сердце»), как это называли в Средние века в Германии – и все они могут служить переводом друг для друга. Религиозность здесь – это созревание героя вопреки судьбе, с которой он сталкивается лицом к лицу вместе со своими богами. Это также является смыслом слов Шекспира «всё дело в готовности» («Гамлет», V, 2, 233) и «на всё – свой срок» («Король Лир», V, 2, 33).

Уже говорилось, что германская концепция жизни являлась пан-трагедией – отношением, при котором всё бытие и события в мире постигаются как несущие трагическую первооснову<sup>22</sup>. Но эта пан-трагедия, которая кажется более чем осознанной настоящим германцем Гёббелем, не является исключительно германской и встречается у всех индоевропейцев<sup>23</sup>, пронизывая всю индоевропейскую религиозность. Индоевропейец становится зрелым только при помощи жизни под давлением судьбы. Германский герой, великолепно изображенный в исландских сагах, возвышенно понимает ожидающую его участь как свою судьбу и остаётся несломленным в жизненных испытаниях, таким образом оставаясь верным самому себе. Эсхил («Прометей Прикованный», 936), выражался схожим образом, когда он говорил: «Умными людьми являются почитающие Адрастейю» (Адрастейя – богиня судьбы эллинов).

<sup>21</sup> В переводе с греческого «Дополнения и пропуски», или «Попутное и отложенное» – *прим. перев.*

<sup>22</sup> Max Deutschbein. *Individuum und Kosmos in Shakespeares Werken*, Shakespeare Jahrbuch, т. LXIX, 1933, стр. 25; см. также Erik Therman. *Eddan och dess Ödestragik*, 1938.

<sup>23</sup> Wilhelm Engel. *Die Schicksalsidee im Altertum*, Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, т. II, 1926, стр. 45-70, 95-114; Johannes Mewaldt. *Die tragische Weltanschauung der hellenischen Hochkultur*, Forschungen und Fortschritte, № 14, 1934, стр. 177 и далее; Hans Naumann. *Germanischer Schicksalsglaube*, 1934; Walthur Gehl. *Der Germanische Schicksalsglaube*, 1939; Walter F. Otto. *Das Wort der Antike*, 1962, стр. 334 и далее.

В силу того, что судьба значила так много для религиозных индоевропейцев, мы находим много названий судьбы в их языках: *moira* эллинов соответствует *fatum* римлян, *ananke* и *heimarmene* эллинов – *necessitas* и *fatalitas* римлян. Германцы называли судьбу в соответствии с тем аспектом, с позиции которого они рассматривали её: *örlog*, *metod*, *wurd*, *skuld* и *giskapu* (ср. также Eduard Neumann, *Das Schicksal in der Edda*, Beiträge zur deutschen Philologie, т. III, 1955). У индийцев идея судьбы превратилась в идею кармы (ср. Julius von Negelein, *Die Weltanschauungen des indogermanischen Asiens*, Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, т. I, 1924, стр. 116 и далее, стр. 165 и далее) – идею переселения души, которая в соответствии с нравственным поведением человека в течении жизни неизменно вела к лучшей или худшей жизни после реинкарнации, концепция которой была характерна для индийцев. Идея цикла рождений, *kyklos tes geneoseos* эллинов, возможно, изначально была присуща всем индоевропейцам. Её существование также подтверждается у кельтов и германцев (ср. также Erik Therman, *Eddan och dess Ödestragik*, 1938, стр. 133-134, 172). Возможно, это также можно объяснить посредством внимательного наблюдения за наследованием телесных и духовных особенностей в семьях у индийцев, – точно также, как и у иранцев, эллинов, а также римлян и германцев – ибо наследственность, или необходимость быть таким, каков есть – это и есть судьба.

Эрик Терман (*Eddan och dess Ödestragik*, 1938, стр. 90) обнаружил, что «насмешливое и вызывающее поведение пред лицом судьбы, борьба с этой судьбой, несмотря на осознание её превосходящей силы» является типичной для Эдды и многих исландских сказок. Такая насмешка всё ещё может быть найдена в средневековом эпосе «Кольцо Нибелунгов», изумлявшего Гёте своим нехристианским характером, отличительным признаком которого была германская невозмутимость пред лицом безжалостной судьбы. Это была та же самая индоевропейская невозмутимость, которую превозносили Вергилий и даже сдержанный Гораций:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas  
atque metus omnis et inexorabile fatum  
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.*

*Счастливы те, кто вещей познать умели причину,  
Те, кто всяческий страх и рок, непреклонный к молениям,  
Все повергли к ногам – и шум Ахеронта скупого.*

(Вергилий, «Георгики», II, 490-492)<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Перевод С.В. Шервинского – прим. перев.

*Si fractus illabatur orbis,  
impavidum ferient ruinae.*

*Даже если разрушится мир,  
руины убьют его недрогнувшим.*

(Гораций, «Кармина», III, 3, 7-8)<sup>25</sup>

Гайбель выразил ту же идею в своей «Брунгильде» (II, 2):

*Если и есть что-либо сильнее судьбы,  
То это смелость, непоколебимо переносящая её удары.*

Выше я упоминал о том, что идея судьбы уже была отражена в эллинской философии Гераклитом, Платоном и другими. Стоики, и в особенности Посидоний, передали греческое понятие закона судьбы (*heimarmene*) римлянам, которое яснее всего было понято Эпикуром и его последователями Лукрецием Каром, Вергилием и Горацием.

Церковь попыталась подменить индоевропейскую идею судьбы идеей провидения (*providentia*). В отношении думающих людей эта попытка не имела успеха, ибо мыслящие индоевропейцы не приняли бы провидение, слепо распределяющее излишек ужасных ударов судьбы, в сочетании с отношением к нему как к выражению любви и милости. В работе Канта *Opus Postumum* есть замечание: «Если бы мы хотели сформировать понятие бога при помощи нашего опыта, то вся мораль исчезла бы, оставив только деспотизм». Следовательно, как замечает Кант, человеку следует признать, что подобный создатель мира не считается с счастьем его созданий.

Тот, кто придерживается такого же мнения, как Бетке (указ. соч., стр. 33) или Г. Рюккерт, что подобные взгляды выражают то, что «у вопроса судьбы нет удовлетворительного решения», или разделяет взгляд, что эти люди «никогда не готовы были встретиться с вопросом судьбы»<sup>26</sup> – понимает вопрос только с позиции стороннего наблюдателя, совершенно отделяя вопрос судьбы от того решительного её принятия, с которым жил индоевропеец. Не в уничтожении вопроса судьбы идеей спасения индоевропеец мог совершенствовать себя – ибо такое спасение, возможно, показалось бы ему бегством: его сущность совершенствуется только при помощи самоутверждения перед лицом судьбы. «Прежде всего, будь верен самому себе!» («Гамлет», I, 3, 78). Из морального приказания оставаться верным самому себе, однако, снова следует аристократический характер индоевропейской религиозности: выродкам не будут советовать оставаться верным самим себе.

<sup>25</sup> Перевод М. Луценко – прим. перев.

<sup>26</sup> Hans Ruckert. *Die Christianisierung der Germanen*, 1934, стр. 20.

Здесь я пытался не предоставить ответ на философский или религиозный вопрос о судьбе, но только лишь объяснить, каким образом индоевропеец уживался со своей судьбой и как это способствовало созреванию его характера.

Определенность судьбы не заставляла индоевропейца искать спасения, и даже в том случае, если его судьба заставляла его трепетать, он никогда не обращался к раскаянию или испуганному осознанию «греха». Эсхил, буквально пропитанный эллинской религиозностью и божественной силой, твердо стоит, как любой индоевропеец, перед бессмертными богами, и, несмотря на каждое жизненное потрясение, не испытывает чувства греха.

Таким образом, индоевропейская религиозность не связана ни с боязнью, ни с осуждением себя на вечные муки, ни с раскаянием. Она провозглашает почитание человека, стоящего прямо посреди хаоса судьбы и чтящего божественность.

Немецкое слово *fromm*, означающее «религиозный» или «набожный», происходит из основы, имеющей значение «способный» или «подходящий» и связано с готским словом *fruma* – «первый» и греческим *promos* – «наиболее отдаленный». Для индоевропейцев религиозность казалась волей, проявленной среди неизбежного хода событий, перед дружественными богами; готовностью человека истинной природы, становящегося тем более прямым и исполненным божественностью, чем сильнее удары судьбы. Боги ожидают, что особенно лучшие люди и самые духовно зрелые испытают себя на наковальне судьбы.

Дерзкую религиозность индоевропейской молодежи, искушающую судьбу, чтобы проверить силу юной души, подчеркивал Гёте в своем стихотворении «Прометей». Геббель также замечательно изобразил молодую нордическую индоевропейскую религиозность в стихотворении «К молодёжи». Индоевропейская сущность развивается от подобной юной религиозности до более спокойной, более верной и удовлетворённой религиозности стихотворения Гёте «Границы человечества».

## Глава четвертая

Никогда ранее индоевропейцы не думали стать более религиозными до того момента, как «иной мир» заявил об освобождении их от «этого мира», обесцененного до места горя, гонения и спасения – ради «иного мира», которому была приписана вся полнота радостей, которых должна жаждать на протяжении всей своей земной жизни душа, бегущая из «этого мира».

Американский религиозный учёный Уильям Джеймс противопоставлял религию здоровой готовности действовать религии больной души<sup>27</sup>, и западные примеры религиозности больной души могут быть найдены у Блеза Паскаля и Сёрена Керкьегора. Индоевропейская религиозность здорова и телом и душой, и исполненная богом душа после восхождения к божественному достигает равновесия всех физических и духовных сил человека.

В то время как неиндоевропейская или ненордическая религиозность часто прорывается наружу в тем более возбужденном виде, чем более религиозный человек теряет своё равновесие, чем более он пребывает в экстазе (*ekstasis*) или вне себя, тем более нордический индоевропеец стремится к равновесию и самообладанию.

Индоевропейцы доверяют только тем духовным силам, которые испытываются, когда душа находится в равновесии, то есть в пропорции и благоразумии.

Они также не доверяют всему пониманию, знанию, опыту, который верующий приобретает только состоянии некоторого возбуждения. Для индоевропейцев это нечто необычное – у эллинов слова *eusebeia* (религиозность) и *sophrosyne* (рассудительность) часто используются в одинаковом смысле. В этом ясно видна нордическая природа истинной эллинской религиозности, где её результатом всегда является *aidos*, то есть застенчивость или сдержанность поклоняющихся. Религиозность выражается этими могучими, решительными людьми в разумном поведении и благородной сдержанности, – и сами эти качества становятся частью божественной полноты. Здесь и находится корень индоевропейской религиозности, открытый этнологическому наблюдению: это религиозность сельской аристократии нордической расы<sup>28</sup> и честных поколений, обладающих уверенным чувством самосознания и таким же чувством сдержанности. Они спокойно рассматривали все явления и сохраняли равновесие и достоинство, оказываясь перед ликом божественного. В форме и характере индоевропейской религии говорит благородство нордической сельской аристократической природы

<sup>27</sup> William James. *The Varieties of Religious Experience*, 1907, стр. 78 и далее, 127 и далее.

<sup>28</sup> Gustav Neckel. *Altgermanische Kultur*, 1925, стр. 32-33; Hans F. K. Günther. *Die Nordische Rasse bei den Indo-germanen Asiens*, 1934, стр. 26, 32, 111, 232.

– все те *fides, virtus, pietas* и *gravitas*, которые в сумме давали религию (*religio*), соответствующую греческому *aidos* (сдержанность), также сформировали сущность истинного римлянина, происходящего от индоевропейских предков. Однако, этому есть предел, на который неоднократно указывалось выше: индоевропейская религиозность вследствие её происхождения и сути никогда не сможет стать близкой для всех.

То, что Ницше, больной человек, называл «большим здоровьем», а так же то, что казалось ему очень высокой ценностью, а именно благородство, – оба эти понятия пронизывают религиозную жизнь индоевропейцев. Если бы кто-нибудь возжелал измерить религиозность видимым волнением религиозного человека, то он нашёл бы индоевропейцев неверующими. Высшие достижения индоевропейских религий только тогда доступны ему, когда он овладеет своими силами души в должной мере, и когда он достигнет надлежащего чувства равновесия. Поэтому Гораций («Кармина», II, 3, 1-2), в соответствии с мудростью эллинского учения предупреждает нас:

*Aequam memento rebus in arduis  
servare mentem!*

*Старайся сохранить присутствие духа  
и в затруднительных ситуациях!*

Как было сказано выше, Платон описывал спокойного человека как друга бога. Индоевропеец желает предстать перед божеством как цельный человек, достигший сбалансированного равновесия своих сил, что божество и требует от него.

Благородная уравновешенность, *constantia* и *gravitas*, которые римляне ожидали прежде всего от своих сенаторов и высших чиновников, были также найдены одним из наиболее выдающихся исследователей дохристианского германского духа швейцарцем Андреасом Хойслером<sup>29</sup> в духовном выражении многочисленных римских скульптур (Kurt Schumacher, *Germanendarstellungen*, под ред. Ганса Клумбаха, 1935) германских мужчин и женщин: «Больше всего в этих великих, благородных чертах поражает их превосходное спокойствие, их всеобъемлющее благородство, их истинная задумчивая мягкость». Но такие же духовные особенности могут также быть найдены в свидетельствах древнего германского морального учения и мудрости жизни, которые Андреас Хойслер цитирует в этой связи. Эта очевидность противоречит клевете, которая все ещё иногда повторяется и сегодня, что древние германцы были грубыми варварами, которым только средневековая церковь смогла принести моральные стандарты.

<sup>29</sup> Andreas Heusler. *Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit*, в книге: Hermann Nollau, *Germanische Wiedererstebung*, 1926, стр. 161.

Превосходное спокойствие и всеобъемлющее благородство, упомянутые Хойслером, однако, являются особенностями всех индоевропейцев, – выражением наследия, которое указывает на догерманское, первичное индоевропейское время, то есть на ранний каменный век Центральной Европы. Эта благородная уравновешенность является основой нордической религиозности: оказываясь перед божественной волей, религиозный человек сохраняет равновесие своей души – *aequanimitas* римлян, *metriotes* и *sophrosyne* эллинов, *upeksba* индусов.

Герман Ольденберг (*Buddha*, под ред. Гельмута фон Гласенаппа, 1959, стр. 185), описал особенность буддийской религиозности так: «равновесие сил, внутренняя гармония – это то, к чему Будда рекомендует нам стремиться». Будда сам однажды сравнил духовные импульсы религиозного человека с лютей, чьи струны звучат наиболее красиво, когда они натянуты не слишком свободно и не слишком слабо («Махавагга», V, 1, 15-16). Именно это, а не вялая посредственность является значением *aurea mediocritas* Горация, что можно объяснить из «Никомаховой этики» Аристотеля.

Этот идеал всеобъемлющего благородства, общего для всем индоевропейцев, чувство благородной уравновешенности также нашли своё выражение в скульптурах и поэзии. Я уже говорил о празднике Панафиней, *ara pacis* и *carmen saeculare* Горация в качестве примеров. В Афинах каждые четыре года на праздновании городской богини Афины всеафинская праздничная процессия пробивалась к Акрополю, как изображается в скульптурном бордюре Парфенона, одном из самых красивых творений благородной уравновешенности эллинской и индоевропейской религиозности. Эрнст Ланглоц, который написал об этом бордюре в своей книге «Красота и величие» (*Schönheit und Hobeit*, 1948, стр. 14), описывает длинный ряд этих скульптур таким способом, что через их благородное эллинское самообладание видна трагическая индоевропейская судьба: эти фигуры «наполнены опасными духовными напряжениями в их жизни, которые, как трагедии, возвышают людей, сокрушая их». Благородство души и спокойствие, – спокойствие, которое прежде всего выражено в Парфеноне, – были также описаны Йозефом Стрыговским (Josef Strzygowski, *Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst*, 1936, стр. 279 и далее) как характеристика как эллинской, так и общей индоевропейской природы.

*Ara pacis*, священный алтарь Рима в 9 г. до н.э, вероятно, основанный на греческих моделях и бордюре Парфенона, представляет собой жертву благородных римлян, в которой Август самолично участвует со своей семьёй, сопровождаемый высоким чиновниками и ликторами. Архитектура и эти скульптуры выражают эллинско-римскую религиозность *aidoos* (сдержанности), даже в этот последний период, в чистой и зрелой форме.

Римский поэт Квинт Гораций Флакк также выразил чистую и зрелую религиозность индоевропейского типа среди духовно смущенного и нрав-

ственно пустынного последнего периода, в радостной религиозной поэме, *carmen saeculare* («Кармина», III, 25). Индоевропейское представление о мировом порядке, в котором человек веры стремится приспособиться, снова выражено здесь: честь, мужество, верность, скромность и мир (стих 57-58). У богов просится содействие росту всего, процветание скота и фруктовых полей; боги должны дарить римлянам «успех, и детей, и всё красивое» (стих 45). То же самое отношение очевидно в приветствии скандинавских германцев, которые желали друг другу плодородного года и мира (*ar ok fridr*) или также плодородного года и добрых стад (*ar ok fesaela*).

