

ФАШИЗМ І ПРАВИЙ РАДИКАЛІЗМ НА СХОДІ ЕВРОПИ

Константин ЙОРДАКІ

**Фашизм у Центрально-Східній Європі:
романтична палінгенеза та політична релігія Легіону
архангела Михаїла у міжвоєнній Румунії**

Після потрясінь Першої світової війни змінилася політика в міжвоєнній Європі. Порядок на міжнародній арені мав забезпечувати союз ліберальних парламентських режимів, що його було організовано згідно з умовами Версальського мирного договору і гарантовано завдяки системі спільної безпеки в рамках новоствореної Ліги Націй. Однак невдовзі радикальні, антисистемні, ревізіоністські політичні рухи створили загрозу стабільності плюралістичних парламентських режимів. У великий і дуже неоднорідній «родині авторитаризмів»¹ міжвоєнної Європи фашистські рухи стали для ліберальних демократій найсерйознішою загрозою. За небагатьма важливими винятками фашистські рухи не стали панівними: їх або успішно магіналізували консолідований демократії, або їхній прихід до влади ефективно блокували авторитарні режими. Та навіть зазнаючи невдач, ці рухи додільно впливали на еволюцію політичних режимів та панівний стиль політики в Європі, тож дослідники не випадково назвали міжвоєнний період «епохою фашизму»². Маючи загрозу всередині країни – фашистські рухи, зазнаючи дедалі сильнішого політичного й військового тиску від фашистської Італії та нацистської Німеччини, неконсолідований демократії розсипалися, мов картковий будиночок: за два десятиліття в Європі вижило лише кілька ліберальних демократій, а згодом протиборство ліберальної демократії та фашизму переросло у громадянську війну, що перетворилася на ще одну всесвітню пожежу.

Нові національні держави, посталі після розпаду багатонаціональних імперій у міжвоєнній Центрально-Східній та Південно-Східній Європі, також

¹ Michael Mann, *Fascists* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

² Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus* (München: R. Piper, 1963).

підпали під цю загальноєвропейську тенденцію: у них теж розвинулися найрізноманітніші консервативно-авторитарні, праворадикальні та фашистські партії³. Колекція радикальних політичних рухів у цьому регіоні складна і строката: їх було так багато, їхні ідеології були такими мінливими, а організація – хисткою, що годі уклости вичерпний перелік та чітко відділити на рівні «реальної» політики фашистські рухи від більшої родини праворадикальних партій. Серед найпотужніших у цих регіонах праворадикальних та фашистських рухів (що їх жваво обговорювали та що про них сперечалися дослідники) я відзначив би такі: Рух Лапуа (Lapuan liike) та його політичного наступника після 1932 року, Патріотичний народний рух (Isanmaallinen kansanliike, ІКЛ) у Фінляндії; Союз учасників Естонської війни за незалежність (Eesti Vabadussojalaste Keskluur, згодом – Eesti Vabadussojalaste Liit, vabadussojalased), також знаний як «Борці за волю», або Рух Вапс, в Естонії; «Вогняний хрест» (Ugunkrusters) і «Громовий хрест» (Pērkonkrusts) у Латвії; «Залізний вовк», або Спілка залізного вовка (Geležinis Vilkas) у Литві; Національно-радикальний табір (Obóz Narodowo-Radykalny, ОНР) і його відгалуження після 1934 – Ruch Narodowo-Radykalny Falanga (ОНР-Фаланга) й Obóz Narodowo-Radykalny ABC (ОНР-АБЦ) у Польщі; Організація українських націоналістів (ОУН), що діяла здебільшого в Польщі та в західній Советській Україні; «Heimwehr», або ж «Heimatschutz» («Варта Вітчизни» або ж «Оборона вітчизни»), Vaterländische Front (VF, Фронт Батьківщини), Deutschsozialer Verein (Німецька соціальна спілка) і Schulz-Gruppe (Група Шульца) в Австрії; «Vlajka» («Прапор»), Národní obec fašistická (NOF, Національна фашистська спілка), «Rodobrana» («Оборона Вітчизни»), Hlinkova garda (HG, Глінкова гвардія) і Sudetendeutsche Heimatfront (Вітчизняний фронт судетських німців), згодом Sudetendeutsche Partei (SDP, Судетсько-німецька партія) у Чехословаччині; Kaszáskeresztes Népmozgalom (Рух «Схрещені коси»), Nemzetiszocialisták (Націонал-соціялісти) і Nyilaskeresztes Párt – Hungarista Mozgalom (Партія «Стрілохрест» – Угористський рух) в Угорщині; Legiunea Arhanghelului Mihail (Легіон архангела Михаїла), знаний також як Garda de Fier (Залізна гвардія) в Румунії; Організація Югославенских Националіста (ОРЈУНА, Організація югославських націоналістів), Югословенски народни покрет «Збор» (Югославський народний рух «Збор») і Ustaša – Hrvatski Revolucionarni Pokret (Усташа – Хорватський революційний рух) у Югославії; Народно социално двіженіе (Національно-соціальний рух), Съюзът на бъл-

³ Hans Rogger, Eugen Weber, eds. *The European Right. A Historical Profile*. (London: Weidenfeld & Nicholson, 1965); Roger Griffin, *The Nature of Fascism*. (New York: St. Martin's Press, 1991); Martin Blinkhorn, *Fascism and the right in Europe, 1919–1945*. (Harlow: Longman, 2000); щодо сучасної Центральної та Східної Європи див.: Sabrina, P. Ramet, *The Radical Right in Central and Eastern Europe since 1989*. (University Park: Pennsylvania State University Press, 1999); щодо фашизму і консервативних правих див.: Martin Blinkhorn, ed., *Fascists and Conservatives: The radical right and the establishment in twentieth-century Europe*. (London: Unwin Hyman, 1990). Щодо історичної типології трьох відмін авторитарного націоналізму (фашизму, радикальних правих і консервативних правих) див.: Stanley G. Payne, *A History of Fascism, 1914–1945*. (Madison: The University of Wisconsin Press, 1995), 15.

гарските национални легиони (Союз болгарских национальных легионов, або ж просто «Легиони») і Ратничество за напредък на българщината (Войнство за поступ болгарськости, або ж просто «Ратники») в Болгарії. Якщо додати сюди низку фашистських чи парафашистських режимів, що їх у цих краях під час Другої світової війни було встановлено під патронатом нацистів або італійських фашистів – насамперед недовговічні Національно-легіонерську державу в Румунії та уряд «Стрілохреста» в Угорщині або тривалішу устаську Незалежну державу Хорватію, – то стає видно, як широко простягається поле історичного дослідження.

Проаналізувати цей складний набір ідеологій, рухів та режимів – не просто завдання для істориків та соціологів, адже для цього необхідно мати докладні емпіричні знання, а також чіткі визначення понять і критеріїв таксономічної класифікації. Багато які з цих рухів були доволі малими, їхні політичні доктрини – аморфними, а самі вони часто ділилися на фракції, не мали гідних провідників і рідко коли спромагалися стати помітною масовою політичною силою. Згідно зі строгим ідеально-типовим означенням родового фашизму [generic fascism] їх навряд чи можна класифікувати як цілком чи «питомо» фашистські – радше їх треба помістити у проміжну таксономічну категорію парафашистських рухів або гібридів фашизму з радикальними правими. Інші, однак, розробили чіткі революційні ідеології, створили сильні парамілітарні загони, що до них увійшло багато фанатичних послідовників, і навіть спромоглися (різною мірою) впровадити власні політичні візії національного відродження в тоталітарних політичних режимах. Попри очевидну «фашистськість» цих рухів, західні дослідники часто не надавали їм належної уваги або зводили їх на периферію фашизму – називаючи «дрібними», «девіянтними» чи «фальшивими» – адже вони виникали у «відсталих регіонах» або їм не вдавалося створити незалежні, самодостатні та тривалі режими. Так науковці переочили чи змаргніалізували важливих представників крайньої правої політики в міжвоєнній Європі, без яких результати порівняльних студій залишатимуться частковими та неповними. Я стверджую, що вивчення фашистських рухів та режимів у цих регіонах – вагома частина загальніших дослідницьких зусиль зrozуміти радикальну політику в міжвоєнній Європі, адже завдяки таким дослідженням можна розкрити важливі питання: про моделі націє- та державотворення, про націоналістичну мобілізацію мас та панівні міти, обряди й ритуали, пов’язані з масовою політикою та її естетизацією, про харизматичне лідерство, парамілітаризм, антисемітизм, расизм, біополітику, політичні релігії й тоталітаризм, а також багато інших. Оскільки проблема фашизму тісно пов’язана з ширшими історіографічними проблемами, ці дослідницькі зусилля можуть стати важливим вектором змін в історіописанні на теренах посткомуністичних країн. Не менш важливо, що регіональні дослідження фашизму можуть оживити порівняльне фашизмознавство, перетворившись на лабораторію методологічних інновацій і поле експериментування та взаємодії дослідників із різних дисциплін та історіографічних традицій, відкриваючи нові міждисциплінарні підходи.

Цей есей – огляд результатів моєї програми дослідження Легіону архангела Михаїла в міжвоєнній Румунії (також знаного як Залізна гвардія)⁴. Я стверджую, що Легіон був тоталітарною політичною організацією; його ідеологія, успадкувавши головні теми романтичного палінгенетичного націоналізму, перетлумачила їх у новій формі, пристосувавши до нового соціально-політичного контексту міжвоєнної Румунії. Легіон надав войовничому духові інтегральному націоналізму, що виник на зламі століть, революційного й антисистемного спрямування, якого бракувало його консервативно-елітаристському варіантові. Він об'єднав давоєнний антисемітизм із пожовтневим антикомунізмом у нову ідеологічну формулу «юдео-більшовицької» світової змови. Він також додав нові складники до консервативно-елітаристської відданості мілітаризму та релігійним цінностям, глибоко вкоріненим у романтичному палінгенетичному дискурсі, – потребу апокаліптично мислити, на-голос на вибавленні від гріхів через страждання й самопосвяту в насильстві, а також ідеї метемпсихозу, злучені з культом предків, мертвих та мучеників. Штучно відокремивши ці ідеї від загальноєвропейського контексту, дослідники фашизму часто «орієнталізували» їх і витлумачували як «право-славні дивацтва».

Спираючись на ці дослідження, я заперечую ідею про гадану винятковість Легіону архангела Михаїла, ідею, що походить чи то від того, що Балкани / Центральну Європу вважають відсталими, чи то від православних особливостей регіону. Отже, я йду всупереч панівній тенденції очуднювати румунський фашизм як периферійного «мутанта»⁵, намагаючись натомість надійно інтегрувати його до головного нурту європейського фашизму⁶. Хоча

⁴ Спершу рух, що його було засновано 24 червня 1927 року в Ясах, називався Легіоном архангела Михаїла, або «Легіонерський рух» (*Mișcarea Legionară*). 13 квітня 1930 року Корнеліу Зеля Кодряну заснував Залізну гвардію як політичне крило руху. Невдовзі Легіон та Залізна гвардія стали варіантами назви одного руху. З січня 1931 року влада розпустила Легіон. У квітні 1931 року Кодряну сформував Угруповання Корнеліу Кодряну, яке здобуло на виборах 1932 року п'ять місць у парламенті, але було заборонено владою 9–10 грудня 1933 року. 1935 року Кодряну заснував партію «Все для Батьківщини», яка взяла участь у виборах у грудні 1937 року, здобувши 16% голосів та 66 місць у парламенті. Нову партію було розпущене 22 лютого 1938 року після встановлення однопартійної системи з режимом особистої влади короля Кароля II.

⁵ Щодо цієї тенденції див.: Renzo de Felice, *Intervista sul fascismo. A cura di Michael A. Ledeen*, 2nd ed. (Roma: Laterza, 1999), 83; Kurt W. Treptow, “Populism in Twentieth Century Romanian Politics,” in *Populism in Eastern Europe*, ed. Joseph Held (Boulder: Westview Press, 1991), 197–218, де автори стверджують, що Легіон був популістським, але не фашистським рухом. Зверніть увагу на те, що деякі науковці не мають певності, класифікуючи Легіон як цілком фашистський рух, напр.: Roger Eatwell, “Reflections on Fascism and Religion,” *Totalitarian Movements and Political Religion*, 4, 3 (2003): 154.

⁶ Отже, моя стаття є суголосною з найновішими дослідженнями Легіону архангела Михаїла, в яких недвозначно продемонстровано його питому фашистську природу. Див. головно новаторську монографію: Armin Heinen, *Die Legion “Erzengel Michael” in Rumänien: soziale Bewegung und politische Organisation. Ein Beitrag zum Problem des internationalen Faschismus* (München: R. Oldenbourg Verlag, 1986), присвячену його ідеологічним витокам, кореням організації, політичній еволюції, приходу до влади та занепаду. Неконвенційну

я розглядаю одну модифікацію фашизму, але поміщаю його в європейський контекст і стверджую, що родовий характер фашизму можна злагодити лише якщо усвідомити, що він був загальноєвропейським явищем, а також якщо зосередитись на процесах інтелектуальних запозичень, переплетінь, творчого пристосування й подальшого поширення фашистської ідеології в різних «лабораторіях» радикальної політики – і на Сході, і на Заході. Центральний компонент того інтелектуального ґрунту, що з нього проріс фашизм (та на цей складник головно, якщо не поголовно, не звертають уваги), – це романтичний дискурс палінгенези, чию значущість уперше насвітлено в моїй праці. На основі дослідження цього випадку, а зарівно на основі моїх загальних напрацювань у порівняльних студіях із фашизму, пропоную у висновках ширшу оцінку історіографії фашизму в Центрально-Східній та Південно-Східній Європі. Моя мета – окреслити нову дослідницьку програму для порівняльних студій із фашизму, доклавшись тим самим до зміни чинної пояснівальної парадигми. Я стверджую, що порівняльне дослідження фашизму має спиратися на нові теоретичні й методологічні засади – це стане одним із кроків до тіснішої взаємодії та зближення дослідницьких традицій Східної та Західної Європи.

1. Легіон архангела Михаїла: харизматичний, революційний фашистський рух

Румунський міжвоєнний Легіон архангела Михаїла зазвичай вважали одним із небагатьох «пітомо» релігійних фашистських рухів у міжвоєнній Європі. Адже осердя ідеології Легіону – релігійні теми, серед яких найважливішими були віра в Бога і в спасіння, спокутування гріхів через жертвіність у насильстві та культ мучеників. Ритуали Легіону було сфокусовано на обрядах переходу (хрещення, братство хреста, одруження, церемонії присяги, похорони); у них використовували центральні релігійні символи, насамперед хрести й ікони, до цих обрядів заличували офіційні чи народні східнохристиянські православні релігійні діїства, що їх часто проводили священики. З огляду на релігійно насычену мову, візуальну символіку, ритуальну практику та масову участь кліру в цьому рухові, Легіон часто віділяли в загальній типології фашизму в «окремий підтип»⁷ – або осібний,

інтерпретацію ідеології та соціального профілю Легіону запропонував Франсиско Вейга, який визначив рух як «політичного хамелеона», здатного перефарбуватися у колір тла, на якому випало діяти: Francisco Veiga, *La Mística del Ultranacionalismo. Historia de la Guardia de Hiuron. Rumanía, 1919–1941* (Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 1989), 10. Хоча наративи Гайнена і Вейги зісперто на сучасній німецькій та іспанській літературі про фашизм, у моїй праці випадок Легіону поставлено в контекст недавніх дослідницьких дискусій щодо фашизму в англомовному світі.

