

ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ЧЕТВЕРТАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Материалы семинаров и конференций
по политологии и политике в современном мире

ВЫПУСК 4

Евразийское движение
Москва
2012

ББК 66

Ч 52

*Печатается по решению
кафедры социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Главный редактор

Профессор социологического факультета МГУ, д. пол. н. А. Г. Дугин

Редактор-составитель

Н. Сперанская

Научно-редакционная коллегия

Д. ист. н. В. Э. Багдасарян, Альберто Буэла (Аргентина),
Флавиу Гонсалвес (Португалия), д. филос. н. И. П. Добаев,
д.ф. н. А. К. Мамедов, к. ю. н В. И. Карпец, к. филос. н. Н. В. Мелентьева,
Мехмет Перинчек (Турция),
Матеуш Пискорски (Польша), д. филос. н. Э. А. Попов,
Пшемислав Серадзан (Польша), к. филос. н. В. В. Черноус

Ч 52 Четвертая Политическая Теория: Материалы семинаров и конференций по политологии и политике в современном мире (вып. 4) / [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. - М.: Евразийское движение, 2012. — 330 с., ил.

Сборник составлен на основе текстов, докладов, статей и конференций, посвященных дальнейшей разработке Четвертой Политической Теории.

ББК 66

© «Евразийское движение», оформление, 2012

© Авторы, тексты докладов и статей, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ 1. К ДАЛЬНЕЙШЕЙ РАЗРАБОТКЕ ЧЕТВЕРТОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

<i>Александр Дугин. Экзистенциальная политика и Четвёртая Политическая Теория</i>	7
<i>Александр Дугин. Евразийский дзэн</i>	13
<i>Leonid Savin. Necessity of the Fourth Political Theory</i>	32
<i>Александр Дугин. Четвертая Политическая Теория: введение</i>	37
<i>Alex Kurtagic. Unthinking Liberalism: Alexander Dugin's The Fourth Political Theory</i>	69
<i>Александр Дугин. Ален Сораль и Четвертая Политическая Теория</i>	75
<i>Ален де Бенуа. Размышления об идентичности</i>	88
<i>Ален де Бенуа. Психология конспирационизма</i>	99
<i>Ален де Бенуа. Критика либеральной идеологии</i>	120
<i>Alexander Dugin. Civilization as political concept</i>	144
<i>Alexander Dugin. On Global Revolution</i>	154
<i>Alexander Dugin. Existential geopolitics of Carlo Terracciano</i>	162

РАЗДЕЛ 2. ОНТОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО: ОТ ПЛАТОНА К КАРЛУ ШМИТТУ

<i>Александр Дугин. Платонополис (философия политики Платона и платоников)</i>	173
<i>Натэлла Сперанская. Политический платонизм в современной России</i>	225
<i>Дэвид Кюма. Шмитт отнюдь не мечтал о «царстве закона»</i>	247
<i>Антон Заньковский. Влияние Аристотеля на формирование понятия “номос Земли К. Шмитта”</i>	251
<i>Александр Бовдунов. Группа «Телос» и шмиттианство в США</i>	258
<i>Клейтон Крокетт. Постмарксистская новая левая политическая теория еще может многое почерпнуть из Шмитта</i>	267
<i>Антон Заньковский. Политическая онтология</i>	270

<i>Ален де Бенуа. Юнгер, Хайдеггер и нигилизм</i>	292
<i>Антон Заньковский. Народ и тирания</i>	305

РАЗДЕЛ 3. ПРОЕКТЫ И МАНИФЕСТЫ

<i>Александр Дугин. Философская география.....</i>	315
<i>Ален де Бенуа. Деньги как проклятие</i>	323
<i>Alexander Dugin. The Greater Europe Project</i>	327

Раздел 1.

К дальнейшей разработке Четвертой Политической Теории

THE FOURTH POLITICAL THEORY



ALEXANDER DUGIN

Александр Дугин

Экзистенциальная политика и Четвёртая Политическая Теория

(интервью)

- Александр Гельевич, несколько дней назад в Стокгольме прошла презентация Вашей книги «Четвёртая политическая теория», которая, наконец, стала доступна англоязычным читателям. Презентация состоялась в рамках международной конференции «Identitär Idé 4». Насколько значимым явилось для Вас это событие? Были ли среди участников конференции специалисты, чьи выступления вызвали у Вас особенный интерес?