Прямой человек считает, что всё в его собственной природе имеет не меньшую ценность, чем божество; поэтому для индоевропейцев между душой и телом нет никакого конфликта. Это отсутствие конфликта происходит уже от одного лишь желания сохранить равновесие между человеческими силами, даже когда душа и тело считаются совсем разными по сути вещами. Всё же в целом индоевропейец жил в гармонии души и тела; у германцев, например, всегда была тенденция считать тело выражением души<sup>30</sup>. Перцептивная форма теоретического дуализма, в котором субъект воспринимает объект – «объект восприятия» (Г. Рюкерт) – для истинного индоевропейского духа не более чем метод, удобная схема мысли для получения знания; и он не будет ни подчеркивать различия между душой и телом, ни недооценивать (как Людвиг Клагес) дух, пробужденный в напряженности между субъектом и объектом как антагонистом души. Для индоевропейца различие между душой и телом не является каким-то парадоксом, это даже не имеет отношения к его религиозности.

Таким образом, этот вопрос никогда не досаждал индоевропейцам, и они никогда не обесценивали тело, чтобы придать более высокую ценность душе. Весьма далеко от них представление о том, что принадлежащее этому миру тело является грязной тюрьмой для души, стремящейся вырваться в другой мир. Когда внешнее и внутреннее в людях рассматриваются по отдельности, они объединяются в религиозном человеке, вызывая эффект взаимного равновесия. Идеал здорового духа в здоровом теле стал английской поговоркой в последние годы, и в этом мы видим новое утверждение нордической религиозности в современности. Это, в конце концов, лишь отражение молитвы, которую Платон в конце своего «Федра» заставляет Сократа говорить богам: «дайте мне стать внутренне прекрасным! А то, что у меня есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри».

Для индоевропейцев характерно почитание тела как видимого выражения причастности к избранному роду или расе. Поэтому любая идея подавления чувств, аскетизма очень далеки от этой расы, и показалась бы попыткой парализовать, а не сбалансировать человеческую природу. Это осо-

<sup>30</sup> Vilhelm Grönbech. *Die Germanen*, в Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, т. 11, 1925, стр. 563; Kurt Leese. *Die Krisis und Wende des Christlichen Geistes*, 1932, стр. 405 и далее.

бенно характерно для переднеазиатской расы<sup>31</sup>, но то же самое может быть найдено в другой форме и у восточно-балтийской расы<sup>32</sup>. Религиозность индоевропейской расы – это религиозность души, которая находит здоровье и совершенство в мире и в теле. Для религиозных людей переднеазиатской расы и для западных европейцев, которыми управляет переднеазиатский расовый дух, индоевропейцы должны казаться детьми этого мира, потому что неиндоевропейский дух редко понимает даже саму сущность индоевропейской религиозности и, следовательно, полагает, что индоевропейцы испытывают недостаток в религиозности в целом.

Герман Ломмель (*Iranische Religion*, в книге Карла Клемена *Die Religionen der Erde*, 1927, стр. 146), использует термин «религиозность этого мира», чтобы характеризовать иранскую (персидскую) религию: «Жизнь в этом мире», – говорит он, – «предлагала иранцам неограниченные возможности почитания бога». Гёте в своей поэме «Завещание староперсидской веры» (*Vermächtnis altpersischen Glaubens*) также поразительно описал религиозность иранцев:

*Schwerer Dienste tägliche Bewahrung,  
Sonst bedarf es keiner Offenbarung.*

*Каждодневный труд,  
Иного откровения и не нужно.*

Индоевропейцы – действительно дети этого мира в том смысле, что этот мир может дать им все богатства для почитания, доверия и посвящения божественному, для боготворимого проникновения всех аспектов этой жизни и окружающей среды при помощи всеобъемлющего восхождения духа. Божественное находится везде в мире, как Шиллер («Боги Греции») писал об этом:

*Alles wies den eingeweihten Blicken,  
alles eines Gottes Spur.*

*Для просвещённых вся Вселенная  
дышит духом Божественным.*

Таким образом, религиозные формы индоевропейцев очень легко проявились в разнообразии богов, всегда сопровождаемых, однако, предупреждением или ясным признанием, что в конечном счете множество богов – это

<sup>31</sup> Hans F. K. Günther. *Rassenkunde des jüdischen Volkes*, 1930, стр. 26 и далее; L. F. Clauss. *Rasse und Seele*, 1940, стр. 146.

<sup>32</sup> Hans F. K. Günther. *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes*, 1934, стр. 236 и далее; *Rassenkunde Europas*, 1929, стр. 82 и далее.

только имена для различных аспектов божественного. В почитании горных вершин, рек, и деревьев, в почитании солнца, начала весны, и рассвета (*Usbaz* индусов, *Usba* персов, *Eos* эллинов от *Ausos*, *Aurora* римлян от *Ausosa*, *Ostara* германцев), в почитании вспаханной земли и родовой памяти о выдающихся доисторических вождях, впоследствии доведенных до статуса полубогов. Во всем этом индоевропейская религиозность «этого мира» проявляется как выражение опыта защищенного и безопасного бытия в мире, который чувствовали эти народы. В. Хауэр<sup>33</sup> описал основу индоевропейской религиозности как «чувство защищенности самим миром» (*Weltgeborgenheit*). Также можно было бы процитировать слова Эдуарда Шпрангера о религиозности этого мира, в котором было выражено это чувство безопасности.

Так как чувство безопасности в мире формирует основу этой религиозности, то с развитием философской рефлексии легко возникает понятие универсального божества и пантеизм, но эта тенденция остается достоянием только размышляющих умов, и индоевропейская религиозность никогда не становится отравленной более импульсивными формами мистики.

Строго теистические семитские религии провозгласили личных богов. Т. Х. Робинсон (*Old Testament in the Modern World*, в книге Х. Х. Роули *The Old Testament and Modern Study*, 1951, стр. 348), категорично заявляет, что «в иудейской вере или вере Ветхого Завета нет места для любого вида пантеизма». Артур Дреус в книге «Религия как чувство бога в себе» (*Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, 1906, стр. 114-115), назвал теизм основной категорией семитской религиозности, а пантеизм – основной категорией индоевропейской религиозности. Герман Пюнтерт в работе «Арийский король мира и Святая Земля» (*Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, стр. 413 и далее) обнаружил, что мистицизм соответствует индоевропейскому виду мышления, и полагает, что существование такой общей тенденции зависит от их первоначальной расовой идентичности.

Характерно, что первоначальный индоевропеец не воспринимал храмы как живые места для богов, не делали этого и древние индусы. Ранние римляне и италики, вероятно, не строили храмы и не вырезали образы богов. Тацит («Германия», IX) писал, что представления германцев о величии божества не разрешала им располагать своих богов в пределах стен. По той же самой причине персидский Король Хшяярша (Жсеркс) сжег храмы в Греции (Цицерон, «О законах», II, 26: *quod parietibus includerunt deos*), когда эллины, отклоняясь от первоначальной индоевропейской линии, начали строить в седьмом столетии до н.э. деревянные здания, явно произошедшие от центральноевропейских прямоугольных зданий раннего каменного и бронзового веков. Тот факт, что индоевропейцы первоначально не обладали никакими изображениями своих богов, может соответствовать религиозности, происходящей из чувства безопасности в мире и широкого взгляда – и

<sup>33</sup> Wilhelm Hauer. *Die vergleichende Religionsgeschichte*, 1936, стр. 101. См. прим. 4.

подобный взгляд с самого начала имел тенденцию к развитию концепции божественности вселенной.

Широкий взгляд индоевропейцев – взгляд, вызвавший к жизни духовную свободу, *theoria*, или созерцание, доведенное до совершенства в классическом искусстве эллинов – такое видение охватывает весь мир, всё божественное управление и всю ответственную человеческую жизнь как часть божественного порядка. Индусы называют его *rita*, на страже которой стоят Митра и Варуна (Уран в греческой мифологии) – «стражи *rita*»<sup>34</sup>; персы называли его *ascha* или *urto* (спасение, право, порядок); эллины – *kosmos*; италийцы – *ratio*; германцы – *örlog* или *Midgard*. Герман Ломмель в книге «Заратустра и его учение» (*Zarathustra und seine Lehre*, Universitas, год XII, 1957) говорит о «законном порядке мировых событий», который должны были представлять себе иранцы. Такая идея о мировом порядке, в котором находятся боги и люди, пронизывает учение стоиков, и когда Цицерон («О законах», I, 45; «О пределах», IV, 34) превозносит добродетель (*virtus*) как совершенный разум, управляющий всем миром (*natura*), он ещё раз выражает идею универсального порядка жизни. Эта идея была обнаружена и разъяснена ученым Йенской школы юриспруденции Берхардом Вильгельмом Лейстом (1819-1906) в его работах «Древнее арийское право» (*Ancient Aryan Jus gentium*, 1889) и «Древнее арийское гражданское право» (*Ancient Aryan Jus civile*, 1892-1896). Юлиус фон Негеляйн в книге «Мировоззрение азиатских индогерманцев» (*Die Weltanschauungen des Indogermanischen Asiens*, Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, т. I, 1924, стр. 100 и далее, 104 и далее, 118 и далее) изучил идею порядка, выраженную в течении года у индусов и иранцев, – идею, соответствовавшую учению об необходимости интуиции и возвышенного морального мировоззрения для того, чтобы занимать своё место в мировом порядке. Позднее Вольфганг Шульц (*Zeitrechnung und Weltordnung*, 1929) подчеркнул, что эта идея среди всех народов на земле может быть найдена исключительно у индоевропейцев. Сохранился фрагмент греческой молитвы, в которой человек просит богов о порядке (*eunomia*) от имени смертных (*Anthologia Graeca*, т. II, под ред. Диля, стр. 159).

В Индии кастовый порядок также соответствовал универсальному жизненному порядку (Gustav Mensching, *Kastenordnung und Führertum in Indien*, Kriegsvorträge der Universität Bonn am Rh., вып. 93, 1942, стр. 8 и далее). Посредством кастового порядка три самые высокие касты, потомки племен, иммигрировавших из юго-восточной Европы во втором веке до н.э. (R. von Heine-Geldern, *Die Wanderungen der Arier nach Indien in archäologischer Betrachtung*, Forschungen und Fortschritte, год 13, №№ 26-27, стр. 308; Richard Hauschild, *Die Frühesten Arier im alten Orient*), – которые, как и иранцы, называли себя именно ариями, – пытались сохранить свою расу чистой. Считалось, что кастовый

<sup>34</sup> Julius von Negelein. *Die Weltanschauungen des indogermanischen Asiens*, Veröffentlichungen des indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, т. 1, 1924, стр. 100 и далее; *Chantepie de la Saussaye*, т. 20, 1925, стр. 18-19. См. прим. 30.

порядок соответствовал закону мирового порядка (*dharma*), или *ius divinum*, как его описывали римляне. Участие в превосходящем духовном мире Вед, Брахман и Упанишад изначально предопределило степень касты. Чем выше была каста, тем более строгим было чувство долга, необходимое для того, чтобы вести жизнь, соответствующую мировому порядку. Джавахарлал Неру (1889-1964), которого можно описать как преимущественно нордика по форме его головы и особенностям лица, сообщает нам в своей автобиографии, что он произошёл как по отцовской, так и по материнской линии из семей брахманов Кашмира – гор к северо-западу от Индии, в которые арии мигрировали в больших количествах, где иногда и сейчас можно найти белокурых детей – и что его тетю принимали за англичанку из-за её светлой кожи, светлых волос и голубых глаз. Все великие идеи индийской религии и философии были или принесены в Индию с арийскими завоевателями или произошли из области арийского расселения, находящегося в долине Инда, земли пяти потоков (Пенджаб) или области верхнего Ганга.

Если бы в Германии были университетские кафедры, на которых изучалась духовная жизнь индоевропейцев, – как во Франции, где есть такая кафедра по изучению «индоевропейской цивилизации» (*la civilisation Indo-Européenne*), в настоящее время занимаемая выдающимся, хотя и почти неизвестным учёным Г. Дюезилем, то взаимосвязь индоевропейского духа и картины мира (Б. В. Лейст смело делал попытку такого исследования в конце девятнадцатого столетия) исследовалась бы более усердно. Сформированная в христианском средневековье идея подчинения всего в этом мире другому миру, простирающуюся от разделения на классы в государстве до включения всех людей в *ordo salutis* – «орден спасения», является, вероятно, смесью мысли, происходящей от влияния индоевропейской концепции мирового порядка, с заклинаниями паулианско-августинского христианства отвернуться от «этого мира». Также интересно, что Эрнст Теодор Зерт (*Shakespeare und die Ordnung*, Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft, № 12, 1955, стр. 7 и далее) показал, что индоевропейская идея порядка, связанного с идеями гармонии сфер Пифагора и Платона и со превознесением разума у стоиков, которые поняты в соответствии с мировым порядком, также могут быть найдены у Шекспира.

«Боги установили меру и конец всего на Матери-земле», говорит «Одиссея» (XVIII, 592-593), а Ферекид, которого, вероятно, учил Анаксимандр, в шестом столетии до н.э. говорит об «упорядочивающем Зевсе». Здесь снова звучит идея относительно божественного мирового порядка – так же, как она звучит и в Эдде в «Прорицании вёльвы» (*Völuspá*):

*Тогда сели боги  
на троны могущества  
и совещаться  
стали священные,*

ночь назвали  
и отпрыскам ночи –  
вечеру, утру  
и дня середине –  
прозвище дали,  
чтоб время исчислить.

(L. A. Waddell, *The British Edda*, 1930, стр. 23)<sup>35</sup>

Семья, народ и государство, культ и закон, времена года и праздники (ср. также Johannes Hertl, *Die Awestischen Jahreszeitenfeste*, *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, т. 85, 2, 1933; *Das indogermanische Neujahrsopfer*, т. 90, 1, 1938) обычаи и духовная жизнь, сельские уголья, дом и ферма; все они были связаны в мировом порядке, и в этом порядке человек жил как часть своей расы, постоянно увековечивавшей себя в потомках. Эта мысль появляется у эллинов как идея Гестии; она отображалась в символической форме у всех индоевропейцев в поклонении огню очага (*Agni* у индусов, *ignis* по-латински, *Atar* у персов, *Brigid* у кельтов). Таким образом, в пределах всеобъемлющего мирового порядка дисциплинованное и избирательное рождение играет божественную роль для сохранения расового наследования, данного богом расового наследия. Таким образом забота о расе является как следствием, так и требованием мирового порядка – прямого утверждения индоевропейского религиозного сердца.

В индийской книге законов Ману (X, 61) может быть найдена идея относительно порядка рождения: «жители царства, в котором происходит беспорядочное зачатие, быстро деградируют»<sup>36</sup>. Следовательно, индоевропейцы считают половую жизнь священной, храня её в семье и женщине, почитая хозяйку дома (*despoina, matrona*) как стража расового наследия. Поклонение *divi parentis* происходит от естественной гордости и почтения к своим предкам. Из этого следует, что индоевропейская религиозность призывает к дисциплинированному выбору (*Zuchtwahl*) мужа или жены (*eugeneia*), и что индоевропейские семьи стремятся сохранить хорошее потомство.

В записанных концепциях космоса или Мидгарда индоевропейцев человек имеет своё надлежащее место в большой схеме упорядоченной жизни, но он не прикован к ней, как в восточных религиях с их поклонением звездам и жреческими пророчествами будущего – исследования внутренностей и полетов птиц, осуществляемых вавилонянами, этрусками и другими. Он находится в доверительных отношениях со своим богом, сама природа которого связана с мировым порядком, и он присоединяется к этому богу в национальном масштабе в борьбе против всех сил, враждебных человеку и

<sup>35</sup> Перевод А. Корсуна – прим. перев.

<sup>36</sup> В русском переводе: «Та страна, где появляются смешения, портящие варны [касты], быстро погибает вместе с обитателями» (Законы Ману. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002) – прим. перев.

богу, против Хаоса, против Утгарда. Индоевропеец признает Мидгард, земное место, как область, в которой он сможет выполнить свою судьбу, лелеять жизнь как садовник или фермер, где растения, животные и люди должны вырасти и созреть в мощные силы, утверждающие себя непосредственно в пределах бесконечного порядка. Вина в человеке – не грех! – возникает тогда, когда человек бросает вызов или угрожает этому порядку и пытается через близорукое упрямство выступить против божественного универсального порядка в своей жизни. Из такого преступления вытекает вина человека. Из-за такого преступления его народ находится под угрозой упадка и вырождения, а мировой порядок – беспорядка и искажения.