⁷ Stanley G. Payne, “The NDH State in Comparative Perspective,” *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, 4 (2006): 411–412.

або разом із іншими центральноєвропейськими рухами – називаючи його клерикальним фашизмом.

Численні дослідники фашизму відзначали релігійні складники Легіону, але окреслювали сам рух у способи приголомшливо відмінні: опортуністський псевдо-релігійний рух⁸; «емоційна, євангелічна реакція проти панівного ладу»⁹; домодерна релігійна секта¹⁰; форма клерикального фашизму¹¹; політична релігія¹². Хоча, як видається, існує неявний консенсус, що Легіон мав релігійну «структурну» чи «матрицю», дослідники фашизму стверджували, що його ідеологія була міметичною, синкретичною або паразитичною щодо східного православного християнства. Відійшовши від такого напрямку міркувань, я в цьому есеї переглядаю походження та природу релігійного складника Легіону та його стосунок до Православної церкви і її догматики. Ув іншій праці я назвав Легіон харизматично-революційною фашистською організацією. Спираючись на теорії Макса Вебера про харизматичну владу, а також на пізніші міждисциплінарні доповнення та переформулювання цих теорій, я використав концепт харизми, щоб позначити не тільки «притягальну силу» лідера Легіону Корнеліу Зеля Кодряну, а й зовнішню форму легітимування та впорядкування всеохопної влади цього руху. Проаналізувавши становлення, структуру та організацію, соціальний склад і політичну еволюцію Легіону, я зробив висновок, що цей рух – третій головний приклад харизматичного фашизму, разом із «парадигматичними» прикладами нацистської Німеччини та фашистської Італії¹³.

⁸ Lucretiu Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi* (București: Forum, 1944), 42, 44; Radu Ioanid, “The sacralized politics of the Romanian Iron Guard,” *Totalitarian Movements & Political Religions* 5, 3 (2003): 3, 419.

⁹ Henry Roberts, *Rumania, Political Problems of an Agrarian State* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1969), 231–232.

¹⁰ Eugen Weber, “Romania,” in *The European Right*, eds. Hans Rogger, Eugen Weber, 501–574; Zeev Barbu, “Rumania,” in *European Fascism*, ed. S. J. Woolf (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968), 146–166; Zeev Barbu, “Psycho-Historical and Sociological Perspectives on the Iron Guard, the Fascist Movement of Romania,” in *Who Were the Fascists: Social Roots of European Fascism*, eds. Stein Ugelvik Larsen, Bernt Hagtvæt, Jan Petter Myklebust (Bergen: Universitetsforlaget; Irvington-on-Hudson: Columbia University Press, 1980), 379–394.

¹¹ Eatwell, “Reflections on Fascism and Religion,” 154.

¹² Emilio Gentile, “Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation,” *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004): 361–362; Roger Griffin, *Modernism and fascism: The sense of a beginning under Mussolini and Hitler* (Hounds Mills: Palgrave Macmillan, 2007), 356.

¹³ Constantin Iordachi, *Charisma, Politics and Violence: The Legion of the “Archangel Michael” in Interwar Romania* (Trondheim: Norwegian University of Science and Technology, 2004). Щодо харизматичної природи гітлерівського правління в нацистській Німеччині та правління Мусоліні у фашистській Італії див.: Ian Kershaw, *Hitler* (London, New York: Longman, 1991); Emilio Gentile, “Mussolini’s Charisma,” *Modern Italy* 3, 2 (1998): 219–235. Для порівняльної перспективи див.: Maurizio Bach, *Die charismatischen Führerdiktaturen: Drittes Reich und italienischer Faschismus im Vergleich ihrer Herrschaftsstrukturen* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1990).

У цьому есеї я, на відміну від більшості істориків, стверджую, що корені ідеології Легіону слід шукати не в східохристиянській Православній церкві й/або доктриці, а в європейських романтичних історичних ідеологіях соціальної палінгенези. Я засвідчуя прямий зв’язок між ідеологією Легіону та романтичними візіями палінгенези через щонайменше три дововені канали: 1) традицію національного месіянізму, найкраще представлену в теорії палінгенези Йона Еліаде–Редулеску, в якій було переозначене центральні теми християнства в дусі тогочасних евангелічно-соціялістичних дискурсів відродження; 2) сакралізацію політики – в осерді цього підходу лежить ідея про священну батьківщину і божественну місію нації, він волів тісніше пов’язати румунську династію Гогенцолернів (1866–1947) із народом і вдихнути національний спільноті відчуття колективної місії й долі; 3) консервативну традицію релігійно-патріотичного мілітаризму, що вплинула на виховання Корнеліу Зелі Кодряну і на характер Легіону.

Я вважаю, що Легіон архангела Михаїла – найдовершенніший приклад за своєння і радикального переосмислення романтичних палінгенетичних візій націоналізму, що виробилися в першій половині XIX століття й інституціоналізувалися від другої половини того ж століття до Першої світової війни. У цій статті продемонстровано палінгенетичну основу ідеології Легіону, що відповідає парадигматичному означення фашизму, який Роджер Грифін назвав «палінгенетичною формою популістського ультранаціоналізму»¹⁴. Однак, намагаючись потенційно розширити наше розуміння *священих складників націоналізму* загалом і фашизму зокрема, я відходжу від Грифінового застосування терміна «палінгенеза» у трьох пунктах. По-перше, хоча Грифін, звісно, обізнаний з етимологією та історією терміна «палінгенеза», як видно з його посилень на Балянша і на праці італійських дослідників фашизму, які засвоїли термін «палінгенеза»¹⁵, але він воліє не застосовлюватись над первісним семантичним полем поняття та його генеалогією, вважаючи їх малозначущими. На відміну від Грифіна, я локалізую витоки фашистського палінгенетичного міту в *часті та просторі*, пов’язуючи його з усеєвропейськими романтичними теоріями палінгенези. Діахронічна перспектива – це не примітивний чи неважливий додаток до генеалогії ідеї палінгенези; навпаки, вона відкриває цілком нову дослідницьку програму, що зосереджується на довгостроковій інтелектуальний генеалогії фашизму, насвітлюючи романтичні корені ідеологічної матриці фашизму. По-друге, Грифін, конструкуючи ідеально-типову дослідницьку модель фашизму, вживав термін «палінгенеза» метафорично, вказуючи на універсальний архетип людського мислення; так він звів палінгенезу до міту відродження та регенерації, визначаючи його як ідеологічне ядро фашизму. У своєму підході я відрізняю універсальні ідеї відродження від складніших, хоч і споріднених, романтичних палінгенетичних ідеологій,

¹⁴ Griffin, *The Nature of Fascism*, 26.

¹⁵ Emilio Gentile, *Le origini dell’ideologia fascista (1918–1925)* (Roma: Laterza, 1975), 5; G. Lazzari, “Linguaggio, ideologia, politica culturale del fascismo,” *Movimento Operaio e Socialista*, 7, 1 (1984): 55.

що їх визначаю як містичні дискурси про регенерацію суспільства. Основа палінгенетичних ідеологій – переосмислення головних тем християнської докторатики, але в цих ідеологіях охоплено не лише ідею регенерації, а й додаткові складники, як-от догмат первородного гріха, провіденціалізм та ідея богообраності, ідея очищення через спокуту, а також міт про остаточне воскресіння. По-третє, Грифін погодився, що «найочевидніша обортка палінгенетичного міту у ширшому сенсі – це релігія»; однак в основі його підходу – засновок, що фашистський «секулярний палінгенетичний міт» не походить з релігійних джерел, а просто є «вираженням архетипу людської мітопоетичної здатності в секулярній формі»¹⁶. Я стверджую, що фашизм успадкував від романтичних мислителів нову концепцію «священного», і це можна задокументувати, якщо простежити інтелектуальні генеалогії та спорідненості з теоріями соціальної палінгенези, що мали і католицькі, і протестантські корені, а у працях Еліаде також і східну православно-християнську версію. У румунському контексті ця тяглість тим очевидніша, що палінгенетичний міт – це *спільній елемент*, який був і в легіонаризмі, і в головній течії романтичного націоналізму, а не *differentia specifica*, що відрізняла б фашизм від націоналістичних рухів перед Першою світовою війною.

З огляду на палінгенетичне ядро ідеології Легіону відбувалося формування її мітів, символів та ритуалів; найочевидніше це проявилося в *історичизму* Легіонерів, що в ньому було об'єднано ідею богообраності зі *священною історією* та *священною територією*. В ідеології Легіону успадковане романтичне бачення палінгенетичного націоналізму було насычено новими складниками: містицизмом, теорією трансгресії душ та апокаліптичним мисленням, сповненим запеклого антисемітизму й антікомунізму. Ба більше, якщо в передвоєнних палінгенетичних візіях націоналізму увагу зосереджували на національному військові як засобі національного відродження, то Легіон привласнив ідею божественної місії румунів, стверджуючи, що молоде покоління має монополію на національний шлях до спасіння під проводом харизматичного лідера, Кодряну. Мілітаризм було переосмислено як парамілітарний легіонаризм, у якому Легіон зображував себе земною християнською армією, втягненою у глобальний есхатологічний хрестовий похід проти «юдео-комунізму». Найважливіше те, що Легіон доповнив палінгенетичний погляд на румунську націю виразним *революційним політичним проектом*: побудувати тоталітарну державу насильницьким шляхом. Ці нововведення відходили від романтичного месіянського націоналізму і сформувалися в нову орігінальну ідеологію *харизматично-революційного націоналізму*. З огляду на ці переворотні я відрізняю легіонаризм від раніших романтичних візій палінгенетичного націоналізму, розташовуючи його натомість у таборі міжвоєнних фашистських і тоталітарних рухів.

Аби проілюструвати складну систему тягlosti й розривів між романтичною національною ідеологією та легіонаризмом, зосереджуся на культі

¹⁶ Griffin, *The Nature of Fascism*, 33.

архангела Михаїла, що його загалом вважають головним доказом християнськості руху¹⁷. Я стверджуватиму, що культ архангела хоч і спирався на популярний і дуже поширений християнський культурний «код», однак насправді був головною віссю процесу сакралізації політики в Румунії, адже органічно поєднувався з культом Міхая Хороброго, що його романтичні письменники сформували в першій половині XIX сторіччя і відтак інституціоналізували в національних церемоніях, обрядах та ритуалах. Цей культ символізував боротьбу за політичне об’єднання етнічних румунів із різних історичних теренів, які колись складали древню Дакію, був idée force модерного румунського націоналізму і знайшов найефективніший локус в елітних військових школах, чия освітня програма зміщувала релігію та націоналізм в ідеології патріотизму, військової слави та месіянської місії.

У теоретичній площині, щоб пояснити природу сакралізованого осердя легіонерської доктрини національного спасіння, я висуваю поняття *характеристичного націоналізму*, який можна визначити як ідеологію, що розглядає націю як обрану спільноту з єдиною долею, яка живе на священній батьківщині й, маючи славне минуле, претендує на божественну місію спасіння через по жертву *під проводом характеристичного лідера*. Концепт *характеристичного націоналізму* допомагає зрозуміти природу «священного» чи «сакрального» в націоналізмі, відрізняючи його від усталених форм традиційних релігій і модерних секулялярних ідеологій. Харизма має трансцендентний вимір, позаяк віра в божественну, надприродну місію залежить від віри у християнського Бога як абсолютну форму влади. Однак цей трансцендентний вимір не визначає харизму як релігійний феномен *per se*. Маємо до діла з переформулюванням поняття «священного» чи «сакрального», що постало з палінгенетичних дискурсів про суспільство, було прийняте в романтичному націоналізмі, перевизначене та поширене на зламі століття, щоб знайти вжиток у політичній практиці міжвоєнної доби. Завдяки релігійним кореням націоналізму виникли підстави для претензій харизматичного проводу на досягнення національної єдності та внутрішнього оновлення, тоді як віра у доктрину обраного народу привела на світ скрайнію форму національного самоуславлення. Міжвоєнний харизматичний націоналізм породив не просто ідеї про «священну» спільноту, історію й територію (ці ідеї, мабуть, є частиною будь-якого виду націоналізму), а новий спосіб визначення святощі, що походить не з нуміозного¹⁸, а від харизматичного лідера. Іншими словами, міжвоєнний харизматичний націоналізм з’єднав ідею священної, обраної національної спільноти з ідеєю божественної місії харизматичного лідера як обраного пророка чи рятівника нації і привніс їх у політичну практику. Із погляду дослідника фашизму цей тип релігійності, хай навіть відмінний від усталених церков та їхньої доктрини, варто уважи.

¹⁷ Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi*, 42; George L. Mosse, *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism* (New York: Howard Fertig, 1991), 37.

¹⁸ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford: Oxford University Press, 1923).

2. Переосмислюючи християнство: від «філософської» до «соціальної» палінгенези

Ідеї відродження (регенерації) утворюють універсальний архетип людської думки з надзвичайно довгою та багатою традицією. В європейському контексті термін «регенерація» належав до двох окремих, але здебільшого пов'язаних, лексиконів, теологічного та наукового, посідаючи два набори значень: 1) релігійний, що стосувався або «духовного народження при хрещенні», або оновлення, що відбудеться після Другого пришестя, що його провіщено в Новому Заповіті; 2) фізіологічний, що стосувався регенеративних властивостей певних організмів і що про нього йшлося в новому науковому дискурсі¹⁹. У часи Романтизму поняття «регенерації» під впливом відчуття соціальної кризи та моральної пустки, що її принесли катаклізми французької революції²⁰, просочилося також і в дискурсі про людство і набуло змісту «відродження у всіх його фізичних, моральних і, зокрема, політичних формах»²¹. Воно швидко стало ключовим поняттям політичних дискурсів, супроводжене ідеєю, що логічно з нього випливало, – ідеєю творення «нової людини»²². За взором поведінкової моделі *imitatio Christi* творення нової людини розуміли як «друге народження» і висловлювали засобами теологічної мови²³.

Щоб зрозуміти, як відбулося перенесення дискурсів регенерації із теології через наукові природничі дискурси до сфери суспільства, варто детальніше розглянути романтичні теорії палінгенези. Слово «палінгенеза», що означає відродження, воскресіння чи регенерацію²⁴, вперше впровадив до модерної науки швейцарський філософ і натуралист Шарль Боне (1720–1793). У трактаті «*La Palingénésie philosophique*» (1769–1770) Бонне розробив філософію розвитку, яку назвав палінгенезою і яка спиралася на ідею про низку воскресінь, спричинених поступальним розгортанням «*germes de restitution*» (зародків відновлення)²⁵. Щоб описати, як природа живих істот передається і зберігається від покоління до покоління, Боне обстоював преформаціоністську доктрину *emboitement* (упаковки): ество живих істот упаковане в зародок відновлення. Згідно з Боне, це передавання не було статичним, а улягало ево-

¹⁹ Див.: “*Régénération*,” in *L'Encyclopédie*.