- Я познакомился со скандинавскими представителями новых правых, которых раньше не знал. На конференции были люди из Швеции, Норвегии, Дании, Великобритании, США. Были русские, интересующиеся евразийством. Конгресс проходил в Музее Вооруженных Сил Швеции в самом центре Стокгольма. Меня приятно удивило, что идентитаристы Скандинавии, в отличие от французов, совсем не заикнулись на миграции и исламе, а также им чужд национализм. Скорее они, как явствовало из выступлений и вопросов (вопросы были очень серьезные и основательные), озабочены тем, что современная Европа утратила свой исторический смысл, что европейцы, и особенно молодежь, живут только потреблением, превратившись в метафизику, и нет никакого смысла, ни цели в жизни. Нет горизонтов, нет желаний. Все превратилось в комфортное протокольное исчезновение. Люди с трудом понимают, кто они, даже такие вопросы большинство не ставит, вообще не понимает их смысла. Докладчики говорили, что современность и Постмодерн лишили бытие телоса, плавно растворили рациональность. На севере Европы людей распыляет комфорт, на юге – нищета и кризис. На за-

паде – невроз и иммиграция. На востоке разочарование. Европа, имя твое фрустрация, - говорили докладчики.

Оригинальный доклад сделал Алекс Куртаджич из Великобритании. Это был своего рода литературный перформанс: коллапс и его версии. Куртаджич говорил об отложенном коллапсе, задержанном коллапсе, волнообразном коллапсе, о соблазнительном коллапсе и комфортном коллапсе, о таком коллапсе, который не воспринимается как коллапс... И все эти типы коллапса юкстопонируются, накладываются, создавая причудливые узоры вечно откладываемого финала – never ending end. Я в своей книге о Хайдеггере (и на наших семинарах) говорил о проблеме «еще нет», noch nicht; Александр Бовдунов назвал это «метафизикой задержки». Вот об этом говорил и Куртаджич. Стоит обратить на него внимание, надо искать талантливых людей.

- *Расскажите о фундаментальных особенностях Четвёртой Политической Теории. Апеллирует ли 4ПТ к элементам других идеологий?*

- 4ПТ не есть сочетание моментов классических идеологий. Это не просто синтез антилиберальных элементов, каким задумывался национал-большевизм. Это шаг по ту сторону политического Модерна, который в разной степени присущ и либерализму, и коммунизму, и идеологиям третьего пути. 4ПТ - это волевое конструирование Традиции с опорой на деконструкцию современности. Обычный постмодернизм нигилистичен и имплицитно либерален, даже если он и претендует на неконформизм. Весь его неконформизм ограничен лишь разоблачением Модерна как завуалированной Традиции. Сам же он предлагает сохранить освободительный пафос Модерна без его бессознательных репродукций Традиции. Поэтому позитивная программа Постмодерна в политике жалка, впрочем, ее вообще нет, она исчерпывается критикой. Деконструкцию Модерна как метод можно принять, ликвидировав субъектов классических политических теорий – индивидуума либерализма, класс марксизма и расу/национальное государство фашизма и национал-социализма. Это 4ПТ принимает, но далее пути с постмодернизмом расходятся: 4ПТ выявляет Dasein как нового «субъекта» политической теории. При этом, связывая Dasein с культурой, то есть, настаивая на множественности Dasein'ов (чего не делал сам Хайдеггер), мы прокла-

дываем путь к полицентризму, многополярности и международному порядку, основанному на цивилизациях. Цепочка Dasein-культура-цивилизация-большое пространство-полюс многополярного мира дает совершенно новый контекст политического мышления. Индивидуума нет, Dasein его отменяет, вместо него фигурирует лишь вопрос аутентичного или неаутентичного экзистирования, то есть выбор das Mann или Selbst, вот это и кладется в основу 4ПТ. Класс и раса, а также государство (по меньшей мере, современное национальное буржуазное государство) – все это антропологические и онтологические конструкторы Модерна, версии технэ, Ge-stell. Мы же проектируем экзистенциальное политическое устройство. Причем в условиях, когда сам либерализм исчерпывает человека, переходит на субиндивидуальный уровень – забота о себе, парламент органов, от отмены коллективной идентичности в пользу индивидуальной, к отказу от индивидуальной в пользу субиндивидуальной, дивидуальной. Одним словом повестка дня 4ПТ, хотя и основывается на Традиции, но на Традиции не как инерции, а как конструкторе традиционализма. Это воссозданный волевым образом Премодерн и его ценностный set. 4ПТ при этом открыта – каждый может войти и спросить, предложить, возразить. Другое дело, что Модерн, похоже, перемолол всех или почти всех. Некому войти.