*Wenn des Leichtsinns Rotte  
die Natur entstellt,  
buldige du dem Götte  
durch die ganze Welt!*

*Если легкомысленная толпа,  
искажит природу,  
Чти своего бога  
Посредством всего мира!*

(Фон Платен, «Песнь парсов»)

Все индоевропейцы, и особенно иранцы, обязаны непрерывно бороться между, с одной стороны, божественной волей, которая стремится сформировать и навести порядок в народе для роста каждого живого существа, и, с другой стороны, враждебной богу волей, приносящей распад и искажение формы и разрушения всего семени. Бог Ахура Мазда (Ормузд) постоянно борется против антибога Ангро Майнью (Ахримана). Мидгард, универсальный порядок жизни, сохраняется и возобновляется только посредством храброй и постоянной борьбы людей и богов против сил, враждебных Божественному порядку, против Утгарда (ср. также: Юлиус фон Негеляйн, указ. соч., стр. 116 и далее). Мидгард – это продукт гармоничного упорядочивания человеческой чести<sup>37</sup> и божественных законов.

Понятия *rita* и *ascha, cosmos* и *ratio*, и понятие Мидгарда индоевропейцев показывают особенно ясно, что индоевропейская религиозность коренится в желании возвысить жизнь. Это была религиозная перспектива, на основании которой человек, с его большой душой, стремился стоять гордо около бога как *megalopsychos*, вдохновляемый истинно индоевропейским *magnitudo animi, stormenska*, духовной высотой и великодушием исландцев, *hochgemüte* средневековых немецких рыцарей. «Большое сердце, широкий взгляд» (Rüm Hart, klar Kimming), как говорит фризская поговорка, характеризует религиозность нордической индоевропейской сельской аристократии.

<sup>37</sup> Vilhelm Grönbech в книге Johannes Edvard Lehmann, *Illustrerad Religionshistoria*, 1924, стр. 488-89.

## Глава пятая

При рассмотрении индоевропейской религиозности в целом становится ясно, что многое из того, что считалось на христианском Западе характеристикой собственно религиозного сознания, отсутствует у индоевропейцев – отсутствует для тех, кто пытается определить индоевропейцев в терминах своих собственных религиозных штампов. Индоевропейцы никогда не считали смерть унылым предостережением, необходимым для поддержания веры и религиозности. В качестве причин придерживаться узкой тропы веры и морали часто приводились страх смерти, угрожающий конец света и страшный суд. Но это неверно в случае индоевропейцев, для которых религиозность – это средство для более полной и обширной жизни. Как говорит «Эдда»:

*Радостным и веселым  
Должен быть человек,  
Пока смерть не достигнет его!*

(Edda, т. II, 1920, стр. 144)

Смерть – это значительное явление человеческой жизни, но сила индоевропейской религиозности не основывается на размышлении о смерти или страхе перед ней. Смерть принадлежит к универсальному порядку жизни. Индоевропейец встречает её так же, как и лучшие люди нашего времени, потому что для честного человека всегда возможна совершенная человеческая жизнь на этой земле при помощи гармоничной опоры на собственные силы; потому что для мирового порядка личная смерть – это естественное явление жизни или продвижение в борьбе; и так как потустороннее не имеет существенного значения в жизни индоевропейца, то и смерть не оказывает влияния на его верования или моральные понятия, за исключением напоминания о том, что время, отпущенное индивиду на выполнение своих целей и обязанностей в качестве члена расы, имеет свой предел.

Поразительно, как скучны и непривлекательны изначальные индоевропейские представления о жизни после смерти, – например, царство смерти Гадес у эллинов или Хель у германцев<sup>38</sup>. Германское представление о Валхалле вряд ли имеет ценность в данном случае, будучи поздним и исключительным продуктом развития скорее поэтического дара норвежских и исландских поэтов эпохи викингов, чем религиозных воззрений. Также поразительно то, что никакой памяти о Валхалле не сохранилось в немецких сагах и сказках. В своей основе смерть для индоевропейцев значила переход к другой жизни, в своих отдельных чертах на-

<sup>38</sup> Kurt Schrötter, Walther Wüst. *Tod und Unsterblichkeit im Weltbild Indogermanischer Denker*, 1942; Albert Carnoy. *Les Indo-Européens*, 1921, стр. 228 и далее; Paul Thieme. *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, т. XCVIII, № 5, 1952, стр. 35 и далее, 55 и далее.

поминающей жизнь в мире живых, только спокойнее и уравновешеннее. Умерший оставался частью коллективной души клана, частью которой он был и при жизни. Он никогда не был сам по себе, но всегда был частью существования клана через поколения, жившие в наследственных хозяйствах на своей родине. В качестве части души клана личная смерть не имела значения. В царстве смерти его интересовало благосостояние и процветание своего клана с его лошадьми и стадами, полями и лугами. Мертвый Ахилл говорит Одиссею, проникнувшему в нижний мир: «Расскажи мне новости о моих знаменитых сыновьях!» («Одиссея», XI, 492), и уходит «широкими шагами, с большой радостью», услышав «о добродетели своих сыновей» (XI, 539-540). Как показал Пауль Тиме (*Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, 1952, стр. 46 и далее), индоевропейские представления о царстве мертвых изначально были менее унылыми по сравнению с Гадесом эллинов или Хель германцев. В индийской Ригведе, как и в иранской Авесте и у Гомера, сохранилась память о царстве мертвых как о приятном луге – пастбище для скота (Ригведа) или лошадей (Гомер), отделенном от страны живых только рекой. На таких зеленых лугах мертвые воссоединяются со своими предками. Согласно Гансу Хартману (*Der Totenkult in Irland*, 1952, стр. 207-208), почитание мертвых предков, так же как и поклонение огню и солнцу в кельтской Ирландии соответствует северогерманским, италийским, тохарским и индоиранским обычаям, и, следовательно, может рассматриваться как часть общих индоевропейских обычаев. Также обнаружены соответствующие друг другу слова между кельтскими и италийскими языками, с одной стороны, и индоиранскими, с другой (Paul Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 1896, стр. 125 и далее; J. Vendryès: *Les Correspondances de vocabulaire entre l'Indo-Arien et l'Italo-Celtique*, Memoires de la Société de Linguistique, т. XX, 1918, стр. 268 и далее, 285). Индоевропейская религиозность на самом деле никогда не акцентировала смерть личности, так как мировой порядок считался вечным. Несмотря на упадок целых эпох, содрогającychся от чувства вины, конца света не будет, и также не будет никакого «царства божьего», преобразующего все вещи, в приготовлении к которому многие «люди Запада» сегодня бегут от мира, чтобы поразмышлять над своим «последним часом».

Пока усилиями человека и бога в борьбе против сил, враждебных божественному, сохраняется порядок жизни, понятие о спасении непонятно для индоевропейцев. Спасение от чего – и для чего? Для какого другого существования? *Мидгард* не был злым, и если совершать смелые, благородные или моральные поступки, тем самым удерживая силы *Утгарда*, то нет ничего лучше, чем жить в дружбе с богами, участвуя во вселенском порядке жизни с разумной уверенностью в своих силах.

У настоящих, изначальных индоевропейцев не было фигур искупителей, «вестников спасения» и «спасителей», которые так типичны для истории Египта, Палестины, Сирии и всего региона от Передней Азии до Индии. Наиболее раннее появление идеи спасения и фигуры спасителя, *саошианта*, у индоевропейских народов, обнаруживается среди персов – несомненно,

благодаря наличию в них примеси переднеазиатской расы и культуры, которую Л. Ф. Клаус удачно описал как «людей спасения». Также некоторые аспекты германского бога Бальдра принадлежат к фигурам спасителей Передней Азии, прежде всего к круту вавилонских легенд об Астарте и представлениям об умирающем и воскресающем боге, широко распространенным на Востоке<sup>39</sup>. Бальдра часто сравнивали с Христом. Он является спасителем, которому германским духом дано новое значение, и в такой же степени не является изначальным германским богом, как и Ваны с юго-восточной Европы, чьи переднеазиатские черты были заново проинтерпретированы в германских формах. Вестники спасения были не нужны индоевропейцам для выражения своих религиозных чувств.

Понятие о спасителе, служащем посредником между божественным и человеком, должно быть также чуждым для индоевропейской религиозности; согласно своей природе, индоевропеец ищет естественный прямой путь к богу. По этой причине жречество как священный класс, возвышающийся над остальными людьми, не могло развиваться у изначальных индоевропейцев<sup>40</sup>. Представление о жрецах как о посредниках между божеством и человеком противоречило бы индоевропейской религиозности, и вместо господства жрецов среди изначальных индоевропейцев развились разумные, прочные государственные организации нордически-индоевропейского толка. Заклучая в себе идею сообщества крестьян-воинов, идея государства происходила из свободы и равенства землевладельцев, наследовавших свои хозяйства в качестве свободных людей (по-гречески *klaroi* или *kleroi*, на латыни *heredia*). Следовательно, она появилась из сельской демократии, которую в более поздние времена обычно замещает городская торговая демократия. Демократию, основанную на сельском духе свободных крестьян, прославлял Готфрид Келлер в книге «Знамя семи стойких» (*Fähnlein der sieben Aufrechten*, 1861), в то время как демократия, основанная на духе городского торговца, была им осуждена в книге «Мартин Заландер» (*Martin Salander*, 1896). Крестьянская демократия по своей природе не допускает существование жреческой иерархии. Иные функции, помимо чисто жреческих, которые могла бы узурпировать жреческая иерархия, уже выполняли главы семейств, кланов, племен и государств, и это считалось естественной частью вселенского порядка.

Это верно, что индоевропейцы могли признавать жрецов интерпретаторами и хранителями традиционного духа народа, выразителями и новыми создателями унаследованной религиозности. Но для индоевропейской сущности невыносима мысль о жреце как о пророке, желающем властвовать и духовно связывать религиозное сообщество, ибо нордически-индоевропейская религиозность основана на благородном, взвешенном поведении и поддержании телесной и духовной дистанции между людьми. Как самовоз-

<sup>39</sup> Gustav Neckel. *Die Überlieferungen vom Götter Balder*, 1920; Rudolf Much. *Balder, Zeitschrift für Deutsches Altertum*, т. LXI, 1924, стр. 93 и далее; Johannes Leipoldt. *Sterbende und auferstehende Götter*, 1923.

<sup>40</sup> Hans F. K. Günther. *Die Nordische Rasse bei den Indo-germanen Asiens*, 1934, стр. 40, 120.

вышение и эмоциональное опьянение, экстаз (*ekstasis*) или священная оргия (*orgia*), так и самоотречение и проникновение в духовные области других людей является отличительными признаками переднеазиатской расовой души. Мера (баланс), *yoga* (по-латыни *iugum*, по-немецки *Joch*, по-английски *yoke*)<sup>41</sup>, *metron*, *temperantia* являются отличительными чертами нордической расовой души и изначальной индоевропейской религиозности: по-гречески *eusebeia* (религиозность) – синоним *sophrosyne* (рассудительности); на санскрите *upeksha*, на пали *upekha*; такой же была и религиозность стоиков (*apatheia*) и эпикурейцев (*ataraxia*).

Не следует предполагать из этого, что индоевропейцы не знали, что состояние опьянения, указывающего на избыточную духовную активность, отличается от алкогольного опьянения. *Нектар* эллинов или медовый напиток (*Met*) германцев был известен индоариям как *сама* и иранцам как *хаома*. Из Геродота (I, 33) и Тацита («Германия», XXII) можно видеть, что индоевропейцы требовали контроля любой стадии опьянения. Чувство опьянения духовного созидателя при находке и оформлении нового знания, по общему признанию, может быть прослежено среди всех индоевропейских народов: *mania musoon* – одержимость, внушаемая музами, без которой, согласно Платону, нет духовного созидания. Без этого «безумия» создание и воссоздание индоевропейской религиозности было бы невозможно. Но при попытках выяснить, до каких пределов индоевропейцы выражали подобное духовное опьянение в видимом поведении и речи, снова и снова становится известным их самоконтроль (*yoga, enkrateia, disciplina*). Подобное опьянение позволяет духу воспарить, но сам полёт повинуется законам расовой души, стремящейся к балансу. Гёльдерлин знал «бесконтрольные силы гения», но в качестве основного принципа созидания он учил индоевропейцев искать мудрость более зрелого возраста: «Ненавидьте опьянение, как и холодность!», к чему добавил предупреждение: «Будьте верными только так, как были верными греки!». В этом он вторил словам Горация («Наука поэзии», 268-269), выразившим трепет, возникавший у людей от эллинской поэзии:

*vos exemplaria Graeca  
nocturna versate manu, versate diurna!*

*Пусть греки будут примером:  
Листайте их днем и ночью!*

Если мы спросим себя, *что* эллинский дух и эллинское искусство значили для Горация, Винкельмана, Гёте, Вильгельма фон Гумбольдта, Гёльдерлина и Шелли, то, должно быть, это тот факт, что среди индоевропейских народов именно эллинам было даровано с величайшей ясностью и красо-

<sup>41</sup> Санскритское слово *yoga* означает «союз», а приведенному ряду слов соответствует санскритское *yugam* – прим. перев.

той представить гармоничное достоинство человека в смелой свободе духа. Вальтер Ф. Отто (*Das Wort der Antike*, 1962, стр. 345) описал это впечатление, привлекательное для индоевропейской сущности и поражающее посетителей музея древнего искусства, когда они переходят от египетской, индусской или восточноазиатской выставки в комнату эллинского искусства: «Первое впечатление, которое получаешь», – пишет он, – «это впечатление волшебной свободы». С подобным чувством свободы эллин, исполненный гармонии и достоинства, смотрел в лицо богам.

Чту подобная индоевропейская свобода означает в государстве, будет изучено ниже. Здесь мы можем только указать на то, что писал Корнелий Тацит: свобода (*libertas*) в индоевропейском смысле возможна только там, где люди стараются достигнуть ценности *virtus*, достоинства сильного, честного человека. Если в народе торжествует свобода городских масс, желающих благосостояния (хлеба и зрелищ) от государства, то в таком государстве свобода отдельного человека и меньшинства будет постоянно подавляться до тех пор, пока будет возможно только *dominatio*, – то есть равное подчинение всех одному тирану.

Религии, описанные как религии спасения или религии священников, т.е. религии с «основателем», были не в состоянии развиваться среди индоевропейцев, т.к. они противоречили их наследственному характеру. Внезапное преобразование собственной природы во что-то совершенно иное – преобразование, считающееся перерождением или внутренним опытом, – в гораздо большей степени принадлежит восточной, пустынной расовой душе и легко возникает на Востоке, где господствующим духом является дух преднеазиатской и восточной расы<sup>42</sup>.

Откровение (Л. Ф. Клаус называет восточную расу «людьми откровения») – т.е. формирование религии при помощи пророков, а также возбудимость и импульсивность верующих по отношению к откровению, – всё это явления, не принадлежащие индоевропейской религиозности. Религиозные явления, такие как возвеличивание веры самой по себе и легковерия во имя легковерия, а также похвала вере как особенно могущественному магическому средству оправдания перед богом – *sola fide* Лютера, для нордических индоевропейцев являются искажением человеческой природы, – той природы, в которой проявляется воля богов. Вера сама по себе не может быть индоевропейской ценностью, но она определенно является ценностью для людей восточных (пустынных) рас. Гёте в своём вступительном стихотворении к «Западно-восточному дивану» (*Westöstlichen Divan*) описал чрезмерность и сверхвозбудимость восточной веры и отсутствие мысли, соответствующей подобной чрезмерности, – «широкая вера и узкая мысль». Возбуждение верой, возбуждение стремлением обращать в свою веру, миссионерство к «неверным», утверждение, что одна только своя вера может сде-

<sup>42</sup> Hans F. K. Günther. *Rassenkunde des jüdischen Volkes*, 1930, стр. 68 и далее; L.F. Clauss. *Rasse und Seele*, стр. 117.

лать благословенным, возбуждение, выражающее себя в ненависти к другим богам и уничтожение верующих в них: подобное яростное возбуждение или фанатизм неоднократно исходил от племен в основном восточной расы и их религиозной жизни. Эдуард Мейер в своей книге «История древнего мира» (*Geschichte des Altertums*, 1907, ч. I, кн. I, стр. 385) говорил о звериной жестокости, отличавшей религиозный дух людей семитских народов.