²⁰ Mona Ozouf, “*Regeneration*,” in *A Critical Dictionary of the French Revolution*, ed. François Furet and Mona Ozouf (Cambridge: Belknap Press, 1989), 781–791.

²¹ Antoine de Baecque, *Corps de l'Histoire: Metaphores et politique (1770–1800)* (Paris: Calmann-Levy, 1993), 165, in Katia Sainson, ““Le Regenerateur de la France””: Literary Accounts of Napoleonic Regeneration 1799–1805,” *Nineteenth Century French Studies*, 30, 1&2 (2001–2002): 9–25.

²² Ozouf, “*Regeneration*,” 790.

²³ Ozouf, “*Regeneration*,” 783.

²⁴ André Lalane, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: PUF, 1992), 729.

²⁵ Charles Bonnet, *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants: ouvrage destiné à servir de supplément aux derniers écrits de l'auteur et qui contient principalement le précis de ses recherches sur le christianisme* (Геневе: Philibert et Chirol, 1769–1770).

люції. Щоби пояснити, як може відбуватися поступ, філософ доповнив це преформаціоністське пояснення теорією палінгенези, що означала відродження та регенерацію в межах преформаціоністської структури²⁶. Боне стверджував, що Землею час від часу стрясають глобальні катастрофи (*catastrophe générale*), унаслідок чого більшість організмів гине, тоді як зацілілі істоти прогресують до нових висот унаслідок послідовних актів відродження.

Боне писав у час, коли теологічний та науковий дискурси були частиною єдиного, злученого світогляду, і сам був глибоко релігійною людиною; тому християнство він переосмислив у термінах біологічного преформаціонізму. Згідно з Мак-Калой, «філософську палінгенезу» Боне можна визначити як форму «наукової ідеології»²⁷, що їй властиві три головні риси. По-перше, хоча Боне запропонував натуралістичне пояснення воскресіння, його теорію палінгенези ґрутовано на «християнській антропології». Стверджуючи, що локус душі лежить у зародку відновлення, Боне вдався до метафори про зерно з бесіди святого Павла про воскресіння, переформулювавши її по-науковому. По-друге, Боне вважав, що природна еволюція розгортається за провіденційним планом «революції Землі», що ними керує сам Творець. По-третє, у його теорії палінгенези, натхненій теологією одкровення та воскресіння, спокутування і страждання було поставлено як центральну частину божественного сценарію розгортання прогресу.

Теорію філософської палінгенези з природничих наук до царини історичних пояснень переніс французький письменник та філософ П'єр-Симон Балянш (1776–1847). У Баляншевих «Essais de palingénésie sociale» (1820), вищих у часи розквіту романтичних метафізичних філософій історії, розроблено теологію історичного поступу (що мала великий вплив), де історичну свідомість було виражено засобами концепції палінгенезу Боне. Балянш прийняв усі найважливіші складники теологічної теорії природничої палінгенези Боне, як-от ідею про преформаціонізм людської суті; про спокутування гріхів як спосіб дії палінгенези чи відродження; про центральну роль кризи в еволюції через духовну реабілітацію; про зосередження на теодицеї²⁸. І все ж Балянш відійшов від природничої до соціальної палінгенези, а його найбільшою новацією було використати термін «палінгенеза» на позначення *поступу суспільства* через послідовні оновлення соціальних інституцій²⁹. Для Балянша поступ – це результат духовних оновлень у спробі подолати первородне гріхопадіння, і ці оновлення відбувалися головно протягом віків «кризи та відновлення» людського ества. Такі акти спокути могли відбутися лише за співпраці самих людей, здатних – на відміну від природного чи тваринного світу – усвідомлювати власне трансформування. Ключова дія, що провадить до духовної реабілітації, – спокутування гріхів. Для Балянша страждання було

²⁶ Arthur McCalla, “Palingenesie Philosophique to Palingenesie Sociale: From a Scientific Ideology to a Historical Ideology,” *Journal of the History of Ideas* 55, 3 (1994): 422.

²⁷ McCalla, “Palingenesie Philosophique,” 423.

²⁸ McCalla, “Palingenesie Philosophique,” 439.

²⁹ McCalla, “Palingenesie Philosophique,” 437.

способом подолати гріхопадіння і звільнити людство. Застосовуючи свою теологічну поясннювальну систему до історії людства, Балянш створив *історичну ідеологію*, «пояснюючу систему, застосовану до людської історії, але ви-ведену, через Боне, із теології»³⁰.

Історичні ідеології, зіпертві на теорії палінгенези, що їх спопуляризував Балянш і розвинули соціалістичні філософи-ресурсубліканці П'єр Леру (1797–1871) та Жан Рейно (1806–1863), мали чималий вплив у першій половині XIX століття, великою мірою спричинившись до формування теорії соціальної зміни³¹. Їх усіляко розвивав цілий ряд мислителів, від лібералів до традиційних католиків. Романтичні дискурси палінгенези були частиною ширшого релігійного відродження після Французької революції. Романтики пробували знайти в релігії, передовсім у католицтві, лік на гостру духовну кризу, «хворобу душі». Вони прагнули перетворення суспільства через культурне та духовне визволення мас і їх моральне відродження на християнських засадах³². У річищі поширеної католицької традиціоналістської реакції проти вчення французького Просвітництва романтичні автори переосмислили християнські доктрини одкровення, провидіння, теодицеї, есхатології та сотеріології і перевизначили категорію сакрального³³. Так вони відійшли від офіційної доктрини традиційних Церков і висунули антропоцентричні форми теології, наголошуячи емоційний бік релігії, неминуче страждання людини, містicism, екуменізм, релігійне примирення й універсальну духовність, часто закликаючи повернутись до «першінного християнства».

Романтичне релігійне відродження залишилося, радше, «незавершеним»³⁴. Палінгенетичні доктрини прокатолицьких реформаторів розвивалися поза офіційною Церквою: попри певний вплив на офіційну доктрину, їх здебільшого забороняли офіційні релігії, як це сталося з «філософською палінгенезою» Боне³⁵. Інші мислителі, як-от Леру, цілком відкидали католицтво, обстоюючи встановлення *нових, демократичніших релігій*, зіптертих на вченні раннього християнства³⁶. Так чи так, ці теорії залишили відбиток на національному романтизмі, поєднуючи деїзм і пантейзм із поклонінням народу³⁷. Дбаючи про радикальне перетворення суспільства, національні романтичні мислителі змішували релігійну віру, теологічний світогляд та історичну перспективу в одному оригінальному синтезі. Завдяки романтичним «пророкам

³⁰ McCalla, “Palingenesie Philosophique,” 439.

³¹ Lynn Sharp, “Metempsychosis and Social Reform: The Individual and the Collective in Romantic Socialism,” *French Historical Studies*, 27, 2 (2004): 349–379.

³² H. G. Schenk, *The mind of the European romantics: An essay in cultural history* (Garden City: Doubleday, 1969), 85.

³³ Arthur McCalla, “The Structure of French Romantic Histories of Religions,” *Numen* 45, 3 (1998): 277.

³⁴ Schenk, *The mind of the European romantics*, 85.

³⁵ McCalla, “Palingenesie Philosophique,” 427.

³⁶ Jack Bakunin, “Pierre Leroux: A Democratic Religion for a New World,” *Church History* 44, 1 (1975): 57–72.

³⁷ Schenk, *The mind of the European romantics*, 121.

нації» головні теми палінгенетичних дискурсів реформування суспільства просочили національні ідеології, ставши потенційним підмурівком для таких радикальних ідеологій ХХ століття, як фашизм.

Національний романтизм i відродження Румунії

Щоби збагнути палінгенетичний складник румунської національної ідеології, потрібно повернутися до першої половини XIX століття, у часи, особливо визначальні для князівств Молдови та Волощини, що згодом, 1859 року, об'єдналися, утворивши сучасну Румунію. З політичного погляду, це був період утвердження внутрішньої автономії двох князівств під османським сюзеренитетом, тоді ж скінчилося урядування намісників – османських греків зі стамбульської дільниці Фанар (так званий фанаріотський режим, 1711/1716–1821), натомість землі повернулися під зверхність місцевих князів (1821). Це також був період посиленої вестернізації, тоді ж відбулися різні соціально-політичні зміни, стандартизація румунської мови, з'явилися перші національні інституції й утворилася «громадська думка». Щодо культури, то в ній тоді панував національний романтизм, що – як і скрізь у Європі – відкривав народну культуру та літературу, наголошував національні цінності та самобутності, історицизм, намагався символічно відмежувати національну територію та виробити пантеон героїв.

Цей період перетворень відбувався під знаком національного «відродження». Ідеї відродження набували форми *історицизму*, істотно посилюючи інтерес до середньовічної історії. Романтичні письменники ширili візію палінгенетичного націоналізму, зосередженого на літературних мотивах середньовічної слави нації, її занепаду через зраду та відродження через геройзм. Їхні дискурси відродження було просякнуто релігійною термінологією та символізмом, а з них постали національні міти богообраності й історичної місії румунів, створивши прообрази громадських та релігійних цінностей і поведінкових моделей.

Романтичний історицизм оживлював *румунізм* (*românism*), зосереджений на ідеї звільнення й об'єднання румунів через оживлення стародавньої Дакії. Нове вчення про національне пробудження започаткувало наприкінці XVIII століття греко-католицький культурний рух «Трансильванська школа» (*Școala ardeleană*). Під впливом німецького Просвітництва Трансильванська школа популяризувала історицизм, доводила «чисте» латинське походження румунів і перетворювала цю ідею на політичний інструмент, прагнучи змінити конституційні засади Трансильванії й досягти політичного звільнення її румунських мешканців. На початку XIX століття цю роботу продовжили, зокрема, Дамаскин Божинка (1801–1869) й Ефтиміє Мург (1805–1870) з Банату та трансильванці Георге Лазер (1779–1823) й Аарон Флор'ян (1805–1887). Лазер і Флор'ян вийшли до Волощини та заклали підґрунтя для всебічної програми національного відродження за допомоги поширення освіти, ставши засновниками

вниками та професорами поважного Національного колегіуму Св. Сави в Бухаресті – першого такого навчального закладу, де викладали румунською мовою. Їхню програму підхопило нове покоління волоських і молдовських дослідників, «апостолів» нового руху національного відродження.

Нова національна свідомість, що перебувала на стадії формування, оприявлювалася головно через створення національної літератури та історії. Наголошуючи на вивченні національної історії, романтичні письменники відмежовували національну територію та конструювали пантеон героїв. Вони визначали націоналізм як культ предків і запропонували галерею героїв та місце пам'яті, емблематичних для румунської національної ідентичності, зосереджених здебільшого навколо волоського князя Міхая Хороброго (1593–1601) і молдавського князя Стефана Великого (1457–1504), «традиційного тандему» румунської національної ідентичності, що «пережив усі [політичні] ідеології»³⁸.

Міхая (Михаїла) Хороброго було відзначено в романтичному пантеоні національних героїв як символ румунського відродження завдяки кільком чинникам. По-перше, князь славився як компетентний воєначальник: 1595 року Міхай успішно кинув виклик османському пануванню у Волошині, здобувши блискучу перемогу над військом султана під Келугерені. По-друге, волоський князь уславився як об'єднувач, бо підпорядкував Трансильванію (1599–1600) та Молдову (1600) і деякий час правив усіма краями, де жили етнічні румуни. По-третє, Міхаєва антиосманська боротьба та підтримка православної церкви у Трансильванії виставили його борцем за християнську віру і захисником православ'я. За наказом імператора Рудольфа II, князя зрадницьки вбили найманці; це сталося 9 серпня неподалік Кімпія-Турзі у Трансильванії. Його тіло спаплюжили, але вірні послідовники врятували голову та поховали її в монастирі Дялу (*Mănăstirea Dealu*, або Обитель на Горі) у Волошині. Міхаєві звершення, хоч і тривали недовго, правили за взірець у модерні часи: князя славили як найвидатнішого середньовічного правителя та полководця румунів, як уособлення національної єдності й відродження, що веде до відновлення стародавньої Дакії. Його геройська і трагічна смерть служила символом і слави, і занепаду та пригнічення нації чужинцями.

Перший історичний портрет Міхая Хороброго написав Аарон Флор'ян, професор волоського Колегіуму Св. Сави з 1836 року. Переконаний, що історія дуже важлива для пробудження нації, він у 1835–1837 роках видав три томи монументальної історії румунів. У другому томі йшлося переважно про Міхая, якого було змальовано як найважливішого румунського героя, борця за християнство та видатного полководця. Флор'янова романтична візія Міхая Хороброго як виняткового, але трагічного героя вельми вплинула на сучасників. Вона надихнула уяву не лише письменників, а й місцевих князів, які у період переосмислення способів політичної влади та легітимізації впровадили на практиці сакралізацію політики, зіперту на культі Міхая.

³⁸ Lucian Boia, *History and myth in Romanian consciousness* (Budapest: CEU Press, 2001), 37.

**Євангелічний соціалізм і відродження:
теорія палінгенези Йона Еліаде Редулеску**

Історіографічний напрямок розвинув Йон Еліаде Редулеску (1802–1872), плідний письменник, видавець і перекладач, що його одностайно визнали за найвпливовішого культурного діяча Румунії в першій половині XIX ст. Еліаде народився в Тирговіште, у не надто заможній сім'ї, вчився разом із Лазером у Колегіюмі Св. Сави, де згодом почав викладати, коли його професор пішов на пенсію. У 1820-ті роки Еліаде почав прибутикову видавничу справу, присвятивши невсипущу діяльність промоції освіти та розвиткові румунської мови за допомоги літератури, перекладів і журналістики. Його еклектичні соціально-політичні та літературні погляди, що зазнали багатьох впливів: від французьких християнських соціалістів до політичної думки Джузепе Мадзині, і від класичної літературної традиції до Романтизму³⁹, стали зasadничими для програми національного відновлення.

Засвоївши французькі літературні та політичні джерела, Еліаде першим запровадив і почав активно вживати румунською слово *palingenesis*. Він розробив власну, дуже детальну, теорію палінгенези, охопивши всі царини буття, і пов'язав її зі своєю месіяністичною візією румунської нації. Суть його теорії палінгенези – євангельське християнство з чільною постаттю Христа. Еліаде був певен, що ключ до розуміння природи всесвіту й ідеальної організації суспільства лежить у Біблії. Остаточна мета історії – створити нову «євангельську людину» через спасіння та встановлення «біблійної республіки». Під впливом романтичних містичних мислителів Еліаде вважав, що релігійне спасіння – колективний, а не індивідуальний акт. Хоча людське суспільство під владне виродженю та занепадові, воно може відродитися через палінгенезу, згідно з моделлю *imitatio Christi*. Еліаде наслідував ідеї Леру та Балянша про «колективну людину» (*l'homme collectif*), але водночас символічно замінив людство як об'єкт спасіння на «народ», наслідуючи тут гасло Мадзині «Бог і народ».