- Карл Шмитт утверждал, что правильные трактовки политического встречаются редко. Доминирование либерализма, как победившей в XX веке политической идеологии, к настоящему моменту привело к полной замене политики экономикой («экономика – это судьба»), явившись смертоносным вирусом для Политического. Можно ли сказать, что либерализм аннулировал политическое измерение? И насколько эффективной для реабилитации политического (прежде всего, в области смыслов) является Четвёртая Политическая Теория, как абсолютная альтернатива либерализму во всех его формах?

- Да, Вы правы, либерализм перевел политику из области идеологии в область вещей, превратив потребление и фондовый рынок в суррогат Политического. Либерализм вербует свою армию не через классические стратегии пропаганды, образования, подготовки, рационального объяснения, а через факт присутствия в глобальном технологическом и экономическом пространстве. Глобальные эконо-

номические и информационные процедуры производят глобального потребителя, которым предельно легко управлять, так как он не просто предсказуем, но действует по строгой заложенной схеме. Современный человек стал киборгом еще до того, как началась индустрия киборгов. Не машина подражает нам, мы созданы по образу и подобию автомата. Политика предполагает выбор, киборг предполагает включенность в розетку, подключенность к сети, наличие поблизости банкомата. 4ПТ не претендует на спасение людей из гипноза потребления. Она конституирует иного субъекта. Скажем так, Радикального. Радикальный Субъект не потребляет, не является индивидуумом, не имеет ТВ, не подключен к сети. Поэтому его невозможно отключить. Если 4ПТ и обращается к политике, то только в новом смысле – это экзистенциальная политика, начинающаяся и кончающаяся выбором – за систему (статус-кво, глобализм, либерализм, права человека, рынок, однополярный или биполярный, но в любом случае западноцентричный мир) или против. Если против, то это к 4ПТ. Если за, то разговор окончен.

- Существует несколько вариантов ответа на вопрос: кто является субъектом Четвёртой Политической Теории? К наиболее неожиданным можно отнести хайдеггеровский Dasein. Три года назад, когда речь шла об этапах разработки 4ПТ, Вы сказали, что субъектом не является ни государство, ни класс, ни индивидуум, но нечто составное. Подходит ли под это определение платоновская концепция πολιτεία?

- Политейя у Платона (не у Аристотеля) - это Политическое неопределенного масштаба. Термин оптимально подходит к определению того, чем является полюс многополярного мира или «большое пространство». Сам субъект 4ПТ все же Dasein, я думаю это самое удачное, и как только мы от этого отступим, то неминуемо попадем в семантические лабиринты, контаминированные Модерном. Dasein выражается территориально как «большое пространство», это его специализация. Он же выступает как культура, как цивилизация. В геополитике – как полюс. В будущем многополярном праве – как политейя. Все это надо мыслить как экзистенциалы. Не Dasein в «большом пространстве», не Dasein как политейя, но «большое пространство» как пространственность Dasein'а, ведь это пространство становится самим собой только как выражение Dasein'а, как фактич-

ность его экзистирования. Также и с политейей; Dasein экзистировать политически, то есть, экзистирова, он есть политейя в определенном контексте. Вот почему не приемлемо государство; оно может существовать как форма или эссенция, то есть без Dasein'a. А значит это уже не то. То же самое и с народом. Он так и просится на роль субъекта 4ПТ. И правильно просится, так как Dasein existiert volkisch, а как иначе он будет проявлять себя в речи (Sprache)? И какой у него будет вид (eidos), если он не будет существовать народно. Кстати, отсюда этимологизм и германизм самого Хайдеггера. И романтиков и Гегеля, и Фихте. Политейя – это живая политика. В этом смысле это важнейшее измерение 4ПТ.

- В каком состоянии, на Ваш взгляд, находится современная политическая элита России? Высока ли степень её отличия от элиты западных стран, если мы сделаем акцент на её мыслящем сегменте?