Всё это так же далеко от индоевропейцев и так же для них неестественно, как и вторжение в чужую духовную жизнь, часто очевидное в людях переднеазиатской расы. Чем увереннее индоевропеец был в своей вере, тем более отталкивающе для его сущности должна была казаться идея представлять свою веру другим как единственную значимую для бога. Индоевропейская религиозность не проповедует неверующим, а желает объяснить интересующемуся природу своей личной веры. Отсюда и терпимость всех индоевропейцев в религиозных вопросах. В своей книге «Нордическая раса в индоевропейской Азии» (1934, стр. 112) я писал: «Стремление обращать в свою веру и нетерпимость всегда оставались чуждыми всем аспектам индоевропейской религиозности. В этом видно нордическое чувство дистанции между людьми; сдержанность, осуждающая вторжение в духовную жизнь других людей. Нельзя представить настоящего элина, проповедующего свои религиозные идеи варвару; германца, римлянина, перса или индийца из арийских брахманов, желающих «обращать» других в свою веру. Для нордической расовой души вторжение в духовную жизнь других людей так же постыдно, как и нарушение личных границ». Взаимная терпимость религиозных форм – это отличительная черта индоевропейцев. Памятные камни в римско-германском пограничном регионе показывают, что римские войска и поселенцы на границе не только почитали своих богов, но также уважали и местное германское божество, *genius huius loci*.

В персидском королевстве Ахеменидов Ахура Мазде поклонялись как имперскому богу (G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala Universitets Ersskrift, 1938, стр. 259 и далее), и из иранского племенного бога он превратился в бога всех народов земли.

Яхве (Иегова), бывший изначально еврейским племенным богом, впоследствии превратился для многих (но не для всех) евреев в бога всех народов. Но персы, как индоевропейцы, никогда не навязывали Ахура Мазду другим племенам и народам своего королевства. Цари Кир Великий и Дарий отдавали приказы о взаимной терпимости религий своей империи (G. Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Vienna, 1961, стр. 245 и далее). Индийский царь Ашока, обращенный в буддизм, единственную распространявшуюся мирно религию, правил большим царством примерно в середине третьего века до нашей эры и ввел законы, предписывающие взаимную терпимость между религиями его царства. Они были выгравированы на каменных табличках, и многие из них были заново открыты в начале девятнадцатого века.

Историк может только процитировать подобные примеры индоевропейской мысли. Закон Вергилия щадить побежденных (*parcere subjectis*) применялся римлянами не только к подчиненным народам, но также и к их богам и религиям, хотя однажды и была произведена попытка включить чужих богов в римский пантеон в качестве боковых ветвей семейства собственных божеств (*interpretatio Romana*).

Аммиан Марцелин, военачальник в армии императора Юлиана, которого христиане называли Отступником (*apostata*), хотел продолжить историю Тацита в своих собственных сочинениях. В записях событий своего времени, когда христианство уже стало государственной религией, Аммиан – язычник – сообщал об интригах христиан против Юлиана без оскорблений, так как это не соответствовало бы его эллинско-римской терпимой позиции. В спорах языческих и христианских писателей и поэтов пылкие почитатели старой римской веры, такие как Квинтий Аврелий Симмах, Амвросий Теодосий Макродий и Клавдий Рутилий Наманциан говорили о христианстве и христианах в достойной манере. Только у христианских авторов тех лет можно найти оскорбления и презрение. Только после обращения в христианство, в котором понятие бога соответствовало нетерпимым, ведущим религиозные войны богам семитских племен, индоевропейцы стали навязывать свои верования чужим племенам: король франков Карл Великий навязал христианство саксам, подчиненным им после кровавой борьбы. Олав Трюгвассон, король Норвегии (995-1000) после своего крещения в Англии согласился обратить свой народ в христианство при помощи хитрости, предательства и жестоких преследований, а также подкупа. Андреас Хойслер (*Germanentum*, 1934, стр. 47, 48, 119, 122) утверждал, что среди северных германцев было предостаточно насилия, но не жестокости, и только после утверждения христианства новообращенные фанатики стали практиковать жестокости по отношению к своим соотечественникам. С обращением Скандинавии чуждая волна жестокости накрыла страну. Хойслер писал, что методы пыток, которые использовал обращенный король Олав против нежелающих менять свою веру, могли быть изучены скандинавами «только на Востоке».

Только в Исландии, куда многие крестьяне-язычники из Норвегии бежали от религиозных преследований, чтобы основать государство свободных и равных землевладельцев – типичную германскую демократию, была восстановлена и сохранена наследственная терпимость. Только в этой стране языческой вере было позволено сохраниться без преследований после триумфа христианства, как записано в стихах «Эдды» и длинном цикле исландских историй – саг (ср. Andreas Heusler, *Germanentum*, 1934, стр. 94; Hans Kuhn, *Das Nordgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten*, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, т. LXXIX, 1942, стр. 166). Даже героические песни германской древности, собранные и записанные королем франков христианином Карлом Великим, были сожжены как языческие его сыном Людовиком Благочестивым. Индоевропейская вера

необъяснима без терпимости, и любая индоевропейская форма религии, требующая «истинно верующих», так же необъяснима, как и индоевропейская форма веры без свободного поиска и независимой мысли. Там, где возбужденность веры может повредить врожденной любви к истине и благородству свободного человека, правильность веры не может рассматриваться как религиозная ценность. Все индоевропейские формы веры, пока они сохраняли чистый, традиционный нордический дух, оставались свободны от жесткой доктрины верований или догм и от поклонения пророческому слову. Следовательно, у изначальных индоевропейцев не было учителей, которые бы наставляли людей в вере, не было теологов и не было священного и вышестоящего по отношению к остальным жречества. В этом отношении также фактом является то, что индоевропейские религиозные сообщества так и не стали церквями. Оцерковление веры – это снова притязание духа восточной (пустынной) расы или совместный эффект восточного и переднеазиатского расового духа.

Это ещё одна причина, по которой церковь не могла появиться среди индоевропейцев. Церковь как священный и благословенный институт для сообщества людей, практикующих свою особенную форму религии под властью жрецов; людей, желающих оправдываться перед божеством – такая церковь могла укорениться только там, где «этот мир» считается «нечестивым» и склоненным к «греху». Результатом создания подобной церкви было выделение некоей священной группы верующих – инструмента для освобождения наследственно грешного человека («изначальный грех») от пут «этого мира» при помощи своих милосердных средств и открытия пути спасения.

Но там, где мир состоит из упорядоченной жизни, и само божество радуется оправданному в себе человеку, церковь как таковая не имеет смысла.

*Почитай бога  
Во всем мире!*

(Фон Платен)

Следовательно, общность веры не формирует среди индоевропейцев сообщества с особым, жестким религиозным мировоззрением. Формирование общества в этом смысле противостоит оригинальности нордической расовой души отдельных индоевропейских народов. «Они живут сами по себе и отдельно» (*colunt discreti ac diversi*), как сказал Тацит («Германия», XVI), описывая германскую манеру жизни в поселениях. Это более чем просто привычка, это в самом деле проявление духовной сущности германцев, германской радости сохранения взаимной дистанции между людьми. В подобном умонастроении возможно молчаливое, доверительное сообщество веры, но не формирование общества с подавляющим духом, поглощающим все индивидуальные особенности человеческой природы.

Брахманизм индоариев, как и друидизм кельтов, – это исключение из форм жречества среди индоевропейских народов, но он как таковой развился только с течением столетий, отражая чуждые примеси, обычаи и влияния.

Индоевропейская религиозность никогда не сможет быть обнаружена в своей чистоте в церковном сообществе, в отличии от государства, структура которого соответствует его расовой природе. В германских областях (*Gau*), в римских *civitas*, в эллинских полисах – т.е. при тех народных порядках, при которых индоевропейцы организовывали свои государства в границах своего проживания, индоевропейская религиозность смогла развиваться в своих чистейших формах. Когда индоевропеец хотел помолиться, он удалялся от людей (ср. «Одиссея», XII, 33), в противоположность практике семитских народов, для которых молитва была общественным ритуалом. Но в «Книге о хозяйстве» (XI, 8) Ксенофонта упомянута официальная государственная молитва, которая просит богов ниспослать «здоровье, телесную силу, понимание между друзьями, спасение в войне и благосостояние». Здесь общность веры – это национальная, а не религиозная общность, и в подобном государстве индоевропейская религиозность расцветает до своего совершенства.

Природную индоевропейскую религиозность гораздо легче обнаружить в определенной мистической форме, чем в форме спасения и избавления или в церковных формах. Индоевропейцев привлекала в мистических взглядах возможность прямого общения с божеством, углубление вечной жизненной потребности в «обоюдной дружбе между богами и людьми» (Платон) и неявной тенденции к понятию вселенского божества (пантеизм). Идея сверхъестественного творения чужда индоевропейцам, и особенно в мистицизме идея творения исчезает. Мистические воззрения легко выросли на индоевропейской почве; у индийцев в Ведах и Упанишадах, в брахманизме, в буддизме; у эллинов в толкованиях платонической мысли, включающей платоновский *анамнезис* в мистическом смысле, хотя и ослабленный и отчужденный восточным духом в мышлении Плотина и его неоплатонических последователей в средние века. Везде, где индоевропейцы принимали чуждую веру, мистическая мысль позже устремлялась против этой веры, как это видно уже у христианина Бозэция (480-525), который в своей работе «Утешение философией» выдвигает взгляды, заимствованные скорее у Платона, стоиков, неопифагорейцев и Плотина, нежели у христианской церкви. Такой же мистический мятеж, движущийся по направлению к возвращению к пантеизму, может быть найден в суфизме, появившемся среди арийских персов после их насильственного обращения в ислам. Он также начал появляться в Европе по мере того, как нордически-германский дух начал, проявляясь, противодействовать римско-христианской вере. Возможно, развитие мистицизма, как результат восстания германского индоевропейского духа против римского христианства, более всего представляет собой Мейстер Экхарт.

## Глава шестая

Но индоевропейская религиозность не в состоянии по-настоящему раскрыться в согласии со своей природой в какой-либо форме мистицизма – например, в мистицизме сверхчувственного или сексуального состояния духа и распушенности или в мистицизме опьяненного возбуждения, в таком энтузиазме (*enthusiasmos*), в котором человек желает мучить себя, чтобы выйти за границы тела и достичь сущности божества, или в способах приведения себя в восхищение или увлечение посредством освобождения трансцендентным богом, как в исламском мистицизме, – мистицизме, включающим исчезновение всех барьеров, погружение и плавание в бесформенном «не-становлении». Все подобные тенденции противостоят индоевропейскому взгляду упорядоченного мира и индоевропейскому долгу сражения против разрушительных сил, против *Утгарда*. Поэтому мистицизм самоизоляции (*myein*), удаления от мира, недеяния и утраты воли или даже чувств, чрезмерного созерцания, так называемый квиетистский мистицизм<sup>43</sup> – всё это не индоевропейский мистицизм. Как бы высоко индоевропейцы не ценили покой, глубокий, как озарение, снова и снова получаемое в самопогружении или в чистом созерцании вещей без какой-либо активности воли, они никогда не отдавались ему полностью, и отстаивание своих притязаний, противостояние судьбе – это неотъемлемая часть индоевропейской сущности. Индоевропейский мистицизм, таким образом, – это созерцательность возвышенных (*hochgemüter*) людей: погружаясь в себя, морально очищенная отдельная душа (по-индийски *atman*) ощущает себя в своём основании как вселенская душа (по-индийски *brahman*).

Поэтому индоевропейский мистицизм как внутреннее созерцание снова и снова будет придерживаться созерцания, неограниченного в пространстве – не уединенного в себе, но открытого и смотрящего вдаль, как это красивее всего представлено взглядывающимся взором Аполлона Бельведерского, чьей статуей был так взволнован Винкельман и которую он так трогательно описал. Таким взглядом индоевропейец переживает божественное:

*Von Gebirg zum Gebirg  
schwebet der ewige Geist  
ewigen Lebens abndevoll.*

*От вершины к вершине  
Парит вечный дух*

<sup>43</sup> Квиетизм – религиозное учение, доводящее идеал пассивного подчинения воле бога до требования быть безразличным к собственному спасению. – *прим. перев.*

*Вечной жизни,  
Полный предчувствий.*

(Гёте, «Вознице Кроносу»)

Таким образом, в великие минуты индоевропейская натура принимает участие в созерцании, *theoria*, единичном и всеобщем (*hen kai pan*, «всё есть единое») во Всеедином, чему учили уже древние Упанишады в Индии<sup>44</sup> и затем – каждый по-своему – великие древние эллинские мыслители, такие как Гераклит, Ксенофонт и Парменид<sup>45</sup>. Универсальное учение индоевропейского толка – философия Веданты<sup>46</sup> было принесено в Индию в начале девятого века мыслителем-брахманом Шанкарой. С тех пор, как оно стало известно в Европе и в Северной Америке, оно повлияло на многих мыслящих людей. Такая же религиозность прорывается через христианские догмы в нордически-германском мистицизме реальности, описанном Х. Манделем<sup>47</sup>.

Широкое мировоззрение индоевропейцев, красивее всего представленное вглядывающимся вдаль Аполлоном, может развиваться в посвящение вселенной без начала и конца, как заявлял Гераклит, или оно может появляться как чувство единства со вселенной (что описывалось термином «природный мистицизм»). Йозеф Стрыговски (*Die Landschaft in der nordischen Kunst*, стр. 256) описывал творческое искусство индоевропейцев как «чувство» единства с безбрежной вселенной. В подобном природном мистицизме объединяются широта мировоззрения индоевропейцев и внутреннее созерцание. Западная (т.е. европейская) ландшафтная живопись, прежде всего германских народов, и ландшафтная поэзия<sup>48</sup>, прежде всего в Англии и Германии, но также и в «Гиперионе» Гельдерлина показывает то же самое чувство тождества с природой.

Приблизительно в девятом веке до н.э. Спитама Заратустра создал из индоиранской веры в древних богов первое в истории религий учение и веру в Единого бога (монотеизм). Боги, бывшие общими для индийцев и иранцев (персов), теперь отступили на задний план перед Ахурой Маздой,

<sup>44</sup> Hermann Oldenberg. *Die Lehre der Upanischaden*, 1915, стр. 39 и далее, 44 и далее; Paul Deussen. *Die Philosophie der Upanischaden*, 1919.

<sup>45</sup> Christian August Lobeck. *Aglaophamus*, т. 1, 1828, стр. 412; Herman Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I, 1951, стр. 113 и далее, 129 и далее, 217 и далее.

<sup>46</sup> Paul Deussen. *Das System des Vedanta*, 1883; Helmuth Von Glasenapp. *Der Stufenweg zum Göttlichen*, 1948.

<sup>47</sup> Hermann Mandel. *Deutscher Gottglaube von der Deutschen Mystik bis zur Gegenwart*, 1934, стр. 19 и далее, Wirklichkeitsreligion, 1933.

<sup>48</sup> Alfred Biese. *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern*, 1882; *Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit*, 1922; Otto Körner. *Das Naturgefühl in der homerischen Dichtung*, Das humanistische Gymnasium, 45, 1934, стр. 119; Josef Strzygowski. *Die Landschaft in der nordischen Kunst*, 1922.

по имени которого и был назван маздеизм. Другие боги, сохраненные в Индии, в Иране стали святыми бессмертными (*amesha spenta*), представителями моральных ценностей. Позже их стали воспринимать как посланцев (по-гречески *angeloï*) Ахуры Мазды, и архангелы иудейских и христианских легенд были созданы по их модели. Спитама Заратуштра воздвиг свою монотеистическую форму верований в одностороннем виде, основанную только на морали, но в этом он противоречил традиционной индоевропейской религиозности. Однако Герман Ломмель (*Von arischer Religion, Geistige Arbeit*, год 1, № 23, стр. 5-6) доказал, что, восставая из иранских народных верований, природная религиозность прорывалась в маздеизме снова и снова. Интересным примером этого выражения было создание персидскими царями парков и садов, слава о которых разнеслась по свету. Один из этих садов назывался *pairidesa*, и от него пошла ветхозаветная идея о рае (*Paradise*) и саде Эдема (Josef Strzygowski, *Spuren Indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst*, 1936, стр. 279 и далее; G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala Universitets Ersskrift, 1938, стр. 6, 151 и далее, 171 и далее, 235, 240 и далее, 372 и далее; A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1952, стр. 20, 62, 170, 315, 434; P. A. J. Arberry, *The Legacy of Persia*, 1953, стр. 5, 35, 260-261, 271). Согласно Ксенофону («Книга о хозяйстве», IV, 20-22), младший Кураш (Кир), позднее павший в битве при Кунаксе (401 г. до н.э.), с гордостью показывал спартанцу Лисандру свой «рай» (*paradeisos*) – парк, созданный по его плану из рядов прекрасных деревьев, часть которых он посадил сам.

Природная религиозность также выражалась в иранской поэзии и изобразительном искусстве в описании «ландшафта, наполненного славой божества» (*khvarenah* – Josef Strzygowski, *Die Landschaft in der nordischen Kunst*, стр. 143, 261 и далее), родственному пейзажам индоевропейских аристократических фермеров и ландшафтными паркам Европы 18-го века.