Теорію палінгенези за Еліаде доповнила філософія історії, осердям якої була ідея поступу. Засвоївши впливове вчення Джамбатисти Віко (1668–1744) про циклічне розгортання історії, Еліаде замінив циклічність на ідею спіральної еволюції та пояснив, що прогрес виникає як рівновага між антитезами, як-от добро/ зло чи дух/матерія, а регрес – унаслідок їхнього зіткнення. Еліаде застосував цей філософський принцип до тлумачення історії румунів, потрактованої, у дусі романтичного месіянізму, як центральна вісь світової історії. Відродження румунів Еліаде вважав частиною «палінгенези Орієнту» на руїнах Османської імперії, а критикуючи католицтво, стверджував, що східне православ'я загалом і румуни зокрема здатні знести в європейську цивілізацію дух «справжньої релігійності» та відновити ту життєвість «першінх громад», яку на Заході за-

³⁹ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent* (Bucureşti: Minerva, 1986), 140–142.

ступив матеріалізм⁴⁰. Попри щиру відданість відродженню румунської нації, якій роковано створити «універсальну республіку або екуменічний цезарат, тобто єдину настулу з єдиним пастухом»⁴¹, Еліаде був принципово космополітичним мислителем: одиницею його аналізу було людство у своїй цілості. Він вірив, що нації та націоналізм – тимчасові щаблі у розвитку людства, тож підтримував ідею організації «Сполучених Штатів Європи» на федераційних задачах, що її запропонував Віктор Гюго.

Центральним твором у великій філософії історії Еліаде стала епічна поема «Міхаїда», оприлюднена 1847 року. У ній Еліаде висунув месіяністичну візію румунського націоналізму, встановивши символічний зв'язок між культом Міхая Хороброго, румунського квазі-святого історичного героя, й архангелом Михаїлом, архетипом Божого воїна. Цей твір – наслідування впливової барокої поеми Торквато Тасо «Визволений Єрусалим» (*«La Gerusalemme liberata»*), у якій оповідано історію Першого хрестового походу, коли християнські армії на чолі з Годфруа Бульйонським відбили Єрусалим у мусульман. Зачарований месіяністичним сценарієм Тасо, Еліаде застосував його у власному творі, підігнавши під власну філософію історії. Еліаде закроював «Міхаїду» під румунську національну епічну поему «відродження» з постаттю Міхая Хороброго, *об'єднувача*, в центрі. Поема, яка починається з короткого пригадування того часу, коли «всі румуни були згуртовані, під берлом єдиним», недвозначно утверджує їхню харизматичну характеристику як обраного народу. Далі Еліаде розгортає власну філософію історії, згідно з якою події стаються за божественным сценарієм. Бог особисто розкриває значення світу, говорячи про жертвеність і спокуту та покладаючи провину за занепад християн на релігійні розколи, братовбивчі війни й утрату принципу любові. Занепад християн сягнув найнижчої точки в османській експансії в Європі. У цій точці Еліаде вказав на потребу мати нового, провіщеного *героя християнства*. У драматичній кульмінації автор увів постать Міхая Хороброго, харизматичного героя, якому роковано принести спасіння християнському світові та його священній нації, румунам.

Еліаде накреслив три щаблі харизматичного сценарію, переважно йучи за твором Тасо. Архангел Гавриїл вручас Міхаєві Хороброму «божественні рішення» звільнити християн від мусульманського ярма. Зустріч героя з архангелом відбувається опівночі, за обставин виразно романтичних. Після ритуальної молитви Міхай засинає, споглядаючи ікону Христового спокутування. Уві сні з'являється архангел, вісник Божої волі, аби зустрітися з героєм і покласти на нього визначену Господом місію. Просвітлений богообраний герой приймає божественну місію звільнення християн і готується до битви. У сповнених драматичної напруги рядках Еліаде подає апологію харизматичного героя: «Досконалім стає чоловік, коли дух Божої волі його проймає і подвигає

⁴⁰ Mircea Anghelescu, “Introducere,” in Ion Heliade Rădulescu, *Opere*, 2 vols., 1 (Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2002), XXVII.

⁴¹ Ion Heliade, *Typograful roman*, 1870, 16–17, цит. за D. Popovici, *Ideologia literară a lui I. Heliade Rădulescu* (Bucureşti: Cartea românească, 1935), 226.

його, натхненного!» Після розлогого та детального опису обставин Міхаєвої діяльності поема завершується паралеллю між «оточеним ангелами» архангелом Михаїлом, який «із вогненним мечем» веде небесну битву проти Сатани, та «нашим Михаїлом із мечем у руці» серед румунських воїнів. На відміну від Тасо, Еліаде тут впровадив символічну підміну, замінивши архангела Гавриїла як божого посланця на архангела Михаїла, що виправдано не тільки вищим небесним рангом Михаїла, а й відповідністю провіщеному імені героя, Михаїл, «хто як Бог». Як небесний прототип і святий заступник героя архангел Михаїл прищепив йому «живлючий дух полеглих народів», даючи змогу князеві працювати над «божественним очищенням».

Застосувавши символізм архангела Михаїла, Еліаде встановив зв'язок із поширеною релігійною культурою, наслідуючи *біблійну традицію зображення ангелів як охоронців народів*. Архангел був одним із найпопулярніших християнських святих і в римо-католицькому, і в православному світі, шанованим як обраний Богом воїн, «Князь Світла», командувач Святого Войнства і як найвища священицька постать. Маючи багато апокаліптичних функцій і важливу роль у боротьбі з дияволом та в осяненні спасіння і спокути, він виступав об'єктом особливого поклоніння. Що більше, його зображення не обмежувалося релігійним символізмом; романтичні автори часто використовували його як наймогутнішого захисника обраного народу для проповіді харизматичних чи месянських форм націоналізму. Хвацький воїн, архангел правив за символ військової мобілізації мас, гарантуючи божественне втручання і перемогу обраного народу над ворогом. Як славний переможець Сатани і провідник душ до небес та іхній захисник на Страшному суді він став виразником остаточного спасіння та вібавлення нації.

«Міхаїда» набула великого впливу, надихнувши поетів створювати епічні твори з наголосом на месянській постаті Міхая Хороброго. Особливо цінували присвячену румунським солдатам поему в армії. Велична, містична і пророча візія Еліаде, його бачення національної історії, культ Міхая Хороброго й архангела Михаїла як героєвого святого покровителя правили за головні каталізатори румунської національної ідентичності і чільні символи мілітаризму. Новій асоціації з архангелом Михаїлом судилося стати осердям культу Міхая Хороброго; цей зв'язок з'єднався з ширшою темою у палінгенетичному мисленні Еліаде: першорядною роллю війська як засобу відродження.

Культ архангела Михаїла та сакралізація політики в модерній Румунії

Коли 1859 року Молдова та Волощина об'єдналися в єдину державу, що її назвали Румунією, це стало новим етапом у процесі націє- та державотворення. Щоби сконсолідувати нову націю-державу, князь Александру Йоан Куза (правив у 1859–1866) урухомив правову й адміністративну уніфікацію та культурну гомогенізацію. Як і в будь-якій іншій державі, потрібно було створити оплачувену з державного бюджету освітню систему, щоби поширювати офі-

ційно визнану модель румунської національної ідентичності й патріотичної відданості національній справі. Однаково важливими були і нові національні пам'ятники, і громадські церемонії як частина процесу сакралізації політики, зосередженої на ідеї політичного об'єднання етнічних румунів, мілітаризму й культу героїв війни. Культ Міхая Хороброго був центральним для процесу сакралізації політики; його інституціоналізували й наділили новими конотаціями. Можна розрізнати три етапи еволюції культу, кожен із яких тривав паралельно з великими політичними подіями: 1864 рік – постання державного союзу між двома князівствами й опрацювання спільної національної ідеології; 1877–1878 роки – війна за незалежність; початок ХХ століття – потужна політична кампанія за війну проти Австро-Угорщини (завдяки цій війні Румунія мала досягти національної єдності).

Культ Міхая Хороброго ожив на зламі століття, коли найбільш іредентистські рухи ратували за те, щоб набувати національну єдність, анексуючи провінції, замешкані етнічними румунами, як-от Трансильванія і Банат, що перебували під владою Австро-Угорщини. Держава не підтримувала нового націоналізму на початку століття, він розвивався як бунт проти традиційної політики й політичного істеблішменту. Промотором нового войовничого націоналізму та провідним натхненником культу Міхая Хороброго став Ніколае Йорга (1871–1940). Видатний історик, багатогранна, але суперечлива особистість, Йорга вхопив дух національної войовниче зламу століття у своїй версії культурного націоналізму, званій *Semănătorism* («Глашатай»), – самобутній суміші романтичних і народницьких переконань. Для Йорги націоналізм став «політичною доктриною, визначеною концепцією державного життя та організації на службі нації, що її розуміємо як органічну істоту, яка має вирішальне значення. ... Націоналізм – це не сентиментальне, барвисте тло для будь-якої політичної віри: він є вірою сам по собі, і віра ця виняткова»⁴². Використовуючи історію як політичну зброю, Йорга змобілізовував громадську думку, аби досягти національної єдності. Дотримуючися традиції, започаткованої Еліаде, Йорга під час бучного відзначення трьохсотліття смерті Міхая Хороброго (1601–1901) зобразив князя як передвіщеною харизматичного героя, «чоловіка, посланого Богом трися років тому, щоб об'єднати всіх румунів в одне тіло» і так виконати натхнене Богом диво як приклад для наступних поколінь⁴³.

Йорга також долучався до поширення культу Міхая Хороброго у громадських церемоніях. Було влаштовано кампанію зі збору підписів серед громадян, і 1904 року череп Міхая покладено в нову бронзову скриню. Щороку 8 листопада череп князя вимали зі скрині для релігійного вшанування архангела Михаїла і виставляли на вівтарі поруч із хрестом та Євангелієм, а також демонстрували на військовому параді, влаштованому на його честь.

⁴² Nicoale Iorga, “Ce e un naționalist,” *Neamul Românesc* (14 October 1908): 2086.

⁴³ H. G. Schenck, *The mind of the European romantics: An essay in cultural history* (Garden City: Doubleday, 1969), 85.

Йорга вважав ці ритуали занадто скромними, адже постать князя мала дуже важливе значення. Зібравши підписи 1913 року, він збудував новий, імпозантніший мармуровий саркофаг для Міхаєвого черепа у монастирі Дялу. Йорга піdnіс харизматичний культ Міхая на нову висоту, написавши на княжому нагробку:

Тут спочиває те, що злочин і блознірство залишили від святого тіла Воєводи Міхая Хороброго. Його душа далі житиме у душі цілого народу – доти, доки збудуться Євангелія, і він врешті знайде святий мир разом із благословенними душами своїх батьків.

Ідея про те, що досягнення румунами національної єдності означатиме сповнення Євангелій, – виразний приклад сакралізації політики у нових громадських церемоніях, що в них були історичні, релігійні та політичні складники, змішані в доктрині месіянського націоналізму.

3. Мілітаризм і палінгенеза: армія як інструмент національного відродження

Головною опорою націє- та державотворення в модерній Румунії була національна армія. В серпні 1860 р., невдовзі після об'єднання Молдови та Волощини, сполучену молдавсько-волоську армію було оголошено першою «національною» інституцією, і вона користала з пріоритетної програми модернізації та кадрової політики. У час, коли для селян участь у політиці було обмежено цензом, а тому вони не могли долучитися до політичних подій, військовий обов’язок і дискурс патріотизму правила за основу інтегрування селян у націю. Масова військова повинність, регулярний вишкіл резервістів і постання інституцій військової освіти – такими були канали поширення військових цінностей у румунському суспільстві, тому невдовзі утворився феномен, що його Ганс-Ульрих Велер назавв «соціальним мілітаризмом»⁴⁴. Цей процес посилився після встановлення конституційної монархії та інtronізації 1866 року чужоземної династії Гогенцолернів-Зигмарингенів. За правління князя (після 1881 року – короля) Кароля I (1866–1914) військові норми та взірці поведінки ставали дедалі важливішими у румунському суспільстві, так само як це відбувалося в рамках ширшого європейського процесу мілітаризації⁴⁵. 1872 року, згідно з новою національною доктриною «готовості», військовий вишкіл став обов’язковим для початкових і середніх шкіл. Водночас нова програма поширювала патріотизм, гордість за батьківщину та відданість династії.

Першим істотним випробуванням для новопосталої румунської армії виявилася російсько-турецька війна 1877–1878 років, що в ній країна брала участь на боці Росії. Війна дала підстави для поєднання мілітаризму, релігії та

⁴⁴ Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire, 1871–1918* (Providence, Oxford: Berg, 1985), 162.

⁴⁵ Wehler, *The German Empire*, 156.

патріотизму. Чільні політики і письменники підтримали офіційний дискурс, у якому великого значення було надано мілітаризму, національній солідарності та культу жертовності заради батьківщини. У тогочасних творах, що змальовували війну, автори уславлювали солдата-селянина як національного героя *par excellence*; його присвяту батьківщині описували релігійною мовою як боротьбу добра зі злом, сполучаючи у спопуляризованих формах масове сприйняття релігії та героїзму з націоналізмом. Нову патріотичну літературу поширювали у школах, вона слугувала основою офіційного дискурсу, поєднуючи не лише трон і вівтар, а й армію. Особливо впливовими та знаними були твори поета Георге Кошбука (1866–1918). Син греко-католицького священика з Трансильванії, Кошбук 1889 року емігрував до Бухареста, де його мистецька та громадська діяльність набула чималого розголосу та ваги. В його поезії популярні архетипи казок (передвіщений герой, сутичка добра і зла) було спроектовано на релігійне тло (боротьба з дияволом, остання пожертва як форма спасіння, що веде до вічного життя) і об'єднано з дискурсом нації та її месіянської місії.

Культ полеглого солдата пов'язувався з культом предків і боротьбою за спасіння через пожертву. Ці релігійні теми панували в початкових школах і парамілітарних організаціях нарівні з офіційним дискурсом і служили базою для націоналізму Легіону. У легіонерській ідеології та практиці підручникова версія національної історії поєднувалася з патріотичними віршами Кошбука, які славили жертовність заради нації, а культ полеглого солдата – з квазірелігійними обрядами та ритуалами, що їх схвалила Православна церква та зінституціалізувала армія.

Консерватизм і мілітаризація молоді: Військовий ліцей у монастирі Дялу (1912)

На початку нового століття мілітаризація суспільства в Європі дісталася новий імпульс, пов'язаний із поширенням виборчого права і появою масової політики. Ранні соціальні психологи, як-от Гюстав Лс Бон, щоби стримати наплив у політику «фемінізованих» мас, які загрожували дестабілізацією та занепадом, висунули проекти соціальних та інституційних реформ, радячи зміцнювати армію як елітну інституцію, що увічнює чоловічі чесноти⁴⁶. За часів гострої суспільної кризи армія покликана була забезпечити «терплячість, твердість і дух посвяти»; доктрина любові до батьківщини мала забезпечити нації її «соціальний цемент» і «моральний ідеал»⁴⁷.

Ці теорії про поведінку натовпу урухомили в цілій Європі консервативні військові реформи, що вели до зростання мілітаризму. Тенденція ця не оминула і Румунії: сила її армії дедалі зростала, і напередодні Балканської війни (1912–1913) країна могла похвалитися найбільшою в Європі, якщо

⁴⁶ Gustave LeBon, *Psychologie du socialisme* (Paris: F. Alcan, 1898).

⁴⁷ Gustave LeBon, *La psychologie politique et la défense sociale* (Paris: Flammarion, 1910), 92.

брати пропорційно, армією резервістів⁴⁸. Мережа військових шкіл, яким приписували важливу політично-ідеологічну роль у реформі армії, теж неабияк розширилася.

Підтримана різними політичними силами та зіпerta на тріяді Церква–Школа–Армія, нова консервативно-мілітаристська програма соціального мілітаризму слугувала в 1910–1912 роках для мілітаризації молоді. Головним поборником цієї доктрини був Симіон Мегединці (1868–1962), який задумав створити нові елітні школи, аби готувати талановиті кадри, «призначенні для церковної та військової освіти»⁴⁹. Задумані як лабораторії зі створення нової національної еліти, ці школи приймали б не тільки колишніх аристократів чи синів військовиків, а й вихідців із селян і міських низів, поширюючи ідею соціальної солідарності та національної єдності всіх класів⁵⁰.

Тож 4 червня 1912 року в монастирі Дялу було урочисто відкрито нову середню військову школу «національної освіти» – найвпливовіший військовий навчальний заклад протягом десятиліть (1912–1948). Ініціатором його створення був консервативний політик Ніколае Філіпеску (1862–1916) – переконаний захисник традиційних привілеїв аристократії, затяжий націоналіст і палкій прихильник війни проти Австро-Угорщини задля анексії Трансильванії та досягнення національної єдності. Заради цього Філіпеску на посаді військового міністра (1910–1912) присвятив особливу увагу розбудові сильної армії, а також запропонував заснувати елітний військовий ліцей як засіб зреформувати військо.

На Філіпескову візію військової освіти вплинули поширені тоді в світі педагогічні погляди, відомі як «нове», чи «прогресивне виховання» (*Éducation nouvelle*). Завдяки програмі «активного залучення», спрямованій на формування характеру, нова педагогіка прагнула досягти гармонійного розвитку учнів. Перші сучасні елітні школи нової педагогіки заснував освітній реформатор Сесил Реді (1858–1932) у Аботсголмі (1889) та Бідейлзі (1893) в Англії. У Франції нові освітні принципи обстоював Едмон Демолен (1852–1932), видавець часопису *«La Science sociale»*, послідовник соціально-консервативної доктрини соціолога Фредерика Ле Пле (1806–1882) і відвертій прихильник англійської системи освіти – якій, на його думку, Велика Британія завдячувала свою військову потугу⁵¹. 1899 року Демолен заснував школу L’École des Roches поблизу Верней-сюр-Авр у Нормандії⁵². Натхнена домарксистським християнським соціалізмом і взорована на педагогіці Реді та про-

⁴⁸ Arthur MacDonald, “Comparative Militarism,” *Publications of the American Statistical Association* 14, 112 (1915): 801–803.

⁴⁹ Simion Mehedinți, *Către noua generație. Biserică – Școală – Armata – Tineretul* (București: Socec, 1923), 10. Статтю вперше опубліковано 1910 року.

⁵⁰ Mehedinți, *Către noua generație*, 10.

⁵¹ Edmond Demolins, *L’Éducation nouvelle. L’École des Roches* (Paris: O.J., 1889); Edmond Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (Paris, 1897); англійський переклад: *Anglo-Saxon Superiority: To What It Us Due* (London, New York: C. Scribner’s Sons, 1898).

⁵² Daniel Denis, “L’attraction ambiguë du modèle éducatif anglais dans l’œuvre d’Edmond Desmolins,” *Les Études sociales*, 127–128, 1–2 (1998): 13–31.

грамі соціальних реформ Ле Пле, École des Roches мала формувати нову національну еліту і творити умови для загальної реформи французького суспільства.

Філіпеску засвоїв принципи нової педагогіки у її французькому варіанті. Його спроби перенести цей освітній експеримент на румунський ґрунт втілились у Військовому ліцеї при монастирі Дялу. Школу було засновано на двох головних педагогічних засадах «нової освіти»: 1) розташуванні поза міськими центрами; 2) наголосі на гармонійному моральному, фізичному й інтелектуальному вихованні. По-перше, для розташування школи Філіпеску вибрав у дусі войовничого романтичного націоналізму монастир Дялу – найважливіше місце пам'яті для румунів, де зберігається череп Міхая, свята реліквія румунських націоналістів і символ національної єдності. По-друге, щоби забезпечити «повну освіту – інтелектуальну, фізичну та моральну», програма поєднувала моральний, релігійний і національний вишкіл, спрямований на формування особистості. Головною метою було прищепити підставові військові чесноти, як-от відвага, патріотизм і жертовність.

Йшлося не про механічне запозичення французького досвіду, а про пристосування його до суспільного контексту Румунії. Ecole des Roches була приватною, світською та цивільною; ліцей у Дялу – державним, військовим і релігійно спрямованим. У дусі консервативної політичної доктрини, внутрішній розпорядок школи поєднував культ монархії з релігією та націоналізмом. Розробники програми намагалися забезпечити учнів «твірдим патріотичним вихованням», у якому «святий культ батьківщини» сполучався би з «честю і палкою любов’ю до слави» та «страхом перед Богом, але тільки перед Богом»⁵³. Звісно, ідея релігії як інтегрального складника військового вишколу не є новою; однак програму школи в Дялу вирізняв спосіб ритуалізації й органічного поєднання релігії з націоналізмом: щоденний розклад містив молитви, медитації, читання Біблії та обов’язкову службу Божу, і цілий процес навчання було занурено у релігійну матрицю.

*Від консервативного мілітаризму
до парамілітарного легіонаризму:
Кодряну і « дух » Військового ліцею Дялу*

Одному з випускників Військового ліцею Дялу, Корнеліу Зелінскі (Корнеліу Зеля Кодряну; 1899–1938), судилося, засвоївши шкільну педагогіку, скерувати її у міжвоєнні роки проти істеблішменту. Кодряну учився в ліцеї протягом 1912–1919 років, зокрема й під час війни. Як він згадував у автобіографічній книжці «Моїм Легіонерам» («Pentru Legionari», 1936), школа неабияк вплинула на нього:

⁵³ Огляд навчальної програми й організації цього ліцею див.: Ion Benone Petrescu, *Liceul Militar "Nicolae Filipescu" de la Mănăstirea Dealu, 1912–1940 (1948)* (Târgoviște, 2002), 7.

П'ять років я був у Військовому ліцеї в Обителі на Горі, де покоїться голова Міхая Хороброго, під пильним поглядом Ніколае Філіпеску. Там... я здобув суворе солдатське виховання і здорову впевненість у власних силах. Насправді мій військовий вишкіл буде зі мною все життя. Лад, дисципліна, ієрархія, сформовані змалку в моїй крові, становитимуть, разом із відчуттям солдатської гідності, провідну нитку для моєї дальшої діяльності⁵⁴.

Вплив школи на світогляд Кодряну був більшим, аніж він сам був готовий визнати. Кодряну глибоко засвоїв цінності мілітаризму та месіянського націоналізму. Ба більше, головні ідеологічні риси та форми організації Легіону архангела Михаїла, що він його створив 1927 року, вкладалися в рамки прогресивного виховання, здобутого в Дялу. Елітаристський характер Легіону, засади його організації, багато чого з його ритуальної мови та практики, виховна педагогіка та моделі соціалізації вперше було запроваджено у військовій школі. Найважливішими спільними елементами є культ Міхая Хороброго та архангела Михаїла, органічно пов'язаний з ідеями національної єдності та передвізначення, віра в те, що вихованці утворять нову національну еліту, якій суджено врятувати Румунію (ці думки й привели Кодряну до створення нової фашистської еліти); сакралізація політики через обряди та ритуали, ґрунтovanі на синкретизмі військових, релігійних і націоналістичних символів; культ героїв як мучеників за національну справу. Головні засади в організації Легіону, що їх проголосив Кодряну в «Підручнику Провідника гнізда» («Cărticica Șefului de cuib», 1933 року) і в книжці «Моїм Легіонерам», наслідували організацію ліцею Дялу. Приміром, як і в Ecole des Roches, учні військової школи зверталися один до одного «товаришу», тоді як молодші зверталися до старших «капітане»; обидва звернення перейняв Легіон (титул «капітана» взяв собі Кодряну, злагативши його новими значеннями); офіційним святом школи було 8 листопада, день архангела Михаїла, – так само стало і в Легіоні. Кодряну назвав головні організаційні осередки Легіону «гніздами», достоту як Філіпеску йменував військову школу Дялу «соколиним гніздом», – а це була пряма алозія на війовничу поему «До зброй» («La arme») романтичного поета Міхая Емінеску. Вшанування пам'яті мучеників, вигукування їхніх імен на переклику та постійна варта біля вічного вогню також відігравали чільну роль у ритуалах і педагогіці Легіону, конструкуючи харизматичну спільноту посвяти.

Завдяки цим паралелям можемо заперечити ту «оригінальність», що її зазвичай приписують Легіонові в академічній літературі, покладаючись найчастіше на його назив та головний культ, виховну педагогіку формування особистості, внутрішню організацію, елітаризм і відчуття місії. Однак, пам'ятаючи про ці всі складники, не можна забувати про факт, що Кодряну в багатьох аспектах відійшов від офіційної ідеології школи, перетлумачивши її

⁵⁴ Cornelius Zelea Codreanu, *For My Legionaries (The Iron Guard)* (York, South Carolina: Liberty Bell Publications, 2003), 4. Оригінальне видання: Pentru legionari, vol. 1 (Sibiu: Totul Pentru Tară, 1936).

так, що Легіон став схожим на інші фашистські рухи міжвоєнної доби. Як і скрізь в Європі, головні складники фашистської ідеології в Румунії було розроблено в довоєнний час. Але треба було Великої Війни, щоби кристалізувати ці ідеї й забезпечити структурні соціальні та політичні умови для їхнього масового поширення у нових формах активності й організації.

4. Палінгенетичний проект Легіону: спасіння, метемпсихоз і культ предків

Легіон архангела Михаїла створила у червні 1927 року група активістів, яку очолювали Корнеліу Зеля Кодряну та Йон Моца (1902–1937), це мала бути елітна організація радикальних націоналістів. На відміну від традиційних політичних партій, Легіон не мав політичної програми. Натомість організація назвала своєю метою спасіння румунської нації під харизматичним проводом Кодряну і через посвяту легіонерів як «реципієнтів рятівної сили»⁵⁵. Пізніше ідеологи Легіону стверджували, що наголос на спасінні відрізняв Легіон і від італійського фашизму, і від німецького нацизму: «Фашизм ушановує державу, нацизм – расу та націю. Наш рух прагне спровадити долю румунського народу через спасіння»⁵⁶.

За суть ідеології Легіону правила кенотична візія палінгенези, що її осердям слугувала ідея про відродження через жертву, відповідно до моделі *imitatio Christi*. До цього ядра було долучено інші складники романтичних теорій палінгенези, як-от християнську есхатологію, метемпсихоз, ідею екуменічного викуплення людства, передвізначення і божественну місію румунського народу та героїчне християнство через спокутування гріхів і муучеництво. У дусі екуменізму, властивого європейському романтичному євангелічному відродженню, Легіон бачив християнське спасіння як остаточний кінець історії. Наслідуючи романтичне бачення націоналізму, легіонери вважали, що головні актори та суб'екти відкуплення – не індивіди, а нації:

Остаточна мета – не життя, а воскресіння. Воскресіння народів в ім’я Спасителя Ісуса Христа... Настане час, коли всі народи землі воскреснуть, з усіма своїми мертвими і всіма своїми королями та імператорами, кожен народ матиме власне місце перед троном Господнім. Останній момент, «воскресіння з мертвих», – це найшляхетніше і найвище, до чого може піднятися людина⁵⁷.

Кодряну розглядав народ як сутність, «чиє життя продовжується поза землею». Так він артикулював ідеї метемпсихозу – віри у те, що душа є незалежною та безсмертною сутністю, котра переходить від тіла в безтілесний стан. Ідеї метемпсихозу як форми колективної солідарності і відкуплення були поширеними за доби романтизму; однак коли романтики говорили про універ-

⁵⁵ Ion I. Moța, *Cranii de Lemn. Articole, 1922–1936* (Sibiu: Totul Pentru Țară, 1936), 53.

⁵⁶ Mihail Polihroniade, *Axa*, I, (15 January 1933): 1.

⁵⁷ Codreanu, *For My Legionaries*, 315.

сильне відкуплення людства, Легіон вірив у *відкуплення і відродження нації як органічної сутності*. Розуміючи націю як кревну спільноту, прихильники цієї віри стверджували, що індивідуальні душі сходяться в об'єднану, колективну духовну свідомість.

Кодряну вважав, що в нації є три головні складники: «1. Фізичний та біологічний спадок: її плоть та кров; 2. Матеріальний спадок: ґрунт її країни та її багатства; 3. Духовний спадок»⁵⁸. Духовний спадок нації утворювався з «її розуміння Бога, світу та життя», «її честі» та її культури, що її автор розумів як «вираження національного духу, крові»⁵⁹. Для Кодряну національна спільнота витворювалася не просто зі спільноти етнічних румунів міжвоєнної доби, а з усіх минулих, теперішніх і прийдешніх поколінь:

Коли ми кажемо «румунська нація», то розуміємо не лише всіх румунів, які живуть на спільній території, мають спільне минуле та спільне майбутнє, однаковий одяг, а й усіх румунів, живих і мертвих, які жили на цій землі від початку історії і житимуть тут також у майбутньому. Нація охоплює: 1. Усіх румунів, що живуть тепер; 2. Усі душі померлих і могили наших предків; 3. Усіх тих, що народяться румунами в майбутньому⁶⁰.

Легіонерський метемпсихоз не включав віри в переселення душ чи реікарнацію, це була віра в повернення давно преставлених предків. Хоча відлитий у християнській формі, метемпсихоз Легіону звертався до релігії давніх даків і їхнього чільного Бога Замолксиса, колишнього Пітагорового раба, до даючи неопоганський елемент до ідеології Легіону. Ці неоднорідні течії думки змішувалися в новій національній доктрині порятунку і набували вираження в новітніх ритуалах.