Именно природная религиозность наполняла персидского царя Хшарша (Ксеркс по-гречески) из семьи Ахеменидов, царя со «сверкающими синими глазами» (Эсхил, «Персы», 81). Геродот (VII, 31) сообщает, что во время марша по Лидии и Геллеспонту царь увидел красивый платан, и он увещал его золотыми украшениями и поставил охранять их человека из своей охраны. Эта история вызвала к жизни знаменитого Ларго из оперы Фридриха Ганделя, который не был, как считается, церковным композитором, но примером индоевропейской природной религиозности: персидский царь из оперы Ганделя «Ксеркс» восхваляет прекрасное дерево в песне Ларго *Ombra mai fu: o mio platano amato!*

Бисмарк и Мольтке однажды разговаривали в Берлине после окончания войны в 1871 г., и Бисмарк спросил фельдмаршала, что ещё, после таких событий и успехов, они могли бы испытать в жизни вместе. После паузы Мольтке просто сказал: «посмотреть на растущее дерево». Любовь и поклонение деревьям, как также показал Эрик Терман (*Eddan och dess Ödestragik*,

1938, стр. 124 и далее; ср. также Giacomo Devoto, *Origini Indoeuropee*, 1961, стр. 251-252), была одной из характеристик германской религиозности.

Природная религиозность, религиозность индоевропейской крестьянской аристократии, также пронизывает «Георгики» Вергилия, работы художника Клода Лорена и Уильяма Тернера, поэзию Готфрида Келлера и его роман «Зелёный Гейнрих» (*Der grüne Heinrich*), а также роман «Бабье лето» (*Nachsommer*) Адальберта Штифтера. Врожденный природный мистицизм снова и снова отдалял от учения Церкви многих христианских теологов, как, например, веймарского судебного капеллана Гердера. Североамериканец Ральф Уолдо Эмерсон (1803-1882) покинул место пастора, когда он не смог более примирить мистическое понятие мировой души, которое открылось ему в величии природы и в требованиях совести, с учением церкви. Его работа под названием «Природа» (*Nature*), объясняющая мотивы его поступка, появилась в 1836 г.

Английский мистик Ричард Джеффериз (Richard Jefferies, 1848-1887) испытывал капитуляцию перед Космосом, который с учетом его бесконечности не может быть назван творением, а также стремление к освобождению от времени и пространства, – следовательно, к нирване при жизни. Его жизнь и работа «Рассказ моего сердца» (*The Story of My Heart*) остались почти неизвестными в его стране.

Природный мистицизм – в противоположность намерениям автора, который мыслил в материалистических терминах под влиянием Эпикура – может быть виден в роскошной и грандиозной поэме римлянина Тита Лукреция Кара «О природе вещей» (*De rerum natura*). Даже его вступительное обращение к богине Венере, в которую, однако, Лукреций, как наследник рациональной эллинистической мысли, более не верил, имеет более важное значение, чем просто мифологическое украшение: оно производит эффект духовной полноты поэзии, *ben kai pan, unio mystica* – мистического союза пронизательного поэта и мыслителя со вселенной как объектом познания. Отстраненность мистики также соответствует моральной и религиозной цели римского поэта: «быть способным обозревать всё со спокойным духом» (V, 1203) – *pacata posse omnia mente tueri*.

Отто Ренгенбоген (*Lucretius: Seine Gestalt in seinem Gedicht, Neue Wege zur Antike*, Heft I, 1932, стр. 47, 54, 61, 75 и далее, 81 и далее, 85 и далее) показал, что мыслитель-эпикурец Лукреций и поэт Лукреций не были одной и той же личностью; но поэма «О природе вещей» предоставляет существенные доказательства в пользу того, что Лукреций ушел от материалиста Эпикура и его учения о движении атомов – не говоря уже о том, что поэма римлянина была стоической по духу и более суровой и мужественной, более императивной, чем учение эллинского мыслителя. Если Лукреций отрицал всю религию в общем, то это объясняется тем, что сельская религиозность, изначально сформировавшая религию латино-сабинских римлян, уже была про-

никнута многими удручающими суевериями и отталкивающими обычаями из-за влияния соседей-этрусков. Однако, подобное отвержение любой религии, как говорит Регенбоген, вызывает больше уважения к высшим и основным вещам, нежели вся религиозная чувственность обывателей.

Был ли Лукреций как материалистом, так и природным мистиком? Гёте, поэт природной религиозности (и поэтому не материалист) собирался написать исследование о Лукреции, в котором он намеревался изобразить его как «природного философа и поэта» (Goethe, *Von Knebel's Translation of Lucretius*, Cotta's Jubilee edition, т. XXXVII, стр. 218), и у него вызвал активный интерес перевод его друга Карла Людвига фон Кнебеля, сделавшего совершенный перевод «О природе вещей» на немецкий. Карл Бюхнер (*Römische Literaturgeschichte*, 1962, стр. 236, 246, 249) указывал, что Лукреций был первым из римских мыслителей, открывших дух (*mens*), – дух, освобождающий при помощи знания: Лукреций открыл смысл «только в превосходстве воспринимающего духа», и это освобождение может быть достигнуто только при помощи веры в «силу духа и разума». Освобождение во имя вневременной ценности «твердого, устойчивого духа» было религиозной и моральной целью поэта. *Genus infelix humanus* (V, 1194), несчастный человеческий род был для поэта скоплением людей, которые всё ещё скованы суевериями и неспособны достичь свободы духа.

Но если мыслитель Лукреций таким образом обрисовал для римлян способность восприятия, дух (*mens*), то поэт Лукреций, в противоположность Эпикуру, следовавшем в своем природном учении Демокриту, должно быть, имел предчувствие или осознал, что хотя чувства, сознание и способность восприятия человека связаны с материальной активностью мозга и тела, и поэтому в конце концов, как учили Демокрит и Эпикур, с движением атомов, их нельзя вывести из этих движений и объяснить с их помощью. Дух становится живым только в напряжении воспринимающего сознания, в качестве субъекта сталкивающегося с объектом восприятия. В то время как эпикуреец Лукреций следовал материалистическому атомному учению эллинов, поэт Лукреций открыл дух, свободный испытывать естественную религиозность. Следует сказать, что Вальтер Ф. Отто (*Das Wort der Antike*, 1962, стр. 293 и далее) также считал как Эпикура, так и Лукреция поэтами с религиозным сознанием.

В монологе Фауста в сцене «Лесная пещера» («Фауст», I, строфа 3217 и далее) Гёте связал их обоих друг с другом: изучение природы как объекта в смысле мыслителя Лукреция связано с антитезисом – чувственным, воспринимающим сознанием субъекта – «тайные, глубинные чудеса в собственной душе» (строфа 3232 и далее) – давая рождение силе размышления, без которой не может быть достигнуто настоящее понимание величественной Природы. В случае с Гёте невозможно отделить поэта от мыслителя, как в случае с Лукрецием. Но Гёте, как и его друг Кнебель, приходил в восторг от естественной религиозности Лукреция, что он выразил в своей работе «Поэзия

и истина» (*Poetry and Truth*, ч. II, кн. VI, Goethe's Complete Works, Cotta's Jubilee edition, т. XXIII, стр. 10): «Нельзя поклоняться богу красивее, чем в спонтанном душевном излиянии при взаимном общении с Природой».

Алджернон Суинберн (Algernon Swinburne, 1837-1909) позднее более подходящим языком описал этот принцип «всё есть единое» в своей поэме *Hertha*. Таким образом, метафизическая потребность, как называл её Шопенгауэр, снова и снова вызывала к жизни стихотворения и полуфилософские поэмы (Ф. А. Ланге) о всеединстве. Однако западные мыслители – например, Шеллинг – пытались выразить учение о вселенском единстве более убедительно посредством неуместной в этом случае философии идентичности и позднее при помощи более или менее убедительной формы монизма. В своей работе «Изложение моей философской системы» (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801) Шеллинг хотел доказать, что воспринимающее сознание и его объект, Природа – это одно и то же. Вне единства возможны обусловленные временем поэтические настроения, но не суждения мыслей, независимые от времени. Любой мыслитель, желающий внятно доказать, что материя и дух или тело и душа, или мысль и бытие, или субъект и объект – это одно и то же, или идентичны, упускают тот факт, что термины, подобные материи, или энергии, или духу, или бытию уже соответствуют суждениям размышляющего субъекта, встречающего объект – «объект познания» Рюккерта, даже если этот объект – собственное тело или личное духовное побуждение мыслителя.

Как может единое или вселенское или всеединое, по своей природе неделимое, быть разбито на воспринимающий субъект и объект восприятия? Как может быть так, что они освобождены от самих себя и, мысля себя как противоположности друг другу, тем не менее они понимают друг друга и называют себя соответственно? Тем не менее поэты и мыслители-энтузиасты индоевропейских народов снова и снова выражали с неестественной образностью то, что не может быть сказано понятным языком как имеющее силу суждение. В этом свете мы должны изучить различные виды пантеизма и мистицизма, как и «бога-природу» Гёте, индоевропейское описание *Deus sive natura* («Бог есть то же самое, что и природа») Спинозы, которое выросло из объединения Спинозой идей стоиков и пантеиста Джордано Бруно.

Любой мыслитель, желающий приравнять бога, мир и человеческую духовную жизнь, как пытались некоторые поэты в минуты вдохновения, в индоевропейском мышлении будет противостоять судьбе – как было показано выше, слишком трудным объектом восприятия, чтобы освободиться от неё в успокаивающем или вдохновляющем вселенском единстве.

Как же стало возможным то, что вера в бога и богов среди индоевропейских народов превратилась в пантеизм и мистицизм сначала у индий-

цев, а затем и у других народов, и в конце концов у исламизированных и христианизированных народов?

Хильдебреخت Хоммель<sup>49</sup> показал, что образ небесного отца, изначально общий для всех индоевропейцев – известный индийцам как *Djauš pitar*, элинам как *Zeus Pater* и римлянам как *Jupiter* (от *Diupater*) – возвысился над другими богами в раннее время, а германцы считали его богом вселенной – «Всеотцом» (на древнескандинавском *alfadir*), как доказывал исландец Снорри Стурлуссон. Этот образ индоевропейский мистицизм позднее обнаружил в душе религиозного человека. В верхней Баварии и Тироле описание «небесного отца» сохранилось среди крестьян и преобразовалось в христианского бога. Повелитель и защитник вселенной без начала и конца, и, следовательно, как говорили элины, «отец богов и людей», превратился в христианского бога, создателя вселенной с начала времен. Превращение из «небесного отца» – термина, вероятно, восходящего к бронзовому веку, во внутреннего мирового и духовного бога, было постепенно завершено индоевропейцами к концу раннего периода, наполненного сагами о богах. В Индии это превращение происходило с 9 в. до н.э. в Упанишадах, в которых мир не рассматривается как творение бога: вселенная – это вечная сущность, брахман, существующая во всех вещах и всех душах. Пауль Дойсен (*Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, Comenius-Schriften zur Geistesgeschichte, Zweites Heft, 1922, стр. 19-20) показал, что даже в самых поздних песнях Ригведы подвергается сомнению существование традиционного индоарийского мира богов, и даже здесь – как позднее в Элладе – философская мысль проложила себе дорогу к предчувствию или уверенности в единстве всего бытия. В Ригведе (I, 164) сказано: «Поэты зовут множественным то, что является единым» (K. F. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt*, Erster Teil, 1951, стр. 236). Простые люди из отдаленных сельскохозяйственных общин не участвовали в этом преобразовании от множества богов вселенной к единому богу. Изолированные итальянские крестьяне на праздниках всё еще почитали своих родных богов – *dii indigentes* («старожилы») раннего римского периода, когда в столице Рима после того, как олимпийские боги элинов были приравнены к древним римским божествам (*numina*), внутреннее мировое божество уже было предугадано и представлено мыслящими людьми. Общий индоевропейский переход от богов саг к пантеизму и мистицизму, который произошел среди тех, кто сознательно или силой был обращен в христианство или в ислам, несмотря на сопротивление верующих, может быть кратко описан следующим образом.

После раннего периода и среднюю эпоху своего развития – на пути «от мифа к логосу» (В. Нестле) – идея бронзового века богов и бога постепенно теряла четкость среди логически и смело мыслящих людей среди индоевро-

<sup>49</sup> Hildebrecht Hommel. *Der Himmelsvater, Forschungen und Fortschritte*, год 19, 1943, ст. 94 и далее; Giacomo Devoto. *Origini Indeuropae*, 1962, стр. 251-252.

пейских народов, чьи наследственные склонности направляли их к здравому смыслу. Эта школа свободной мысли считала наивным представление о том, что боги живут где-то в пространстве, спускаясь в человеческий мир, и подобные идеи неминуемо становились всё менее и менее убедительны для мыслящих людей, когда они убеждались, что и боги подчиняются судьбе. Таким образом постепенно развивалась идея о внутри-мировом и внутри-духовном божестве (пантеизм) и о боге, действующем внутри нас (мистицизм) – *dominans ille in nobis deus*, как называл это божество Марк Тулий Цицерон («Тускуланские диспуты», I, 74). Так к пантеизму присоединился рациональный мистицизм, восприятие и внутренний опыт, постулирующие, что индивид, погружающийся в себя, испытывает самопознание в своей крайней форме – как мировая душа, и заключающий, что *атман*, или индивидуальная душа, в конечном итоге, – это часть *брахмана*, как индийцы описывали подобный мистицизм.

Пантеистическая широта мировоззрения и мистическое внутреннее созерцание индоевропейцев были взаимозаменяемыми – если не осознанно, то по крайней мере в поэтическом настроении. Силу, заполняющую вселенную и силу, ощущаемая душой, когда та погружается в мировую душу, можно почувствовать как текущие вместе в едином потоке. В первые годы своего пребывания в Веймаре Гёте с радостью согласился с утверждением, найденным им у Цицерона в его поэме «О пророчествах» (I, 49): всё наполнено божественным духом, и, следовательно, людские души подвижны общением с божественными душами (*cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est contagione divinatorum animorum animos humanos commoveri*). Здесь мы снова видим предчувствие божества, выражающего божественное во вселенной как основу души.

Бесстрашные мыслители среди германцев, прежде всего среди северных германцев, для которых мир Асов и Ванов стал детской идеей, должны были задолго до проникновения христианства признать существование внутреннего мирового и духовного божества, *брахман*, или *theion*, как называли его эллины; демона (*daimonion*), которого Сократ чувствовал внутри себя. Поразительный факт, которому пока что уделялось слишком мало внимания – это то, что слово «бог» в германских языках среднего рода (*Das Gott*, или на древнескандинавском *gud*), и что только после ложной интерпретации христианских крестителей оно получило мужской род. Таким образом мыслящие индийцы говорили более не о богах, даже в ранний период, но о божестве, управляющим миром (*dewata*), которое они также называли *брахман*. Таков *deus in nobis* («бог, находящийся в нас») эллинских и римских поэтов и мыслителей.

Когда христианские миссионеры спрашивали северных германцев, в кого или во что они верят, они получали такой же ответ, какой могли дать столетиями раньше южные германцы, верившие в «Бога» (*Das Gott*). Они ве-

рили в свою силу (*matt*) или мощь (*magin*) – силу внутри них самих, божество, заполняющее религиозного человека, внутри-мировое и внутри-духовное божество. Подобный ответ мог показаться миссионерам, как и многим сегодняшним комментаторам, просто бахвальством своей силой или самоуверенностью идолопоклонников, в то время как на самом деле его нужно понимать как действительного «Бога» (*Das Gott*), соответствующего *dominans ille in nobis deus*. Но легко понять, что миссионеры, воспринявшие потустороннюю, трансцендентальную христианскую идею о «личностном» боге от семитских народов, не находили слов, столкнувшись с верой в судьбу, управляющую внутри людей.

Северных германцев-язычников, всё еще верящих, что божественное присутствует во всех «людях высокого духа», называли безбожниками (*gudlauss* или *gudlausir menn*) их обращённые земляки, которые были духовно более примитивны и поэтому не могли осознать понятие внутренней духовной силы или мощи.

Среди эллинов люди с более развитой проницательностью могли бы понять германцев и их идею бога среднего рода (*Das Gott*), ибо она соответствовала их собственному понятию *to theion*. Эллины-интеллектуалы уже давно сменили множество богов на единственное божество, а позднее – на единственный образ, названный Могушественным (*to Kreitton*). Оратор Дион из Прусы, известный как Хрисостом (40-120), и философ Плотин (204-270) не имели бы проблем с пониманием исландцев: Сила и Мощь как описание божества были им знакомы. Дион из Прусы (XXXI, 11) говорит о мудрых людях своего времени: «Они просто сочетают всех богов в одной мощи (*ischys*) и силе (*dynamis*)», а Плотин выражает то же самое в «Эннеадах» (I, 6, 8) так же, как и Гёте, прочитавший этот отрывок в 1805 г.:

*Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
wie könnt' uns Göttliches entzücken?*

*Если бы сила богов не находилась внутри нас самих,  
Как могло бы божественное восхищать нас?*

(«Кроткие ксении», III, 725, 26)

Мощь или сила, предчувствие которой было у индоевропейцев, мыслителями было разбито в области человеческого опыта на триаду «Добро, Истина и Красота», но таким образом, что эти идеи или слова остались близкими соседями в Элладе. Здесь и там поздними греческо-римскими мыслителями истина могла пониматься как добро или красота, слово *aletheia* могло обозначать как интеллектуальную, так и моральную истину, и в понятии *kalok'agathia* идеал отсевивания и отбора, *eugeneia* или дисциплинированная, лучшая телесная красота и моральная пригодность, а также добродетель.