Головні осі ідеології Легіону: Земне та Божественне

Запевнити спасіння нації як органічної, фізичної, матеріальної та духовної сутності в ідеології та ритуальній практиці Легіону мали дві головні осі (посталі в перебігу сакралізації політики ще в середині XIX століття): культ архангела Михаїла і культ землі предків. Завдяки першій осі ідеологія Легіону сягала трансцендентного виміру, набуваючи зв'язку зі святым, або сакральним. Кодряну по-різному пояснював витоки культи архангела Михаїла в Легіоні: пов'язував його то з божественным одкровенням, явленім йому у в'язниці, то з колективною візією провідного ядра активістів, в обох випадках ішлося про натхнення від ікони архангела з монастиря Векерешті. Тому я стверджую, що Кодряну повністю засвоїв харизматичний сценарій «Міхайді» Еліаде, де головні складники – герой пророчий сон, ікона одкровення та культ архангела

⁵⁸ Codreanu, *For My Legionaries*, 313.

⁵⁹ Codreanu, *For My Legionaries*, 314.

⁶⁰ Codreanu, *For My Legionaries*, 2.

Михаїла, злучений із божественною місією Міхая Хороброго принести румунам єдність. Архангел Михаїл став головним джерелом ідеології та символізму Легіону й об'єктом фанатичного легіонерського культу; празник Михаїла 8 листопада було оголошено офіційним святом руху. Велику копію ікони, яка нібіто надихнула візію Кодряну, було оголошено священною реліквією Легіону, і її постійно охороняла команда легіонерів у головному штабі руху в Ясах. Також ікону було відтворено на обкладинці офіційного часопису Легіону; додаткові копії було розіслано територіальним організаціям, а натільну мініянатуру з неї носив сам Кодряну. Так у Легіоні виник культ ікони архангела Михаїла як символу божественного одкровення та заступництва: «Архангел Михаїл – наш святий заступник. Нам слід мати його ікони вдома, і в тяжкі часи нам слід просити його про поміч, і він ніколи не підведе нас»⁶¹.

Завдяки другій ідеологічній осі Легіон отримував «земний» вимір, зв'язок із культом предків та мучеників. Кодряну стверджував, що, згідно з «даним Богом законом», земля – основа існування нації⁶². На честь культу предків було обрано називу офіційного часопису руху, «Pământul strămoșesc» («Земля предків»), органічно пов'язане з поховальними обрядами та ритуалами. В уяві легіонерів національну територію символічно позначають могили румунських національних героїв: за словами Кодряну, «Ми пов'язані з цією землею мільйонами могил». Легіонери вважали, що терени, які населяли етнічні меншини, зазнали вторгнення чужинців усупереч Божим законам. *Територіалізація націоналізму* набувала наочної форми на обкладинці журналу: під іконою Михаїла було вміщено карту Великої Румунії; міські анклави, замешкувані нерумунами (головно евреями), позначені чорним як «гангренозні» плями на предківській землі нації.

Разом у цих двох осіях ідеології Легіону – вертикальній та горизонтальній – було об'єднано в потужній символіці земне та небесне: «Ось ми, з міцно встановленими межами нашого руху: з одного боку закорінені в землі предків, з другого – у небі: архангел Михаїл і Земля предків». Ці дві осі вособлювали *історицизм* Легіону, закорінений у романтичній палінгенетичній історичній ідеології: вони мали поєднувати дохристиянські (дакійські) корені румунського народу з його християнством і виражати його передвизначення, що веде до відкуплення та спасіння.

Фашистська революція: боротьба зі занепадом, побудова тоталітарної держави

Палінгенетичний проект Легіону було базовано на християнському баченні апокаліптичної есхатології. Наслідуючи мову та символи Старого Заповіту, перетлумачені в романтичних проектах соціально-релігійного відродження, легіонерська есхатологія інкорпорувала з європейської літератури

⁶¹ Codreanu, *For My Legionaries*, 248.

⁶² Codreanu, *For My Legionaries*, 62.

зламу століть модерні політичні теми, зокрема антисемітизм і антикомунізм, і адаптували їх до місцевої культури.

Услід за циклічною філософією Еліаде в ідеології Легіону було виокремлено два протилежні напрями історичного розвитку: низхідний, що вів до занепаду, і висхідний – до відкуплення та відродження. На думку Еліаде, ці два напрями циклічно чергувалися, а боротьба між ними врешті виводила прогрес на вищий щабель. Ідеологія Легіону вважала їх взаємозалежними: котрийсь із них міг узяти гору над другим тільки внаслідок революції. У баченні легіонерів, у міжвоєнний період людство стояло на перехресті: окрімлюди й народи мали вибрати, на чиєму вони боці у глобальному зіткненні добра зі злом – що їх визначали як фашизм і комунізм, – і так працювати *на чи проти спасіння*: «Якщо країна не стане на шлях воскресіння, що його накреслено в інтегральному націоналізмі, вона обере інший шлях, шлях комуністичної реформи»⁶³.

Кодряну і Моца вживали термін «революція» у двох різних значеннях: 1) революція як вибух разом із супутнім хаосом, безладом і втратою традиційного авторитету; і 2) революція як повернення до традиції та відновлення споконвічного ідилічного стану, апелюючи до початкового значення терміна *revolutio* – обертання навколо власної осі. Перше розуміння терміна походить від французької революції та її «продовження», більшовицької революції 1917 року. Кодряну засуджував «за старілу ідеологію французької революції», бо вона ґрунтувалася на «фальшивих абстракціях», що привело до втрати традиційних цінностей, зокрема релігійної віри. Ба більше, він змальовував сучасну йому більшовицьку революцію як «нищівну хвилю», інтегральну частину універсальної «юдео-більшовицької» змови. Занесений на румунський ґрунт євреями, більшовізм загрожував розвинутися до «антирумунської революції», націленої на «повалення короля, руйнування церков, масове вимордування офіцерів і сотень тисяч румунів».

Єврейська спроба «знищити румунський народ» стосувалася двох головних осей ідеології Легіону: румунської землі предків, матеріальної бази існування нації, і їхньої релігійної віри, способу трансцендентної комунікації з Богом. Єврейський соціалістичний атеїзм відділив би румунів від Бога та «сакрального», а втрата предківської землі на користь євреїв роз'єднала б румунів з їхніми мертвими⁶⁴.

Друге значення терміна «революція» – духовне відродження та відновлення, – на думку Кодряну і Моци, втілює Легіонерська революція. Націоналістичний бунт румунських студентів після 1918 року було представлено як «вулканічне виверження з глибин нації». Студент «піднявся на бій», кроючи «великим шляхом національної долі пліч-о-пліч з усіма, хто бився і страждав, і помер як мученик за нашу землю та її народ»⁶⁵. Прямий наступник студентського руху, Легіон був «великою духовною школою», його метою

⁶³ Moța, *Cranii de Lemn*, 95.

⁶⁴ Moța, *Cranii de Lemn*, 95.

⁶⁵ Codreanu, *For My Legionaries*, 107.

було викликати «велику духовну революцію цілого народу» шляхом перетворення румунської душі. У дусі романтизму, фашистське відродження лідери Легіону бачили як відновлення середньовічної слави; але також це була кульминація історичного розвитку румунського народу: «Перемога Легіону, що наближається, буде початком великого піднесення та слави румунського народу в світі»⁶⁶. Легіон, отже, одночасно висував «регресивну» та футуристичну політичну утопію, в рамках якої уславляли середні віки, але яку було зорієнтовано на створення нової людини і побудову тоталітарної фашистської держави.

*Фашистський шлях національного спасіння:
творення «нової людини» і харизматична
жертовна спільнота*

Згідно з романтичною палінгенезою, відродження мало відбутися у формі християнського спасіння. В есхатології Легіону спасіння відбувалося в боротьбі «обраних воїнів» Бога з сатаною та з невірними. Хоча обрані втішалися Божою допомогою через підтримку Його найвищого глашатая та посланця, архангела Михаїла, але спасіння не було ані автоматичним, ані неминучим; воно мало стати вислідом величезної боротьби, геройчного хрестового походу проти матеріалізму й атеїзму.

Есхатологію Легіону живив страх занепаду, а тому діяльність харизматичного лідера ставала нагальною та неминучою. Сили занепаду можна подолати тільки через геройчний чин харизматичної жертовної спільноти. У «Cărticica řefului de cuib» Кодряну створив дорожоказ до колективного спасіння через жертву, підручник посвяти, покликаний допомогти легіонерам осягнути святість і причастя з Богом. Він розробив кодекс поведінки та набір ідеологічних заповідей щодо способу, у який належало осягнути легіонерське спасіння. У кодексі поведінки поєдналися військова дисципліна з релігійним аскетизмом. У ньому було дев'ять легіонерських заповідей (переважно стосовно віри в Бога, самовладання, посвяти, відкидання політики, а також любові до смерті в ім'я Легіону) і шість фундаментальних правил «дисципліни», «праці», «мовчання», «виховання», «взаємодопомоги» і «честі».

Правильна поведінка мала вести легіонера до спасіння через створення нової людини і духовне переродження «зсередини» через жертовність. На думку Кодряну, «для появи нової людини або оновленої нації необхідно, щоб відбулося велике переродження душі, велика духовна революція цілої особи, іншими словами – битва проти теперішнього духовного напряму»⁶⁷. Нова людина мала уособлювати національний характер нації: «Усі чесноти румунської душі мають бути відмолоджені в новій людині, всі якості нашої раси. У новій людині маємо викоренити всі недоліки та нахили до злого»⁶⁸.

⁶⁶ Codreanu, *For My Legionaries*, 54, 50.

⁶⁷ Corneliu Zelea Codreanu, *Cărticica řefului de cuib* (Bucureşti: 1933), 69.

⁶⁸ Codreanu, *Cărticica*, 69–70.

Створити нову фашистську людину – це була справа педагогіки. Кодряну надавав найбільшого значення вихованню. Він задумував Легіон як школу для витворення нової людини у дусі програми формування особистості *nouvelle pedagogie*. Ось чому Легіон зосереджувався не на створенні нових політичних програм, а на зміні людей ізсередини:

Наш Легіонерський рух має характер великої духовної школи. Він прагне пролити світло на незнані віри, перетворити, революціонізувати румунську душу. Оголосіть по всіх усюдах, що зло, руїна походять із душі. Душа – це найважливіша ціль, над якою ми маємо працювати нині. Душа особи та душа маси... Покличте душу народу до нового життя⁶⁹.

Кодряну на практиці застосовував принципи прогресивного виховання, розбудовуючи парамілітарний тоталітарний революційний рух змін, зіпертий на харизматичній, присяжній владі, що вимагає постійної та безумовної віданості й покори лідерові. Легіон засвоїв структуру, процедури, правила та вишкіл армії. Він ізоловав своїх членів від зовнішнього світу, водночас соціалізуючи їх у нових цінностях та стилі життя, розвиваючись в ієрархічний і самодостатній соціальний світ із власними законами, мовою, обрядами та ритуалами. Соціалізація легіонерів починалася з малку, коли їх приймали у підвідділ *Frățile de Cruce* (Братства Хреста). Ритуал вступу до хрестового братства передбачав щось на кшталт символічного християнського переродження для легіонерів; тут можна провести паралель зі східною православною традицією, згідно з якою дітей, охрещених в одній воді, вважають хресними братами⁷⁰. Наслідуючи програму Ліцею Дялу, члени Братства мали пройти вишкіл у військових парадах і багатьох видах спорту, як-от фехтування; вони також називалися мушкетерами, а роман Александра Дюма «Три мушкетери» належав до обов'язкового читання⁷¹.

Дорослі члени Легіону отримували християнське, національне, санітарне, фізичне та соціальне виховання у «гніздах». Щоб стати повноправними легіонерами, нові члени мали відбути випробувальний період до трьох років. Регулярний перегляд членства та дисциплінарні заходи поєднували з розширенням вишколом та участю у спільнотній соціалізації за детально розробленими ритуалами. Завдяки цій педагогіці, формам групової соціалізації та парамілітарному вишколу Легіон розвинувся у фанатичний тоталітарний рух і помітну масову політичну силу; початково Легіон було задумано як елітну організацію зі щонайбільше 3000 старанно дібраних учасників. 1937 року, після десяти років політичної активності, він налічував 270 000 членів і одержав 478 000 голосів на національних парламентських виборах, або близько 16% електорату, здобувши 66 місць у парламенті⁷².

⁶⁹ Codreanu, *For My Legionaries*, 2–3.

⁷⁰ Eugen Weber, “The Man of the Archangel,” *Journal of Contemporary History* 1 (1966): 101–126; Weber, “Romania,” 520–521.

⁷¹ *Pământul Strâmoșesc IV* (18 May 1930): 3.

⁷² Heinen, *Die Legion “Erzengel Michael” in Rumänien*.

*Героїчне християнство:
спасіння через спокуту гріхів
і самопожертва через насильство*

Суттю легіонерської формули спасіння було воскресіння після мученицької смерти обраних. Особиста жертва легіонерів мала викупити румунську націю: «Хтось має заплатити стражданням за гріхи, що розвалюють народ, хтось має через біль викупити завтрашнє спасіння...»⁷³. Воскресіння нації через спокуту та насильницьку жертву було наслідуванням моделі *imitatio Christi*:

Наш Спаситель не міг би перемогти без страждання і жертві... Як зможе легіонер перемогти, коли його життя повне спокійних, безхмарних днів, як він зможе перемогти, коли його життя повне щастя й особистого задоволення?

Ідея спокути гріхів через жертву походить із палінгенетичної філософії Боне *embootement des germes*, що перейшла в румунський контекст через Еліаде: «Так Господь хотів: зародок відновлення [germenul unei onnoiri] може вирости тільки зі смерти, зі страждання», – переконував Моца⁷⁵ (зауважте приголомшливе схожість термінів). До цієї ідеї також було залучено поведінкові моделі церковного мучеництва й романтичні концепції героїчного християнства⁷⁶.

Засадникою ознакою нової людини Легіону була її здатність духовно оновлюватися через жертвіність. Щоб опинитися в лавах легіонерів, кандидату доводилося витримувати серію ініціаційних випробувань, що їх Кодряну алегорично описав як «гору страждання, ліс диких звірів і марш відчаю»⁷⁷. Випробування були частиною блюзнірського сценарію *imitatio Christi*: майбутній легіонер мусив «одержати на плечі ярмо нашого спасителя Ісуса Христа»⁷⁸. Страждання посідало центральну роль у вишколі: «без випробування болем, без іспиту хоробрості й віри ніхто не може бути справним чоловіком, не може бути Легіонером»⁷⁹, – уважав Кодряну, а «кожен чин страждання є кроком до спасіння, до перемоги»⁸⁰.

Поважаючи схильність до жертвовності, ідеологи Легіону прославляли смерть як «наше найкраще весілля з усіх весіль». Для Моци «духовне воскресіння в Легіонерському дусі» було «молодістю без весни, готовою зустріти смерть, позбавленою особистих цілей та щастя»⁸¹. Для Кодряну ле-

⁷³ Moța, *Cranii de Lemn*, 59.