тель (*arete*) стали связываться друг с другом. Со времен «Пира» Платона индоевропейские мыслители признавали истину, красоту и добродетель жизненными ценностями, указывающими за пределы человеческого опыта на божественное, на брахман, или понятие *Das Gott* – на божество, через которое истина давала мыслящему человеку способность к познанию.

Новое появление индоевропейской религиозности также объясняет, почему христианские теологи – так же, как мыслители и поэты христианизированного Запада – снова и снова протестовали против понятия потустороннего личного бога – бога, создавшего мир из ничего и заселившего его созданиями согласно своему плану. Французский мистик и ученый Амальрик из Бены, умерший в Париже в 1206 г., был даже проклят церковью после своей смерти, потому что он рационально отвергал учение о боге как о творце и утверждал, что такой бог должен быть в ответе за скорбь всех существ и за людские пороки, так как он все их и создал. Амальрик, мистик-пантеист, из-за своей индоевропейской наследственности знал, что оправдание (теодицея) всемогущего, всеведующего и всемилостивого бога за всё зло его созданий невозможно.

Точка зрения Амальрика из Бены, однако, уже была выражена в северной Индии после того, как в неё проникли индоевропейские переселенцы в дохристианские столетия, и особенно учением санкхьи (*Samkhya*), джайнистами и буддистами, защищавшихся от неиндоевропейских теистических религий, проникающих из южной Индии: бога-творца нужно упрекать в создании или дозволении существовать лжецов, воров и убийц.

Индоевропейское понятие судьбы освобождало богов от ответственности за зло земной жизни, и Эпикур, который более не верил в богов (ср. Eduard Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antike*, 1943, стр. 147; Эпикур, «Философия радости», перевод Иоханна Мевальдта, 1956), советовал своим верующим современникам представлять их как существ, живущих благословенной беспечной жизнью среди звезд, не беспокоясь о людях, не используя их и не причиняя им вреда. Подобная идея уже появлялась в «Илиаде» (XXIV, 525) за столетия до Эпикура. Ахилл пытается утешить склонённого печалью Приама следующими словами:

*Боги судили всесильные нам, человекам несчастным,  
Жить на земле в огорчениях: боги одни беспечальны*<sup>50</sup>.

Шекспир («Король Лир», IV, 1) вложил те же горькие слова в уста Глостера:

*Мы для богов – что мухи для играющих мальчишек:  
Они убивают нас забавы ради.*

<sup>50</sup> Перевод Н.И. Гнедича – прим. перев.

Эту идею выдвигали также Гёльдерлин в «Песне судьбы Гипериона» и Теннисон в поэме «Пожиратели лотоса» (*The Lotus Eaters*). Кант в своей книге «Критика силы суждения» (ч. II, стр. 85) защищал эллинов и римлян такими словами: «Нельзя их строго судить, если они понимали своих богов... как ограниченных существ, ибо когда они изучали уловки и образ действия Природы, они встречали доброе и злое, полезное и бесполезное... и только с величайшей сложностью они могли бы сформировать иное суждение о причинах этого».

Теодицея была не нужна индоевропейцам, потому что над богами находилась безжалостная судьба (по Вергилию, *inexorabile fatum*). Однако, внутри христианства пантеизм и мистицизм снова и снова пытались противопоставить себя учению церкви о всемогущем, всеведущем и предопределяющем и тем не менее всеблагом создателе. Церковь отвечала осуждением и сожжением; примеры многочисленны: Ориген, Иоганн Скот Эриугена, Хьюго из Сен-Виктора, Амальрик из Бены, Давид из Динанта, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Себастьян Франк, Мигель Сервето (Серветус), Ванини, Валентин Вейгель, Якоб Бёме, Ангелус Силезиус, Фенелон, Гердер, Фихте, Шеллинг, Шлейермахер, Шелли, Тегнер, Куно Фишер и другие.

Таким образом, религиозность индоевропейцев, проявляющаяся везде, где их сущность может свободно выражать себя, появляется только в такой форме, которую религиоведение описывает как природные религии. Однако, можно сказать, что индоевропейская религиозность на Западе также постоянно неверно интерпретируется и не понимается, так как распространено мнение, что чем больше веры, тем величественнее религиозность, которую можно найти везде, где люди чувствуют тягу к «сверхестественным» ценностям. В гораздо более глубоком смысле, чем подразумевает описание «природная религия», вера и религиозность индоевропейцев представляет собой естественное, гармоничное поведение поклоняющегося разума и героическую силу мысли, которая может быть найдена в нордическом человеке чести. Мощная спонтанная мысль и организованное поклонение божеству усиливают и углубляют друг друга. Чем более интенсивно человек культивирует эти возможности, тем более он становится совершенным в своей человечности и тем более по-настоящему религиозным.

В такой позиции разума и духа невозможно никакое давление, жесткая вера, требование обязанности верить и удовлетворять божество. Свобода и достоинство и спокойствие благородного духа, даже при глубоком потрясении – это характеристики чистейшей религиозности. В самом деле, можно сказать, что индоевропейская религиозность и мораль (в противоположность приказам бога, обещающего вознаграждение или наказание) исходит из человеческого достоинства, достоинства *humanitas* – из *dignitas*, что является характеристикой великодушных и благородных. Согласно Цицерону, великий и умный человек (*fortis animus et magnus*) хочет держаться с честью (*honestum* – «Об обязанностях», I, 72-73, 94-95, 101, 106, 130; III, 23-24), пото-

му что при таком поведении разум управляет страстями. Таким образом, римское понятие *humanitas* в том смысле, как оно интерпретируется нами выше, требует «столетий выведения аристократического типа человека» (Franz Beckmann, *Humanitas, Ursprung und Idee*, 1952, стр. 7). Следовательно, эллинско-римское *humanitas* не может стать моралью для всех и каждого: в Элладе оно было моралью *eleutheroi*, в Риме – *ingenui*, или свободнорожденных, и её нельзя было распространять на вольноотпущенников (*liberti*). В средние века церковь использовала слово *humanitas* для описания человеческого смирения (*humilitas*) при встрече с потусторонним, трансцендентным богом. Только с появлением ученых Возрождения во Флоренции около 1400 г. слово *humanitas* стало снова пониматься как человеческое достоинство и представлять собой возложенную на человека обязанность.

Когда сегодня мы неумеренно превозносим так называемые работы искусства, почти трагично вспоминать, что Фридрих Шиллер требовал прежде всего именно *humanitas* и *dignitas* от всех людей искусства, как Марк Тулий Цицерон от италиков:

*Достоинство человека отдано в твои руки.  
Храни его!  
Оно падет с тобой, оно вознесется с тобой.*

Что касается зрелой религиозности индоевропейцев, то их мораль, в противоположность библейской, не исходит из заповедей бога, от «ты не должен!..» (Левит, XIX, 18; Матфей, V, 43; Лука, VI, 27). Индоевропейская мораль происходит от положительного достоинства благородного человека, для которого человечность или любовь к людям, которую лучше всего описывать как добрую волю, является второй натурой – *maitri* в санскрите, *metta* на пали, или *eumeneia*, *philanthropia* или *sympatheia* по-гречески, или *benevolentia* и *comitas* в латыни. Библейская мораль основана на чужом законе (*heteronom*), в то время как индоевропейская мораль – на своём собственном (*autonom*). Если сравнить библейское наставление любить своего ближнего (*agape*), изначально применявшееся только к членам своего племени, с понятием доброй воли то, вероятно, последнее более обосновано, ибо приказывать любить невозможно.

Букхард Вильгельм Лейст (*Alt-arisches Jus gentium*, 1889, стр. 173; *Alt-arisches Jus civile*, 1892-96, стр. 228, 241, 381-82; 1892, т. I, стр. 211) доказал, что такая человечность и добрая воля уже существовали в древнейших законах индоевропейцев, что индоевропейское человеческое достоинство требовало видеть в ближнем товарища и встречать его с *aequitas*, или доброй волей (*maitri*, *metta*), одной из высших ценностей древней Индии, поставленной превыше всего иного в буддийской морали. Согласно Одиссее (VI, 207; VII, 165; IX, 270), Зевс

сам направляет достойных людей, которые просят его о помощи, и отмщает отринутых незнакомцев и нуждающихся в защите: Зевс-Гостеприимец (*Zeus xenios*), приглядывающий за незнакомцами и всеми нуждающимися, соответствует римским *dii hospitales*. Эдда советует в «Речах Лоддфафнира» (21, 23):

*Потешаться не вздумай  
над путником дальним,  
глумиться над гостем.*

*Над гостями не смейся,  
в дверь не гони их,  
к несчастным будь щедр.*

(Edda, т. II, 1920, стр. 137-138)<sup>51</sup>

Однако для германцев, которые, согласно Тациту («Германия», XXI), были самыми гостеприимными из всех народов, «требования морали не были божественными повелениями»: для них доброе дело не имело награды, а злое не ожидало наказания от божества (Hans Kuhn, *Sitte und Sittlichkeit*, в книге *Germanische Altertumskunde*, под ред. Германа Шнайдера, 1938, стр. 177). Человеческие попытки попасть в милость богов, предлагая им жертвы, порицается в Эдде («Речи Высокого», 145):

*Лучше не просить вообще,  
Чем жертвовать сверх меры;  
Дар требует ответа.*

Мораль человеческого достоинства не является результатом обещания награды на небесах, но существует сама по себе: *nihil praeter id quod honestum sit propter se esse expetendum*. Именно так Цицерон понимал римскую религиозность и мораль («Об обязанностях», I, 72-75, 94-95, 106, 130; III, 23-24, 33; «Тускуланские диспуты», V, 1), исходящие из древней италийской, и, следовательно, индоевропейской природы. Такие цели, как эллинская *kalok'agathia* (красота и пригодность) и римская *humanitas* – понимаемая в эпоху римской аристократической республики как обязанность или идеал мужественности, человеческой цельности или благородной природы<sup>52</sup> – такие цели героического совершенства, следовательно, в особенной степени выражают индоевропейскую религиозность, которая предлагает поклонение твердого, героического сердца.

<sup>51</sup> Перевод А. Корсуна – *прим. перев.*

<sup>52</sup> Max Schneidewin. *Die antike Humanität*, 1897. Humanitas, Realencyklopidie der klassischen Altertumswissenschaften, Supplement-Band V, 1931, стр. 282 и далее; Hans F. K. Günther. *Humanitas*, в *Führeradel durch Sippenpflege*, 1941, стр. 158 и далее.

Может быть показано и подробно доказано, что в Европе и Северной Америке благороднейшие мужчины и женщины, – даже те, кто принял навязанную им церковную веру, в решающие часы их жизни вели себя и разговаривали в соответствии с типичными религиозными склонностями, действиями и моралью индоевропейцев.

Индоевропейская духовная история началась с началом первого дохристианского тысячелетия с таких выдающихся работ, как Веды (ср. К. F. Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, т. IX, 1928) и Упанишады, которые Шопенгауэр («Парерга и паралипомена», гл. XVI) называл не только «утешением своей жизни», но также и «утешением своей смерти». Индоевропейцы вышли на сцену мировой истории с Курашем (Киром) II, персидским царем династии Хакаманиш из Ахеменидов, правившим с 559 г. до 529 г. до н.э., основавшим великое Персидское царство, протянувшееся от Индии до Египта (ср. Albert T. Olmstead, *A History of the Persian Empire*, 1948, стр. 34 и далее). Эллинский историк Ксенофонт написал о Кире Великом в своей «Киропедии». Персы во время Ахеменидов, вместе с элинами «братья и сестры одной крови» (Эсхил, «Персы», строфа 185), описаны в «Бундахишн» (XIV), персидской книге девятого века (G. Widengren, *Iranische Geisteswelt*, 1961, стр. 75) как «светлые люди с сияющими глазами». Согласно Геродоту (I, 136), они учили своих сыновей «ездить на лошадях, стрелять из лука и говорить правду». Религия маздеизма считала ложь (по-немецки *Trug*, по-персидски *Drug*) основным злом, а правду основной добродетелью.

С наступлением двадцатого столетия индоевропейцы начали отходить от религиозной истории мира. И особенно сейчас то, что описывается как наиболее «прогрессивное» в музыке, скульптуре и литературе «свободного Запада», более не является индоевропейским по духу.

## Глава седьмая

Величайшие идеи человечества были рождены на пространстве от Индии до Германии, от Исландии до Бенареса (где начал свою деятельность Будда) среди индоевропейских народов, и этим идеям сопутствовали религиозные представления, представляющие высочайшие достижения зрелого духа. Когда в январе 1804 г. Гёте в разговоре со своим коллегой филологом Римером выразил свою точку зрения, согласно которой «удивительно, что христианство не породило ни одного Софокла», его познания в сравнительном религиоведении были ограничены его эпохой. Тем не менее он безошибочно выбрал поэта Софокла, «типичного доброго афинянина... в его высшей, самой священной форме»<sup>53</sup> – поэта, представляющего религиозность народа того времени, когда народ (демос) Афин ещё не деградировал в массу (охлос). Но где же, кроме индоевропейцев, мир произвёл более праведного человека с такой великой душой, как афинянин Софокл?

Где же вне индоевропейской территории возникли религии, сочетавшие в себе такой полёт мысли (*logos, ratio*) и такое широкое мировоззрение (*theoria*)? Где религиозные люди достигли таких духовных высот, как Спитама Заратустра, как учителя Упанишад, как Гомер, Будда и даже Лукреций Кар, Вильгельм фон Гумбольдт и Шелли?

Гёте мечтал, чтобы песни Гомера стали нашей библией. Даже до открытия духовных высот и силы дохристианских германцев, но особенно после Лессинга, Винкельмана и Гейнриха Восса, переводчика Гомера, в Германии обновился индоевропейский кругозор, вспоминая мир духа, доведённый до совершенства великими немецкими поэтами и мыслителями во время конца восемнадцатого-начала девятнадцатого веков.

Со времени смерти Гёте в 1832 г. и Вильгельма фон Гумбольдта, переводчика благочестивой Бхагават-Гиты, в 1835 г., этот индоевропейский дух, проявлявшийся в дохристианских германцах, исчез.

У Гёте было предчувствие этого упадка Запада: ещё в октябре 1801 г. он заметил в беседе с графиней фон Эглофштайн, что распространяются духовная пустота и недостаток характера – как если бы он предвидел, что именно это характеризует сегодня выдающуюся литературу свободного Запада. Возможно, что Гёте предвидел в далёком будущем даже пришествие эпохи писателей, делающих выгоду из описания секса и преступлений для масс. Как Гёте говорил Эккерману 14 марта 1830 г., «изображение благородного поведения и действий начинает считаться скучным, и рождаются попытки изображать низости всякого рода». До этого в письме Шиллеру от 9 августа 1797 г. он указал по крайней мере одну из причин упадка: в больших городах

<sup>53</sup> Wilhelm Nestle. *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles*, 1930, стр. 85.

люди живут в постоянной бешеной гонке приобретений и потребления, и поэтому перестали быть способны к такому расположению духа, из которого вырастает духовная жизнь. Ещё тогда это заставляло его тревожиться, хотя он мог наблюдать только начало этой тенденции – видение машинной системы, берущей верх: он предвидел её пришествие и победу (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, кн. III, гл. 15, Cotta's Jubilee edition, т. XX, стр. 190). В письме своему старому другу Цельтеру от 6 июня 1825 г. он писал, что образованный мир остался укорененным в посредственности и что новое столетие началось «для дельных голов, для практичных людей, схватывающих на лету, которые... чувствуют своё превосходство над толпой, даже если они сами недостаточно талантливы для высоких достижений». Чистой простоты не найти более, несмотря на достаток простых вещей; молодые люди слишком рано воспаляются и вырываются водоворотом времени. Поэтому Гёте утешал молодёжь в своём стихотворении «Наследие» в 1829 г.:

*Присоединяйтесь к самой маленькой группе!*

Примерно с середины девятнадцатого столетия как поэты и писатели, так и журналисты – последователи «дельных голов», тревоживших Гёте ещё в 1801 г. – в нарастающей степени сделали из необходимости добродетель, представляя отсутствие твердого характера как обычный факт. С Томасом Манном эта бесхарактерность впервые завоевала мировую славу. Манн использовал свой талант для маскировки своего духовного опустошения теми уловками, которые были объявлены непревзойденными его современными почитателями. Но талант писателей, соперничающих с Томасом Манном, более недостаточен для того, чтобы даже скрыть их духовную пустоту, хотя многие их читатели, сами убогие духом, этого не замечают.

Как заявлял Гёте, введённая конституцией в Веймарском герцогстве в мае 1816 года свобода прессы, которую уже требовал Виланд (Wieland) своими поверхностными суждениями, только даст волю авторам с глубоким презрением к общественному мнению («Кроткие ксени», *Goethes Sämtliche Werke*, Cotta's Jubilee edition, т. IV, стр. 47; «Анналы», 1816, то же издание, т. XXX, стр. 298). В «Анналах» 1816 г. он отмечал, что каждый правильно мыслящий человек предвидел прямые и неисчислимые последствия этого акта со страхом и сожалением. Таким образом, даже в то время Гёте, должно быть, думал, что газетчики вряд ли могут сочетать свободу с человеческим достоинством.

Когда последователи «дельных голов» начала девятнадцатого века поднялись при помощи своих талантов в высшие классы, где из-за низкой рождаемости их семьи в конце концов вымерли, уничтожающий процесс общественного восхождения в Европе овладел менее достойными людьми и вывел их в водоворот времени. Их культура была наиболее безжалостно описа-

на Фридрихом Ницше в своих лекциях 1871-72 гг. «О будущности наших образовательных институтов» (т. I, 1906, стр. 314, 332-333, 396). Прежде всего Ницше сконцентрировался на знаменитых современных писателях: «торопливое и тщеславное творчество, постыдная фабрикация книг, полное отсутствие стиля, неперебродивший, безличный или жалкий в своей напыщенности слог, утрата всякого эстетического символа веры, сладострастие анархии и хаоса». Он описывал их так, как будто бы на самом деле видел самую знаменитую литературу свободного Запада, чьи известные авторы не владеют языком даже на таком уровне, который требовался от школьного учителя около 1900 г. Эти кричащие герольды, требующие культуры в эпоху общего образования, были отвергнуты Ницше, выразившем здесь истинно индоевропейский взгляд: они были всего лишь фанатичными противниками настоящей культуры, которая твёрдо придерживается аристократической природы духа. Если Ницше описывал как задачу Запада найти культуру, подходящую для Бетховена, то сегодня серьёзный наблюдатель только признает ситуацию, которую Ницше предвидел и описал как хохочущую толпу и постыдную вещь.

В 1797 г. Фридрих Шиллер сочинил стихотворение под названием «Немецкое величие» (*Deutsche Grösse*). Полный уверенности в немецком духе, он выразил точку зрения, что поражение в войне от более сильных врагов не могло затронуть немецкое достоинство, являющееся великой моральной силой. Драгоценный немецкий язык также должен быть сохранён. Шиллер (*Das Siegesfest*), конечно, знал, что люди должны ожидать от войны:

*Ибо Патрокл погребён,  
А Терсит возвращается.*

Но он, должно быть, представлял, что потеря лучших людей в борьбе может быть возмещена. Вымирание семей, несущих в себе достоинство и моральные высоты (*megalopsychia* и *magnanimitas*), в Европе тогда ещё не началось.

В 1929 г., через десять лет после окончания первой мировой войны – этой Пелопонесской войны германских народов, причинившей как Англии, так и Германии слишком тяжёлые потери среди талантливых молодых людей, офицеров и аристократов, Оскар Вальцель (*Die Geistesströmungen des 19. Jahrhunderts*, 1929, стр. 43), профессор немецкой литературы в Боннском университете, высказал мнение, что после этой войны тенденция к духовному упадку стала гораздо сильнее, чем до этого: «Наблюдалась ли вообще в немецкой истории такая же нехватка глубины в людях, как сейчас?» Тот факт, что такой же упадок отмечен и в других западных странах, был слабым утешением для немцев. Ещё одним признаком этой тенденции является то, что сегодня многие знаменитые писатели больше не могут владеть всем насле-

дием немецкого языка. И другие западные языки также пренебрегают своей формой и литературой, но, опять же, это слабое утешение для немцев. Подобное пренебрежение рассматривается многими писателями современности как характеристика и часть процесса завоевания свободы от всех традиционных точек зрения. Гёте критиковал эту идею как идею ложной свободы (*Maxims and Reflections*, Goethes Sämtliche Werke, Cottas Jubiläumsausgabe, т. IV, стр. 229) в следующих словах:

*Всё, что освобождает наш дух без повышения нашей власти над собой, является пагубным.*

Таким образом, под свободой Гёте понимал достоинство свободнорождённого, а не природу и образ жизни освобождённого раба.

## Глава восьмая

Квинт Гораций Флакк («Кармина», III, 25, 27) описал задачу всех искусств, особенно поэзии, как создания «ничего ничтожного и низкого» (*nil parvum aut humili modo*). Тем не менее самая известная литература свободного Запада, а также культура масс-медиа, сегодня подчеркивает не имеющие значения сексуальные похождения распущенных людей, часто в унижительной и грязной манере, и многие газетные критики называют это «искусством». Церкви также покровительствуют подобным формам искусства для масс и пытаются обезопасить его для молодёжи, предлагая религиозные джазовые и негритянские ритмы. Лучший пример чистого сексуального опыта, описанного в стиле *nil parvum aut humili modo* Горация, может быть найден у истинного индоевропейца Гомера. Согласно К. Ф. фон Негельбаху (*Homerische Theologie*, 3-е изд., под ред. Г. Ауценрит, 1884, стр. 229), Гомер всегда представлял чувственность без похоти, но и без ханжества, и никогда соблазнительно или обольстительно или с возбуждением в мыслях; он был одним из наиболее невинных поэтов всех времён, и даже в описании сексуальных сцен он никогда не использовал ни одного слова свыше тех, что требовало искусство. Это ещё один пример того, как индоевропейцы связывали свободу с достоинством.

Людей, способных к самостоятельной религиозности – примером которой может служить «Книга афоризмов» (*Commonplace Book*) Томаса Джефферсона, выдающегося третьего президента США – в Европе и Северной Америке заменили массы, которые под религиозностью понимают только дополнение к конфессии, полезное для личной карьеры. Нет никакой надежды, что в этих условиях снова будут достигнуты те великие духовные и религиозные высоты, которых достигли индоевропейцы, жившие между Европой и Индией с бронзового века до девятнадцатого столетия. Ибо мировая культура – такая, которую пытаются создать сторонники прогресса – вознесение духа над потребностями масс в развлечениях, над джазом и негритянскими ритмами – не может больше служить нам надеждой. Европейцы и североамериканцы могут предложить «неразвитым» народам (которым, однако, стоило бы использовать прошедшие с каменного века 10-20 тысяч лет для собственного развития) только духовно пустую «культуру» государства благосостояния, руководимого сотнями бездушных чиновников. В подобных обществах пресса, литература, радио, телевидение, кинематограф и другие СМИ обеспечивают массы контролируемым «напряжением» и «разрядкой», поочередно эксплуатируя ту или иную веру или неверие. С дальнейшим вымиранием семей, способных к духовной независимости, и дальнейшим исчезновением способных к духовному лидерству талантов<sup>54</sup>, особенно среди людей в Северной Америке и в

<sup>54</sup> Bertrand Russell. *The Conquest of Happiness*, 1953, стр. 113; Ludwig Winter. *Der Begabungsschwund in Europa*, 1959.

Европе, нельзя ожидать ничего иного, кроме исчезновения последних остатков индоевропейских народов и культур.

Томас Джефферсон (1743-1826), один из основателей штата Вирджиния, автор Декларации независимости (1776), губернатор Вирджинии, посол в Париже, министр иностранных дел при Джордже Вашингтоне, и с 1801 по 1809 гг. президент Соединенных Штатов, хотел видеть свой народ нацией германских йоменов (самостоятельных землевладельцев), не доверяя торговле и развивающейся промышленности городов, которые он считал врагами свободы. Джефферсон стремился защитить свободу и достоинство отдельного человека от государства, которому он таким образом хотел оставить только минимум власти. Чтобы сохранить эту крестьянскую аристократию, наслаждающуюся индоевропейской свободой<sup>55</sup>, он хотел избежать централизованного государства во имя свободной федерации или ассоциации бывших английских колоний. Но после аграрной эпохи урбанизация и индустриализация промышленной эпохи вызвали к жизни городские массы, чья потребность в безопасности стала больше их реальной или воображаемой потребности в свободе. Безопасность от судьбы (в индоевропейском смысле) – трусливая безопасность от всех трудных ситуаций жизни – может быть достигнута только в основанном на бюрократии государстве, которое таким образом неизбежно является антигуманным. Избыточное число контролирующих государственных учреждений и подавляющих законов, так же, как и большое количество чиновников на зависимых должностях, постепенно душит свободу любого человека, всё ещё способного на достойный и храбрый образ жизни (Тацит, «Анналы», XXXVII: *corruptissima in re publica plurimae leges*).

Зимой 1791-92 гг. Вильгельм фон Гумбольдт, друг Шиллера, и, как Шиллер, один из последних великих индоевропейцев, написал книгу под названием «Попытка определить пределы эффективности государства» (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*). В этой работе он пытался защитить *humanitas* и *dignitas*, достоинство человека, от опеки со стороны государства. Тем не менее в двадцатом веке всё больше и больше стран, включая когда-то свободную Англию, а теперь и Северную Америку, стали «социализированными», бюрократическими государствами благоденствия, в которых массы, стеснённые тысячами чиновников и организаций, стали забывать свободу и достоинство из-за предложенного им облегчения жизни. Каким же образом возможно сохранение традиционных духовных ценностей при потере свободы и достоинства в политической и общественной жизни?

Первым из тех, кто осознал, что эпоха свободного человека, способного на самоопределение, подходит к концу, и что с замещением этого свобод-

<sup>55</sup> Claudius Frhr. von Schwerin. *Freiheit und Gebundenheit im Germanischen Staat, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, № 90, 1933.

ного, полагающегося на себя человека человеческое достоинство исчезнет из жизни общества, был нормандский граф Алексис де Токвиль (1805-1859), друг графа Артура Гобино (1816-1882). На его работы «Древний государственный строй и революция» (*L'Ancien Régime et la Révolution*, 7-е издание, 1866) и «Воспоминания Алексиса Токвиля» (*Souvenirs de Alexis de Tocqueville*, 1893), опубликованные только по прошествии 34 лет со смерти автора, обратили внимание только в Германии, где было уже слишком поздно спасти свободу личности. Де Токвиль изучал природу демократии на её родине – в Северной Америке, и после этого написал работу под названием «Демократия в Америке» (*De la Démocratie en Amérique*, 1835), участливое и очень информативное описание североамериканского свободного государства, в котором он также предостерегал от опасностей, которые встречаются демократии, попадающие под власть духа масс. Он опасался, что подъём эпохи масс, с государственным капитализмом и подконтрольным государству предпринимательством, извратит демократию и превратит её в подавление свободы достойной личности – для него высшего человеческого блага, – и таким образом демократия приведет к подавлению свободы в индоевропейском смысле; той свободы, которая нужна была Джефферсону и Вильгельму фон Гумбольдту.

Последними людьми, защищавшими индоевропейскую свободу (не исследуя её происхождение), а именно демократию свободных и равных землевладельцев, были английские философы Джон Стюарт Милль (Michael St. John Paske, *The Life of John Stuart Mill*, 1954, стр. 488 и далее) и Герберт Спенсер. Дж. С. Милль написал книгу «О свободе» (*On Liberty*) в 1859 г. С практически непостижимой дальновидностью Милль распознал угрозу достоинству и свободе независимых и уверенных в себе мыслящих людей, воплощаемую в «свободе» масс, собранных в городах. Милль страшился тирании большинства в народных собраниях, подавления людей, способных на собственное мнение, массой изменчивых общественных мнений. Его страшил китайский идеал одинаковости всех людей. Он видел – как Гёте в своей трагедии «Дочери природы» (*Die natürliche Tochter*, I, 5), – что все современные политические тенденции направлены на выравнивание крайностей. Когда люди сделаны «равными» законом, любое отклонение от этого единообразия будет осуждаться как злое, аморальное, чудовищное и неестественное (John Stuart Mill, *Die Freiheit*, 1859, перевод Эльзы Вентшер, Philosophische Bibliothek, т. ССII, 1928, стр. 7, 100 и далее). Следовательно, ещё в 1859 г., когда Англия была всё ещё свободной, было уже предсказано то самое подчинение догмам (*conformity*), на которое сегодня жалуются даже коммерческие писатели.

Для Джона Стюарта Милля свобода индивида была высшим благом. Он начинал со взглядов Адама Смита и Дэвида Рикардо и склонялся к социализму, но опасался, что злоупотребление свободой партиями и большинством приведет к правлению масс, к окончанию конкуренции и ликвидации частной собственности, что будет означать благо для глупых и ленивых и ограб-

ление умных и трудолюбивых. Поэтому Милль также защищал мальтузианство и планирование семьи, потому что семьи с большим количеством детей, которых они не могут содержать, подвергают опасности государство.

Герберт Спенсер находил высшую степень свободы в государстве в Англии середины девятнадцатого века – высшую степень свободы для людей независимых суждений и совести. Но когда он писал «Принципы социологии» в 1896 г., он признавал, что этой свободе уже угрожает социализм. Социализм, говорил он, появится во всех промышленных обществах и будет подавлять все свободы; социализм сам по себе станет ещё одной формой зависимости, формой бюрократического режима, и таким образом он станет величайшим несчастьем, которое только постигало мир; никто не сможет заниматься тем, что нравится, все будут делать то, что приказано. Результатом будет всеобщая и абсолютная потеря свободы. Герберт Спенсер мог добавить, что только меньшинство, способное независимо мыслить, будет сожалеть о потере свободы в бюрократическом, опекающем государстве, в то время как сплоченное большинство (по Ибсену, «враг народа») предпочтет государственную опеку свободе, будучи не в состоянии понять свободы Джефферсона или Вильгельма фон Гумбольдта, Милля или Спенсера (*Principles of Sociology*, т. III, 1897, стр. 585, 595).

В двух эссе из своего сборника (*Essays: Scientific, Political and Speculative*, т. II, 1883, стр. 48, 56, 66, 94, 100, 104; т. III, 1878, стр. 181, 186) либерал Герберт Спенсер подытожил, что социализм – когда он окончательно проникнет во все партии – подавит свободу личности выражать своё независимое мнение: при помощи моря законов возникнет тупое и неповоротливое бюрократическое государство, поддерживаемое слепой верой социалистических масс в закон и правительственный механизм. Оно отучит своих граждан полагаться на самих себя и не позволит отказываться от государственных институтов так же, как можно отказываться от частных, когда они не функционируют или становятся слишком дорогостоящими. Слепая вера в государственную бюрократию, прежде всего в фашистской или национал-социалистической форме, дала рождение политическому фетишизму, слепой вере в правительство, чего и опасался Спенсер. Но везде, где социалистические правительства были способны править десятилетиями, не опасаясь конкуренции, укоренялись бюрократия, государственный контроль и государственный фетишизм, а вместе с ними и дальнейшее подавление свободы личности, той индоевропейской и прежде всего германской свободы, исходящей из духа землевладельцев – глав семейств, равных друг другу; той свободы, которую защищали Спенсер и либералы его дней – даже если они не осознавали, что корни этой свободы исторически были индоевропейскими.

Можно описывать германцев как прирожденных демократов, если под демократией понимать осознаваемую свободу и равенство самостоятельных сельских землевладельцев. Демократия этого рода всегда следует предписа-

нию «Эдды» («Закливание Гроа», VI, *Edda*, т. II, 1920, стр. 178): «Будь сам себе вождем!». Такая благородная свобода, принадлежащая только способному на самоопределение человеку, была в Исландии, куда отправились норвежские свободные землевладельцы, чтобы избежать насильственного обращения в христианство руками новообращенных норвежских королей. Это была такая большая свобода, что сегодняшней наблюдатель должен сомневаться, можно ли свободное исландское государство вообще называть государством.

Таким же образом и Эдуард Мейер (*Geschichte des Altertums*, т. I, 2, 1909, стр. 777) указывал на то, что индоевропейцев характеризует индивидуализм и самоопределение; это индивидуальность самоопределяющегося человека, враждебная любому виду вождизма, даже до такой степени, которая часто вызывает опасность для его собственной нации или государства. Сам Бисмарк свидетельствовал об этой индивидуальности, говоря, что он больше занят наказанием неповиновения, нежели отдачей распоряжений. Подобный взгляд выражен в девизе, ранее действовавшем в Германии – «Полагайся на себя» (*Selbst ist der Mann*), и он отвергает проявление милости от кого угодно, даже от государства. Он соответствует чисто индоевропейскому высказыванию императора Марка Аврелия Антония («Наблюдения», III, 5): «Ты будешь стоять прямо, и не будет тебе поддержки от других!». В Агамемноне (755) Эсхила царь эллинов, первый среди равных, высказывает мысль, согласно которой у него есть свои убеждения, отличные от убеждений его людей. Вместе с Софоклом («Аякс», 481) хор подтверждает Аяксу, добровольно выбравшему смерть, что он никогда не произнес ни слова, не исходившего из глубины его собственной природы.