⁷⁴ Moța, *Cranii de Lemn*, 58.

⁷⁵ Moța, *Cranii de Lemn*, 74–75.

⁷⁶ Alexandru Cantacuzino, *Opere Complete* (München: Traian Golea, 1969).

⁷⁷ Codreanu, *Cărticica*, 56–60.

⁷⁸ Codreanu, *Cărticica*, 56.

⁷⁹ Codreanu, *Cărticica*, 60.

⁸⁰ Codreanu, *Cărticica*, 55.

⁸¹ Moța, *Cranii de Lemn*, 76.

гіонери були «солдатами інших румунських обріїв», готовими до апокаліптичних битв чи боротьби, із яких вони мали вийти «звитяжцями або мерцями»⁸².

Культ легіонерських мучеників було поєднано з культом мертвих. Кодряну твердив: «Легіонер закоханий у смерть, бо його кров творить цемент прийдешньої Легіонерської Румунії». Засвоївши християнський символізм і популярне ставлення до (само)-пожертви, легіонери також зверталися до культу смерті, що його практикували даки, стародавні мешканці території Великої Румунії, уславлені як попередники румунського народу. Даки нехтували смерть і віддавали богам своїх найхоробріших героїв як добровільну пожертву та вісників ув інший світ. Так само і легіонерські мученики уможливлювали спілкування з Богом: «Наші мертві Легіонери творять зв'язок між небом і землею. Кожна могила Легіонера означає новий корінь у землі, на якому міцно тримається Легіон»⁸³. Тож легіонерів заохочували «пройти хрещення смертю зі спокоєм наших предків-тракійців»⁸⁴.

Завдяки легіонерському фанатизму можна було створювати «загони смерті», чиї члени виконували самогубчі замахи, і так Легіон набував терористичного характеру. Йон Моца, якийуважав самопожертву – найефективнішим способом політичної боротьби, так підсумовує саморуйнівний характер руху: «Дух жертовності передусім! Ми всі володіємо найстрашнішим динамітом, найневідпорнішим знаряддям бою, потужнішим за танки й рушниці: чадом від власного згоряння»⁸⁵.

Легіонерів, які поклали власне життя за справу, оголошували «мучениками» і «святыми» християнства. Найавторитетнішими були «три Нікадори», які вбили прем'єр-міністра Дуку 29 грудня 1933 року; десятеро «децемвірів», які 16 липня 1936 убили колишнього провідника легіонерів Міхая Стесеску за зраду; Йон Моца та Васіле Марін (1904–1936), що загинули під час громадянської війни в Іспанії, де вони бились на боці Франко; Кодряну та понад 250 провідних легіонерів, страчені за наказом короля Кароля в листопаді 1938 року. На позір християнська православна практика, канонізація мучеників була насправді важливим нововведенням, що на нього ідеологів Легіону надихнуло католицтво. Прикметною тут є церемонія, що відбулася в лютому 1937 року, – похорон загиблих в Іспанії Моци та Марина. Це була *перша спроба канонізувати мучеників у Румунській Православній церкві*. Її підтримало кілька православних достойників високого рангу і потужна кампанія в пресі, легітимності її надала пишна масова церемонія, отже ішлося про надуспішний пропагандивний хід Легіону. Зрештою православна верхівка не піддалася на тиск і офіційно відкинула вимогу канонізувати «мучеників», побоюючись, аби це не справило підривний вплив на Церкву, здестабілізує її.

⁸² Codreanu, *For My Legionaries*, 2.

⁸³ Corneliu Zelea Codreanu, “Cuvânt pentru legionari,” (24 June 1937): 3.

⁸⁴ Codreanu, *For My Legionaries*, 2.

⁸⁵ Ion I. Moța, “Spasmul și concluziile sale,” *Almanahul Societății “Petru Maior”* (Cluj: Cartea Românească, 1929): 207.

Своїх перших християнських мучеників Румунська Православна церква канонізувала лише 1955 року, і практика такої канонізації відновилася аж у посткомуністичні часи.

Висновки

У цьому есеї досліджено численні інтелектуальні генеалогії легіонерської палінгенетичної історичної ідеології національного спасіння. Я стверджую, що головні складники цієї ідеології розробили романтичні письменники у другій чверті XIX століття, потім ці елементи було консолідовано після встановлення румунської національної держави 1859 року, і вони дістали новий поштовх до розвитку на зламі століття у практиках сакралізації політики, що об'єднували церкву, школу та армію навколо династії Гогенцолернів.

Основи цієї ідеології національного спасіння було закладено в палінгенетичному націоналізмі Йона Еліаде Редулеску; її мітичним ядром стала ідея відродження румунського народу, закодована в культі Міхая Хороброго і його святого покровителя, архангела Михаїла. Політична фортуна Еліаде була нестривалою: побувши чільним лідером революції 1848 року у Волощині, він став вигнанцем, а згодом – доволі маргінальним політиком в об'єднаній Румунії. Його літературні та історичні твори, як і його бачення сакралізації політики, набули, однак, величезного впливу, відігравши важливу роль у формуванні наступних поколінь румунів.

У другій половині XIX сторіччя румунська національна ідеологія зазнала мутацій після об'єднання Молдови та Волощини 1859 року, війни за незалежність 1877–1878 років та критичних реакцій на низку серйозних криз, зокрема на «єврейське питання» – відмову румунських політиків визнати емансипацію єреїв⁸⁶, трансильванського питання (стосувалося румунської політики анексії цієї провінції та створення унітарної національної держави) та інтелектуальні і політичні заворушення зламу століття. Підкріплені новими інтелектуальними запозиченнями, головно з німецького та французького контекстів, ці зміни внесли наперед новітню концепцію політики з есенціалістським розумінням культури, соціальним дарвінізмом та антисемітизмом, новою національною війовничістю та відновленням месіянським націоналізмом, зосередженим на ідеї національної єдності.

Напередодні Першої світової війни ці зміни найяскравіше проявилися в новому типі консервативно-авторитарного націоналізму. Його промотором став Ніколае Філіпеску, директор інноваційного Військового ліцею в монастирі Дялу. Розбудовуючи головні елементи палінгенетичного націоналізму Еліаде (культ Міхая Хороброго та архангела Михаїла як символів божественного передвізначення, та армії як засобу відродження), Філіпеску поєднав їх із традиційними консервативними цінностями (монархізмом, елітаризмом і патрі-

⁸⁶ Constantin Iordachi, “The Unyielding Boundaries of Citizenship: The Emancipation of ‘Non-Citizens’ in Romania, 1866–1918,” *European Review of History* 8, 2 (August 2001): 157–186.

ярхальною організацією суспільства), використавши також модерні політичні теми, наприклад ідею про відродження нації через діяння молодої еліти, вихованої в мілітарно-релігійних цінностях згідно з принципами прогресивної педагогіки.

Авжеж, Кодряну не вніс суттєвих змін у романтичне вчення про месіянський націоналізм. Більшість складників легіонерської палінгенетичної ідеології, а саме ідею богообраності і особливого призначення румунів, ідею відродження та відновлення, її кодифікацію в культі Міхая Хороброго та його святого покровителя, архангела Михаїла, культ мучеників, страх виродження, оприявнений в антисемітизмі, а також приписування армії та мілітарним цінностям центральної ролі у відродженні нації, було вироблено перед Першою Світовою війною. У політичній практиці вже існували консервативні елітарні експерименти з інституціоналізації палінгенетичного міту в нових формах виховання та соціалізації молоді, у яких було поєднано романтичний націоналізм, релігію та мілітаризм, що мали бути джерелами натхнення. Здібний випускник елітної військової школи, Кодряну засвоїв головні елементи романтичного націоналізму та мілітаризму, вирішивши продовжувати дух Військового ліцею Дялу в міжвоєнній Румунії.

Не слід уважати, ніби ці успадковані складники були головними інноваціями, що їх запровадив Легіон у румунську національну ідеологію. По-перше, Легіон успішно привласнив палінгенетичний міт, оголосивши себе інструментом Божого спасіння та відкуплення. По-друге, Легіон перетлумачив палінгенетичний міт, пристосувавши його до специфічного історичного контексту міжвоєнної Румунії і наситивши оновленим апокаліптичним сенсом невідкладності, що виникала через нібито небезпеку виродження нації від рук «юдео-більшовицької» змови. По-третє, Легіон розвинув багато тем, лише латентно присутніх у раніших теоріях палінгенези, наприклад наголошування на спасінні через спокутування гріхів, на ідеї метемпсихозу як форми національної солідарності; на містичному – прямому і безпосередньому – спілкуванні з Богом через покликання та дії харизматичного лідера і легіонерів-мучеників. По-четверте, Легіон мав антисистемний, революційний характер, що виявлявся в його тоталітарному спрямуванні, парамілітарній організації та харизматичній природі проводу.

З огляду на ці головні інновації, я визначаю Легіон як тоталітарну та харизматично-революційну фашистську організацію. Вона була революційною, бо мала антисистемну спрямованість, прагнула усунути «корумповану» і «занепадницьку» політичну еліту й замінити її на еліту нову, молоду, фашистську, чиєю місією було би врятувати Румунію під проводом харизматичного лідера. Вона була тоталітарною у своєму інтегральному баченні політики, бо керувала всіма аспектами життя своїх послідовників і обстоювала необхідність створити новий тип суспільства і через внутрішнє, фізіологічне перетворення послідовників, і через кампанії етнічних чисток та соціальну інженерію. Легіон практикував новий тип харизматичної, присяжної влади над своїми членами, вимагаючи тотальної та безумовної відданости рухові та лідерові.

Він також стимулював нові форми політичної організації й активності, мілітаризуючи партію й організовуючи її згідно з цінностями ієархії та дисципліни, впроваджуючи нові форми соціалізації та виховання з метою створити нову фашистську людину. Легіон також намагався побудувати тоталітарну державу, замінивши багатопартійну систему однопартійною диктатурою, моделюючи державу за корпоративним зразком і обстоюючи етнічне розуміння громадянства та нову патріярхальну організацію гендерних та суспільних відносин.

На вищому рівні Легіон підтримував палінгенетичну історичну ідеологію, згідно з якою спасіння та відродження людства мало бути результатом глобальної битви обранців проти сил занепаду. Виявивши ці численні лінії спорідненості, я доводжу, що релігійні складники легіонерської ідеології не походять ані з її гаданого привілейованого стосунку до православної церкви, ані з православної доктрини. Натомість вони походять із палінгенетичних дискурсів про суспільство, що їх виробили головно різні французькі та італійські автори, а потім культурні «посередники» перенесли і творчо пристосували до місцевих умов; згодом ці дискурси було інституціоналізовано та відтворено як інноваційні практики сакралізації політики. Звісно, не слід применшувати вплив Православної церкви та її доктрини на легіонерську ідеологію та ритуальну практику, але злагнути її можна лише в ширшому контексті. Основи палінгенетичних дискурсів відродження походили з християнсько-біблійної традиції загалом і з католицької та протестантської доктрини зокрема. Еліаде переніс ці основи у румунський контекст і злагатив специфічно православними релігійними темами, унікально їх поєднавши. У другій половині XIX століття процес сакралізації політики, що його започаткував Еліаде, вийшов на новий рівень і став складником націє- та державотворення. Православна церква брала активну участь у цій кампанії, адже привнесла до нових національних церемоній багато атрибутів та ритуалів; її внесок зріс у міжвоєнний період, коли межі політики та релігії дедалі розмивалися. Легіон привласнив та пристосував багато офіційних та народних релігійних практик православ'я, чи то непрямим шляхом, чи то через численних православних священиків, залучених до руху. Ці розмаїті зв'язки та перетинання між Легіоном та Православною церквою дуже значущі; але важливо підкреслити, що основи ідеології Легіону не можна звести до православ'я, оскільки вони походять із романтичних дискурсів палінгенези. Усвідомивши палінгенетичні основи ідеології Легіону, можна зрозуміти неоднозначні стосунки руху з Православною церквою та доктриною: це почергово була то співпраця і близькість, то суперництво та конфлікт. Сутички не виглядають дивно: палінгенетичні дискурси суспільства завжди важко уживалися з традиційною церквою: іще в XIX столітті персонажі засновану доктрину спасіння Еліаде та його коментарі до Біблії відкрито критикували Андрей Шагуна, православний митрополит Трансильванії.

Завдяки цьому дослідженю можна ширше дискутувати про родовий фашизм. По-перше, в есеї наставлено глибокий зв'язок між фашизмом та націоналізмом. По-друге, вказано, що для того, аби зрозуміти цей зв'язок, слід застосувати дослідницький вимір long durée, тобто звернутися не лише до інте-

лектуального перевороту на зламі століття, а й до антипросвітницької традиції і християнської критики суспільства, що постали після Французької революції і Наполеонівських воєн. По-третє, в есеї вказано на релігійні корені модерного націоналізму, що походять із палінгенетичних теорій суспільства й інкорпорують більші християнські теми, як-от біблійна ідея богообраності і передвізначення. Звісно, на квазірелігійний характер націоналізму звертало увагу багато науковців, зокрема Моес⁸⁷; однак, усупереч Моесу, який трактує націоналізм як «світську релігію» чи замінник релігії традиційної, я наголошує сакральні корені націоналізму та роль, яку відігравала ідея богообраності у кшталтуванні національних ідеологій модерного періоду.

Не до порівняння?

Балканські студії з фашизму / студії з балканського фашизму та нові напрями порівняльної історії

Спираючись на це дослідження, а крім того на читання нової літератури в царині студій із фашизму, що не обов'язково пов'язана із моїм аналізом, пропоную оцінити спадок, теперішній стан і перспективи студій із фашизму в Центрально-Східній та Південно-Східній Європі, прагнучи стимулювати схожі дебати в українській історіографії. Хоч і важко робити узагальнювальні оцінкові судження, зважаючи на обсяг та неоднорідну природу об'єкта досліджень, множинність дослідницьких традицій, кожна з яких формувалася в різних політичних контекстах і суспільних інтересах, я вірю, що декілька напрямів та «уроків» можна-таки вирізнати.

По-перше, навіть якщо не применшувати цінних дослідницьких внесків у цю тему ще з середини 1960–х, варто констатувати, що фашизм у Центрально-Східній та Південно-Східній Європі, либо ж, досі потребує строгого, систематичного дослідження на новому рівні наукової зрілости. У Західній Європі це поле студій залишалося відносно недовивченим через мовні бар’єри, брак доступу до джерел і певну «орієнталістську» манеру підходити до теми – так було за часів Холодної війни, але частково є й після її завершення. У місцевій історіографії Центрально-Східної та Південно-Східної Європи цю галузь відверто політизували, а тому виникали певні рамки для просування істориків у спробах здійснити ревізію офіційної марксистської доктрини.