Но подобные взгляды в последнее время всё более исчезали среди людей, говорящих на индоевропейских языках – в соответствии с исчезновением людей, способных независимо мыслить и выражать своё мнение, на самом деле свободнорожденных. В последнее время при помощи увеличения количества людей, неспособных мыслить независимо, существование городских масс характеризуется стремлением идти за вождем: их девизом теперь является не «Будь сам себе вождем!», но «Вождь, дай приказ, и мы последуем!». Подлинно индоевропейская свобода в подобные периоды исчезает. Марк Тулий Цицерон («Об обязанностях», I, 112-113), исполненный традиционной свободы аристократической республики и знакомый с доктринами свободы греческих мыслителей при помощи трудов Панетия, всё ещё рисковал, восхваляя Катона Утического, мёртвого соперника Юлия Цезаря, во время диктатуры последнего. После битвы при Тапсоте многие римляне признали единовластное правление победителя, вождя городских масс (стоящих в основном из освобожденных рабов), «пожизненного диктатора» (*dictator perpetuus*) Юлия Цезаря. Однако в их числе не был Катон Утический, один из последних свободнорожденных людей аристократической римской республики: любовь Катона к свободе научила его скорее выбрать смерть, нежели жить при тирании.

Вышеупомянутая историческая работа Тацита показывает, что индоевропейская свобода (*libertas*) возможна только в обществе из способных на независимые суждения личностей, полагающихся на самих себя и являющихся самодостаточными. В конце девятнадцатого века Герберт Спенсер уже увидел, что подобная свобода будет невозможна в промышленных обществах.

Индоевропейская духовная свобода и человеческое достоинство с наибольшей красотой представлены классическим искусством Эллады, и этот дух выражает себя с необузданной силой и ясностью в скульптурах, представляющих эллинских мыслителей и поэтов (К. Schefeld, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, 1943) – скульптур, которые не могли быть созданы, если бы их творцы сами не осознавали свою свободу и достоинство. Большая часть современного превозносимого «искусства свободного Запада» выражает в слове и изображении только отвращение – что, возможно, простительно – к человеческому роду, часто даже отвращение к самому «художнику», и очевидно, что оно как таковое больше не принадлежит к духу Запада, впервые так совершенно выраженному эллинами. Сегодняшний Запад – в той степени, в какой он выражен «знаменитыми художниками», – не в состоянии постичь полноту мира или человека. Он довольствуется воспроизводством его искаженных частей, которые потом превозносятся прессой как «предметы первой необходимости». Писатели, художники, скульпторы и дизайнеры изображают – в созданиях своего воображения, далёких от человеческого благородства, стоящими на одной культурной ступени с лемурами – «полу-сущности», собранные из связок, сухожилий и костей (Гёте, «Фауст», II, акт 5, «Большой двор перед дворцом»); «полу-сущности», чья микроцефалия или даже безголовость, кажется, символизируют отрицание здравого смысла, логоса (*logos*), рацию (*ratio*) «художниками» современности. Что касается современной поэзии, Гуто Фридрих (*Die Struktur der modernen Lyrik*, 1961) произвёл самый пронизательный её анализ от Бодлера до сегодняшнего дня и очертил нисходящую тенденцию в поэзии, отражающую упадок Запада – даже при том, что он не пытался вычислить художественный уровень современной поэзии или обсуждать вопрос, может ли она всё ещё считаться западной.

Фридрих Ницше также опасался упадка человеческого достоинства и свободы из-за социализма, требующего настолько большой власти государства, насколько это возможно. Как и Джефферсон, и Вильгельм фон Гумбольдт, он рекомендовал как можно меньше государства, и в конце концов назвал государство самым холодным из всех холодных чудовищ («Так говорил Заратустра»: «О новом кумире»). Сегодня подобное высказанное мнение повлекло бы за собой административное взыскание с автора – и не только в восточноевропейских странах. Социализм, согласно Ницше (*Taschenausgabe*, т. III, стр. 350-351), жаждал «полноты государственной власти, ибо как только появляется деспотизм, он превышает всё уже бывшее, потому что он домогается внешнего уничтожения всего индивидуального». От мирового го-

сударства или мировой республики, которая сегодня считается «прогрессивными» верующими желаемой целью человечества, Ницше не ждал ничего иного, кроме окончательного исчезновения всех остатков свободы и человеческого достоинства: «Как только Земля будет поставлена под всеобъемлющий экономический контроль, человечество обнаружит, что его роль сведена до механизма на службе у чудовищной системы, подобной часовому механизму, но с ещё более приспособленными винтиками». (*Nietzsches gesammelte Werke*, Musarionausgabe, т. XIX, 1962, стр. 266; ср. также Charles Andler, *Nietzsche, Sa Vie et sa Pensée*, т. III, 1958, стр. 201 и далее).

Упадок свободы и человеческого достоинства при социализме также был предсказан Гюставом Лебоном (Gustave Le Bon) в его книгах «Психология толпы» (*Psychologie des Foules*, 1895) и «Психологические законы развития народов» (*Les Lois psychologiques de l'évolution des Peuples*, 1894). Лебон опасался, что массы с готовностью воспримут любую зависимость от волевых вождей и разрушат вековые европейские культуры, и что в своём заблуждении, что свобода и равенство могут быть достигнуты всё множющимися законами, они в реальности сведут их к нулю, особенно потому, что они относятся к свободе как к отсутствию внешних ограничений. От цезаризма – деспотизма вождей – массы ожидают не столько свободы, которую они не настолько сильно желают, сколько равного подчинения для всех. «Социализм нашего времени» (1895) будет иметь эффект государственного абсолютизма, особенно потому, что социализм масс будет казаться новой религией и обязывать всех к единообразию. Позднее государство станет всемогущим богом. Расовая душа народов отражает их культурное состояние: массовая душа населения отражает состояние варварства и упадка.

Теобальд Циглер, профессор философии Стратсбургского университета, заявлял в своей работе «Общественный вопрос» (*Die Soziale Frage*, 1891) – исследовании социалистических идей своего времени, – что равное подчинение всех и каждого государству – это главным образом немецкая тенденция. Эрнст Трельш (Ernst Troeltsch), профессор философии Берлинского университета (*Das 19. Jahrhundert*, *Gesammelte Schriften*, т. IV, стр. 640), писал в 1925 году, что «давление вселенской силы государства на людей всё увеличивается». Это было и остаётся истиной для всех народов, живущих при демократии, ибо, как заявлял историк Эдуард Шварц (Eduard Schwartz, *Charakterköpfe der Antike*, 1943), гражданская смелость личного мнения и храбрость независимого суждения не являются ни самоочевидной, ни чрезмерной ценностью при демократии. Свобода независимо мыслящих людей становится всё более и более ограниченной в эпоху законно «освобожденных» масс, ведомственных распоряжений и общественного мнения.

К какому отсутствию достоинства и свободы, в какие бездны официальной, духовной и моральной жизни могут привести социалистические правительства когда-то благородных и свободных людей, можно видеть на

выдающемся примере современной Швеции. Об этом свидетельствует в своей книге «Ветряные мельницы Санчо Пансы» (*Sancho Panzas Väderkvarnar*, 1963) шведский социалист Таге Линдбом, директор Стокгольмских архивов истории рабочего движения, самый компетентный специалист.

За упадок как в Элладе, так и в Риме несет ответственность злоупотребление смешанными городскими массами свободой сельских общин. Для Платона («Театет», 172-173) свобода была достойной независимостью благородного человека. В своей работе «Государство» (VIII, 550, 557-558, 562-564) он критиковал «свободы» как лозунг для городских масс; превышение подобных свобод отдаст как государство, так и отдельного человека в рабство. Для человека благородной свободы ведущим мотивом является только истина («Театет», 172-173), которая всегда проста; для недостойного человека ведущим мотивом в свободе является болтовня, хитрость, лесть и убеждение посредством беспорядочных и ложных доказательств.

Таким образом, к концу римской аристократической республики свобода исчезала с вымиранием свободнорожденных (*ingenui*); под властью императора свобода вольноотпущенников (*liberti*), которая была далеко не сдержанностью, начала своё шествие со столицы и распространилась по всем городам империи; свобода, от которой последние свободнорождённые римляне могли только уйти, обменяв свои ранние традиции участия в государственной жизни на уединение. Цицерон написал однажды («О законах», I, 61): «мудрый знает, что то, что превозносят массы, ничего не стоит». Гораций («Кармина», I, 1; 2, 16, 39, 40), испытавший смену аристократической республики на цезаризм императоров, потакающий массам, говорил о злой толпе (*malignum volgus*). Поведение вольноотпущенников, угождавшим императорам, было с презрением описано Петронием, происходившем из благородной семьи (*nobilitas*), в его «Обеде у Тримальчио» (*Cena Trimalchionis*). В своей сатире один из последних свободнорождённых римлян выразил своё отвращение с превосходящим спокойствием человека, который смотрит на упадок без какой-либо надежды. В 66-м году Петроний, до того времени популярный при дворе, был приговорен к смерти Нероном.

Литература «свободного Запада», превозносимая обозревателями и критиками сегодняшних газет, возможно, была бы охарактеризована Петронием как литература вольноотпущенников для вольноотпущенников. В частности, сейчас превозносятся именно те авторы, которые с нагнетающими тоску повторениями проповедуют дальнейшее разложение духовных и моральных ценностей индоевропейцев. Писатели из газет восхваляют «свободу» этих «художников» по сравнению с «эстетической отсталостью» отдельных сомневающихся. На эту характеристику «эстетической отсталости» также есть замечание Горация: «Ничего ничтожного и ничего низкого!»

После окончания колониального правления необходимо опасаться того, что население больших регионов земли будет вести себя как вольноотпущен-

ники, тем более что колониальное правление уничтожило остатки древнего этического и общественного порядка этого населения; другими словами, они будут подражать большим группам молодежи «культурных народов».

С каждым конституционным изменением и с каждым переворотом с середины девятнадцатого века западные народы теряли всё больше личной свободы, изначально свойственной их сущности, и должны были вместо этого выносить всё больше подчинения, всё больше «конторского высокомерия» (Шекспир, «Гамлет», III, 1). Так как этот процесс протекал постепенно, то потеря свободы, неотъемлемой для духа индоевропейских свободных землевладельцев, – свободы, которая, несмотря на своё ослабление и искажение, была всё ещё эффективной при политическом либерализме девятнадцатого века, – протекала незамеченной, пока подсчитывающие прибыли приспособленцы научились использовать бюрократию в своих целях или сами получили высокие должности в правительственных учреждениях. В результате происходил постепенный, но мощный рост авторитаризма как в государстве, так и в политических партиях, а также в тайном или явном влиянии на них денежных мешков.

Поэт Пауль Эрнст (1866-1937) в своем увлекательном произведении «Воспоминания юности» (*Jugenderinnerungen*, закончено в 1929 г., опубликовано в 1959 г.) описал превращение своей родной страны из страны сельских ремесленников в промышленное государство, сопровождающееся страшными потерями в честности, сплоченности и взаимном уважении и доверии между людьми – превращение, несущее с собой всё возрастающую потерю свободы, в которую более или менее добровольно была вовлечена молодёжь. Отец этого поэта был вынужден уже в возрасте девяти лет работать на подсобных работах на шахте в горах Гарц с недельной зарплатой в 60 пфеннигов. В 22 года он зарабатывал 2 марки и 40 пфеннигов в неделю, а с 1856 г., когда ему стукнуло 33 года, – один талер. Поэт, его сын, поддался на речи марксизма не в большей степени, чем его отец, в чьё время марксизм и появился; наоборот, он предостерегал от всеобщего подчинения, которое станет реальностью в социалистических странах – как это делали Джон Стюарт Милль и Герберт Спенсер. Поэт рассматривал марксизм как «путь, ведущий к самому ужасному рабству, которое мир когда-либо знал» (стр. 289-290). Он выражал мнение, согласно которому сегодня человек, желающий избежать подобного рабства, должен так поставить свою жизнь, чтобы оказаться как можно дальше за пределами современного общества, и совершенно изолировать себя от современных влияний.

В Германии уединение отдельного человека было отвергнуто массовым (охлократическим) национал-социализмом в пользу народного сообщества городских масс, что также положило конец индоевропейской эпохе страны. Но понимающие личности подобно Герберту Спенсеру осознают, что потеря свободы личности неизбежна во всех промышленных обществах.

К сожалению, является истиной тот факт, что среди народов Запада количество людей, предпочитающих свободу высокому уровню жизни, стало очень небольшим, и что по-настоящему свободнорожденные люди (*eleutheros, ingenuus*) – такие, как Пауль Эрнст – страдают от всё возрастающей опеки. В своих «Воспоминаниях юности» (стр. 312) Пауль Эрнст писал, что его отец всегда был свободным человеком, несмотря на свою бедность, а его мать была достойной женщиной, как и подобало жене такого человека.

Если мы хотим заметить потерю свободы, нам очень нужны люди калибра Пауля Эрнста – такие люди, чьё вымирание сегодня всё ускоряется. Вальтер Мушг (Walter Muschg), профессор Базельского университета, в речи по случаю годовщины Шиллера, озаглавленной «Шиллер: трагедия свободы» (1959 г.), подчеркнул, что свобода «исчезает не только при диктатурах, но также и в так называемых свободных странах. Повсюду новые мощные факторы сформировали контроль существования людей и создали невидимые формы рабства, от которых содрогнулись бы наши либеральные предки. ... Нас окружают шляпы Гесслера, в которые никто не прицеливается<sup>56</sup>. Сегодняшний человек больше не знает, что такое свобода и, более того, он более не жаждет её. Он жаждет комфорта, беспечного наслаждения жизнью ценой бюрократического контроля, которую он охотно платит. Воля к свободе сменилась стремлением к власти, к освобождению от самоопределения. Из этого стремления возникают как открытые, так и завуалированные формы диктатуры».

М. Т. Вертинг, отправившаяся в Северную Америку – страну очевидной свободы, когда национал-социалистическое государство становилось всё более и более тоталитарным, в конце концов ставя под сомнение даже частную сферу людей, не способных к массовому существованию, в итоге пришла к выводу, изложенному ею в двух книгах<sup>57</sup>, что постепенно все страны в Европе и в Северной Америке следуют примеру Советской России, и они находятся на пути к тоталитарному массовому государству, которое само может вести только к одному – к супер-государству, совершенно подавляющему свободу и человеческое достоинство.

Таким образом, везде она видит увеличение власти государства, которое в итоге приведет к упадку человека. Подобный упадок, осуществляемый при помощи увеличивающегося контроля человека государством, не будет замечен массами, которым нужна безопасность, но будет завершён с дальнейшим исчезновением свободнорождённых семей, именно так, как было предсказано Вальтером Ратенау<sup>58</sup> в «Трагедии арийцев» (*The Tragedy of the*

<sup>56</sup> Согласно легенде, знаменитого швейцарского стрелка Вильгельма Телля, отказавшегося кланяться шляпе австрийского наместника Гесслера, заставили стрелять в яблоко, лежащее на голове его собственного сына Вальтера – *прим. nepes*.

<sup>57</sup> М. Т. Vaerting. *Europa und Amerika: Der Entwicklungsweg des Staates zum Überstaat*, 1951; *Machtzuwachs des Staates – Untergang des Menschen*, 1952.

<sup>58</sup> Harry Graf Kessler. *Waltherr Rathenau*, 1928, стр. 43.

*Aryan People*), которую Ратенау рассматривал как величайшую трагедию в мировой истории. Однако эта умирающая раса была и всё еще является расой Гераклита и Софокла, Тита Лукреция Кара, Катона Утического, предпочевшего смерть жизни при Юлии Цезаре, «пожизненном диктаторе» (*dictator perpetuus*); это был и есть род Джордано Бруно, Томаса Джефферсона и Вильгельма фон Гумбольдта; это род, который при помощи своих унаследованных качеств всё ещё способен на смелую, бесстрашную борьбу за достоинство и свободу. *Selbst ist der Mann*: Полагайся на себя!

Сократ однажды прогуливался по афинскому рынку, глядя на количество выставленных товаров – предметов роскоши, показывающих высокий уровень жизни афинян, которые, с другой стороны, были жалкими духовно, – и он повернулся к своим друзьям и сказал: «Без скольких же вещей я могу обходиться!»

Продукты современных СМИ, которые скоро достигнут отдаленнейших народов нашей планеты ценой искажения и замещения их родных культур разрушающей духовность технологией, известной как «мировая культура», последние истинные индоевропейцы отвергнут таким же образом, как Сократ отверг товары, выставленные на продажу на афинском рынке.

Но к самому индоевропейцу, историческому создателю культур от Бенареса до Рейкьявика, мы без сомнений можем обратиться со словами Гамлета:

*Ему подобных нам уже не встретить!*

Для заметок