По-друге, хоча й не можна заперечити, що протягом останніх двох десятиліть багато праць місцевими мовами неабияк збагатили наші знання з цієї теми, ті дослідницькі зусилля були, втім, не надто збалансованими в аналітичному та географічному засягові та залишили недослідженими важливі випадки й аналітичні питання. На додаток, місцеві дослідження проблеми очевидно потерпають від недостатньої концептуалізації і браку зв’язку з найновішими науковими працями.

⁸⁷ George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1991).

З одного боку, попри десятиліття зосереджених зусиль, дослідження фашизму у Центрально-Східній та Південно-Східній Європі досі не звільнилися від політичних обмежень та наслідків колишньої гегемонії сталіністської доктрини в історіографії. З другого боку, щоб надійно інтегрувати вивчення фашизму в цих регіонах до загальних фашистських студій, місцеві науковці мусять подолати переважну ізольованість своїх національних історіографій, повністю ввібрани основні здобутки гострих дебатів, що відбулися за останні десятиліття в ширшій царині фашистських студій, і творчо пристосувати найновіші теоретичні та методологічні пропозиції до вивчення місцевих випадків.

По-третє, порівняльні студії з фашизму в Центрально-Східній та Південно-Східній Європі очевидно потребують критичної оцінки власних теоретичних та методологічних основ, адже в регіоні було надзвичайно багато рухів і незліченна кількість форм політичних переплетінь та запозичень із/до інших фашистських рухів та режимів Європи. Ця тема потребує порівняльного підходу, але студії з фашизму, видається, і далі залишаються замкненими в національних межах. Ще 1979 року в критичному огляді цієї галузі студій Ф. Л. Карстен нарікав: «Багато роботи ще не зроблено, особливо бракує якісних порівняльних студій»⁸⁸. Через три десятиліття після цієї тверезої оцінки заклик до порівняльної історії залишається актуальним. Хоча відсылання до інших фашистських рухів не рідкісні, вони або стосуються «основних» прикладів фашистської Італії та нацистської Німеччини, або, у кращому разі, пропонують асиметричну порівняльну перспективу сусідніх випадків, щоби краще на світлити особливі риси чи «унікальність» того або того досліджуваного руху.

Студії з фашизму в Південно-Східній Європі можуть стати унікальним майданчиком для транснаціональної взаємодії та взаємного збагачення між різними течіями місцевої та зовнішньої науки. З одного боку, ця проблематика стає предметом вивчення численних національних історіографій регіону; в ситуації після 1989 року завдяки їхнім спільним зусиллям налагоджено плідні обміни і поновлено регіональну взаємодію, що може привести до нових компаративістичних проникнень у сутність фашизму. З другого боку, дослідження фашизму в Центральній та Східній Європі можуть привести до більшої конвергенції студій із фашизму. Добре відомо, що німецькі та французькі студії розвинулися доволі ізольовано від ангlosаксонських досліджень, а недавні спроби витворити міжнаціональний діалог мали обмежений успіх. Оскільки існують солідні традиції регіональних студій із фокусом на Центрально-Східній Європі – за участі головно советських/російських, французьких, британських, американських, німецьких та ізраїльських науковців, – вивчення фашизму в цих регіонах може слугувати точкою зустрічі різних підходів та дослідницьких традицій, дедалі посилюючи дослідницьку конвергенцію у студіях із фашизму.

По-четверте, у підходах до історичного фашизму слід розрізняти кілька аналітичних рівнів, коли фашизм визначають почергово то як ідеологію, то

⁸⁸ F. L. Carsten, “Interpretations of fascism,” in *Fascism: a Readers’ Guide; Analyses, interpretations, bibliography*, ed. W. Laqueur (Harmondsworth: Penguin, 1979), 431.

як набір рухів, то як набір режимів, мусимо усвідомлювати, що кожен аналітичний рівень вимагає інших методів та дослідницьких питань. Ще у ранніх 1990-х, аби подолати концептуальну плутанину, що панувала в полі дослідження, «новий консенсус» рекомендував зосереджувати дослідження на виділенні фашистського *ідеологічного мінімуму*. Тому від початку 1990-х у студіях із фашизму застосовували головно Веберову дослідницьку методологію ідеального типу, зосереджуючись, часто в доволі витончений спосіб, на пошукові найвідповіднішого і стислого означення «родового фашизму». Тоді теоретичні суперечки часто розминалися з емпіричним дослідженням, а дефініція фашизму стала радше *метою в собі*, а не *дослідницьким інструментом*.

Я вважаю цей ексклюзивний фокус на означенні фашистського *ідеологічного мінімуму* занадто редукціоністським; справжнє, ідеально-типове означення фашизму є необхідним інструментом для порівняння, але, звісно, його недостатньо для свідомого аналізу історичного фашизму. Таке самообмеження дослідників фашизму, можливо, було корисним у 1990-х, але більше вже не відповідає теперішній стадії дослідження у студіях із фашизму, де є різні історичні погляди на низку випадків і на Заході, і на Сході. Зіставляти історичні приклади з ідеально-типовим означенням «родового» фашизму – лише одна з можливих форм порівняння у студіях із фашизму зі специфічною метою допомогти дослідникам розрізняти питомий фашизм від нефашистських рухів. Але якщо вивчати фашистські рухи та режими в межах їхньої власної категорії, необхідно застосовувати інші форми міжфашистських порівнянь, притім на різних аналітичних, географічних та часових рівнях. Окрім досягнення дослідницьких аналітичних цілей, результатом порівняльного аналізу фашизму може стати дескриптивне означення міжвоєнного історичного фашизму, загальні теорії, що ідентифікують структурні умови чи взаємну причинну зумовленість постання та еволюції фашистських рухів, типології наявних фашистських рухів та режимів на основі їхньої відмінності та схожості. На додаток, порівняння може бути діяхронним і простежувати витоки та еволюцію у часі певних процесів чи явищ, як-от корені фашистської ідеології, – або синхронним і порівнювати варіації фашизму в одній чи в різних епохах.

По-п'яте, фашистські рухи та режими слід краще контекстualізувати, вміщуючи їх у ширший спектр крайньої правої політики і досліджуючи їхні риси на тлі сучасних їм політичних систем. Намагаючись отримати точні дефініції фашизму, прихильники ідеально-типових підходів тяжіють до прецизійних розрізень, аби відмежувати фашистські рухи від нефашистських радикальних правих. Утім, це важливе розрізnenня відбувається на аналітичному рівні, а в історичній реальності фашистські рухи і нефашистська радикальна правиця були тісно переплетені, і конфліктували, і співпрацювали. Це особливо справедливо для Центрально-Східної Європи, де традиційно існував надмір націоналістичних рухів різного ідеологічного спрямування. Політично ці рухи весь час мінялися; їхній динамізм, еволюції чи інволюції та зсуви політично-ідеологічних позицій не можна охопити статичними дефініціями ідеального типу.

По-шосте, щоби зрозуміти всі грані фашизму, потрібно застосовувати міждисциплінарний підхід, поєднуючи економічний підхід із соціальним, а політичний – із культурним і антропологічним. Приміром, розгляд ідеології – це справа інтелектуальної історії, але зарівно й історії понять; організацію фашистських рухів можна вивчати засобами соціології, антропології чи соціальної історії; електоральна еволюція фашизму та його місце в політичній системі належать до царини політичної історії, що її можна вивчати з політологочних перспектив; міжнародні переплетіння фашистських рухів та режимів – питання міжнародних відносин, досліджуваних засобами порівняльної історії, історії трансферів та переплетінь. А найфундаментальніше змінити наше сприйняття фашизму здатні транснаціональні підходи. По-перше, вони кидають виклик історикам відмовитися від того, щоби замкнути фашистські рухи в національних капсулах, що нібито розвивалися паралельно, змушуючи їх переосмислити свій предмет досліджень на загальноевропейському рівні й піддати сумніву усталені стереотипи.

Прагнучи повніше охопити транснаціональну перспективу, компаративні студії з фашизму могли б надихнутися недавніми підходами в порівняльній історії, що вийшли поза механічне зіставлення ізольованих та чітко розрізнених, внутрішньо сталих національних одиниць у термінах схожого та відмінного. Вони натомість зосереджуються на нових одиницях порівняння, наголошуючи численні перехрещення та взаємні впливи. У студіях із фашизму такий метод вимагав би конструювання нових, під- та наднаціональних одиниць дослідження, зосередження уваги передусім на транснаціональних стосунках між фашистськими рухами та режимами, замість цілісного вивчення «національних» випадків. Обрати такий справді транснаціональний підхід спонукає думка, що еволюцію фашистських рухів неможливо вивчати ізольовано, позаяк вони постійно впливали один на одного. Було багато написано про перехресні зв’язки та обопільний вплив фашистської Італії та нацистської Німеччини, або про їхній сильний вплив на менші країни. Цей кут дослідження слід розширити на взаємні чи багатосторонні впливи між фашистськими рухами та режимами на регіональному та європейському рівнях.

Така нова програма – привід для дослідників переосмислити власні одиниці аналізу, віддаляючись не лише від «монолітних» регіональних типів фашизму, а й від думки про існування «національних» типів фашизму. Звісно, це не означає, що місцеві монографії чи вивчення одного випадку стають застарілими. Навпаки, загальноевропейське порівняльне дослідження фашизму потребує почергових універсалізацій та партікуляризацій. Для такого підходу монографії, присвячені одному випадку, відіграють важливу роль, оскільки збагачують фактичне знання, дають змогу проводити грунтовні масштабніші порівняльні дослідження. Ще 1924 року Марк Бльок, піонер порівняльного методу дослідження історії Європи, писав про те, яке винятково важливе значення мають локальні монографії та регіональні порівняння – «малі порівняння», як він це називав, – адже правильно застосований порівняльний метод засвідчує, що «нашим першим завданням є не обговорювати значущість

контрастів, а відкривати факти»⁸⁹. Але разом із тим він зазначав, що порівняльний метод є «чудовим інструментом» для вивчення європейської історії, і стверджував, що масштабно застосовувати його – це «одне з найнагальніших завдань» для науки, від якого залежить «кусе майбутнє дисципліни». Бльоків заклик залишається актуальним і для розвитку європейських студій після Холодної війни. У студіях із фашизму така програма уяскравить міжнародний характер фашизму і кине світло на ширші питання, важливі для вивчення політичних впливів і запозичень у міжвоєнній Європі, зокрема на роль нових форм пропаганди, нові шляхи поширення ідей та друкованих артефактів, роль посередників у політичних та інституційних запозиченнях.

Така дослідницька програма означала б не тільки розширення наявної теоретичної рамки родового фашизму до досі «некартографованих» регіонів. Вона вимагала б зректися телеологічної порівняльної перспективи, досі визначальної у тих дослідженнях, що й тепер, як за Холодної війни, беруть Західну Європу за мірило і нормативно оцінюють історичні дослідження інших випадків засобами лише негативних порівнянь (наприклад: чого бракувало чи що «пішло не так» у незахідних регіонах). Замість того, щоби трактувати фашистські рухи та режими як кальку їхніх «справжніших» західних відповідників, дослідники мали би радше зрозуміти численні лабораторії розробки фашистської ідеології в міжвоєнній політиці, що закінчилась радикальними політичними експериментами і на Заході, і на Сході. Сплав локальних та зовнішніх впливів ув особливих формах ідеологічного синкретизму необхідно трактувати як першорядний приклад транснаціонального перехресного залиднення *неліберальних* ідей та практик, а не як однобічний трансфер із західного політичного ядра до незахідної периферії.

Переклав з англійської Остап Степанюк

Constantin IORDACHI

Fascism in East Central Europe: romantic palingenesis and political religion of the Legion of the Archangel Michael in interwar Romania

This essay focuses on a central but largely neglected component of the intellectual background that gave birth to fascism: Romantic discourses of social palingenesis. Although the idea of palingenesis is generally regarded as the ideological core of “generic fascism,” most scholars in the field use the term palingenesis in a metaphorical way, to refer to a universal archetype of human thinking; in doing so, they also reduce palingenesis to the myth of rebirth and regeneration. My approach differentiates between universal ideas of rebirth and more complex, even if intimately related, Romantic *palingenetic ideologies*, defined as mystical dis-

⁸⁹ Marc Bloch, “A Contribution Toward a Comparative History of European Societies,” in Land and Work in Mediaeval Europe: Selected Papers by Marc Bloch (London: Routledge, 1967), 137–168.

courses on the regeneration of society. I claim that fascism inherited from Romantic thinkers a new conception of the “sacred” which can be documented by way of intellectual genealogies and affinities with theories of social palingenesis, having Catholic, Protestant and – as shown in this article – also Eastern Orthodox Christian roots. This diachronic perspective is not a marginal addition to the genealogy of the idea of fascist palingenesis; on the contrary, it opens up an *entirely new research agenda* concerning the long-term intellectual genealogy of fascism, illuminating the Romantic roots of the ideological matrix of fascism.

To substantiate this argument, I focus on the case study of the Legion of the “Archangel Michael” in interwar Romania. I argue that the Legion provides a paramount example of appropriation and radical redefinition of Romantic palingenetic visions of nationalism elaborated in the first half of the nineteenth century and institutionalized in the second half of that century up to the First World War. I document the direct link between the Legionary ideology and Romantic visions of palingenesis through three pre-war channels: 1) the tradition of national messianism, which redefined central Christian religious themes in the spirit of contemporary Evangelical-socialist discourses on regeneration; 2) the sacralisation of politics which, having at its core the idea of sacred homeland and divine mission of the nation, aimed at bounding Romania’s Hohenzollern dynasty (1866–1947) more closely to the people and instilling a sense of collective mission and destiny to the national community; and 3) the conservative tradition of religious-patriotic militarism which shaped Corneliu Zelea-Codreanu’s education and the nature of the Legion. To illustrate this complex pattern of ideological continuities and ruptures, I devote particular attention to the cult of the Archangel Michael, which is taken as main proof of the movement’s Christian religious character. I argue that, although building on a popular and widely-spread Christian cultural “code,” the cult of the Archangel was in fact the main axis of the process of the sacralization of politics in Romania, organically linked with the cult of Michael the Brave elaborated by Romantic writers in the first half of the nineteenth century and institutionalized in national ceremonies, rites, and rituals. This cult, which symbolized the fight for the political union of ethnic Romanians living in the historical provinces that made up ancient Dacia – the *idée force* of modern Romanian nationalism – found its most effective locus in elite military schools, whose educational curriculum blended religion and nationalism in the ideology of patriotism, military glory, and messianic mission.

In view of these findings, I refute the idea of an alleged exceptionalism of the Legion of the Archangel Michael based either on Balkan/Central European backwardness or Orthodox specificity,” instead integrating it firmly within mainstream European fascism. In conclusions, I provide a broader evaluation of the historiography on fascism in East Central Europe. My general aim is to identify a new research agenda for studying fascism comparatively, contributing to the modification of the existing explanatory paradigms. I argue that comparative research on fascism should be set on new theoretical and methodological foundations, as part of a more general effort toward a greater interaction and convergence between scholarly research traditions in Eastern and Western Europe.