- Политическая элита России - это катастрофа. Она существенно отличается от элиты Запада, но не вниз, естественно, и не ввысь, но вкривь, вбок. Элита Запада еще есть, она стремительно деградирует, но жестко цепляется за свою элитарность. Бурдье писал, что клуб (элита) эксклюзивен, а гетто (массы, все остальные) – инклюзивно. К.Лаш говорил о «восстании элит», то есть о том, что элиты Запада имеют все больше геттоидальных черт – становятся все менее эксклюзивными. Вкусы Берлускони или Саркози – это грезы лоу мидлл класса, ганста. Но, какая-то часть элиты Запада, сужаясь, сохраняет себя, становясь все более тайной и все более жесткой. Нельзя исключить, что она морально готовится к тирании, как к следующему и необходимому этапу после всеобщего демократического разложения. Массы растут, элиты сужаются. Клуб невидимо выращивает тирана.

В России в среде элит идет нечто другое. В чем-то похоже на Запад, в чем-то нет. Не похоже в том, что элиты Запада, клуб, сохраняют историческую преемственность, их вырождение континуально, непрерывно. Каждый этап фиксирован, отслежен, оплакан и осмеян, как минимум описан, задокументирован. Наши сегодняшние элиты появились на пустом месте, их в буквальном смысле нашли на помойке – это дети поздне-советской лужи вырождения. Они поднялись от ужаса и безумия, нахватали и не дают. Они ни прогрессируют, ни вырождаются. Они слушают дурной рок 70-х или вообще

шансон. Их дети - ублюдки без стиля и жеста. В них нет ничего русского, уже почти ничего советского. Но нет и западного (и никогда не было). Они успешный результат восстания элит, они не притворяются быдлом (из политкорректности), не превращаются в быдло (от безразличия), они есть быдло.

Мыслящего сегмента в российской элите нет, и не может быть. Его, впрочем, нет в нашем обществе вообще. В этом верхи и низы равны. Во всем остальном нет.

Единственное что у нас осталось, это глубоко запечатанный в народе Dasein. Не вскрытый, не давший всходы Логоса, все время только потенциальный, и даже с каждым днем все более потенциальный, все дальше отстоящий от рождения, созревающий наоборот. И все же это ценность. Сможет ли народ объявить себя и сделать бросок к стихии ума или нет, не берусь сказать. С одной стороны, должен. С другой - ничего на это не указывает. Но интеллектуальность в любом случае не сопоставима ни с тем, что происходит в русском клубе, ни с тем, что происходит в русском гетто.

Мысль - это где-то там.

Беседовала *Натэлла Сперанская*

Александр Дугин

Евразийский дзэн

(доклад на 7-ом съезде Международного
«Евразийского Движения»)

Нормативное прошлое

Я предлагаю поговорить о главном и назвать вещи своими именами. В чём, с моей точки зрения, заключается главное в евразийстве?

У евразийства есть когерентный образ прошлого – революционный, свежий, ревелативный, построенный на основании традиционалистской модели историографии или историософии. Евразийство основывается на представлении, что некогда мир был нормальным и правильным, а сегодня он отклоняется от этого правильного образца и, соответственно, представляет собой антимир, мир перевёрнутый (*verkehrte Welt*). Этот идеальный, правильный мир описан, например, у Платона в идеальном Государстве. Надо подчеркнуть, что идеальное Государство – это не абстрактная конструкция Платона, это систематизация индоевропейского, индоарийского общества, основанного на трёхфункциональной схеме (что прекрасно показывает в своих работах Жорж Дюмезиль). Когда Платон говорит, что править должны философы, подчиняться им – стражники/герои, а внизу должны находиться производители и труженики, он описывает систему индоевропейских трёхфункциональных обществ, которые были исторически, и в той или иной степени существуют даже сегодня. Таким образом, Платон в своём идеальном Государстве описывает обобщенное устройство, которое, так или иначе, предопределяло судьбу социально-политических моделей всех индоевропейских народов в течение большинства исторических эпох. Это когерентное платоническое (дюмезилевское) видение прошлого заимствует евразийство. Тем самым евразийство утверждает, что

правильным обществом является Платонополис, индоевропейская трёхфункциональная (или, если угодно, трёхкастовая) система, и, откладывая от образцовой и исторически фиксируемой матрицы отрицательные модели, опровергая и искажая ее, мы логически приходим к сегодняшнему дню.

Здесь мы опираемся на традиционалистский миф о деградации. Евразийцы видят историю как процесс нисходящей деградации: от хорошего к плохому, от нормального к противоестественному, от нормативного к хаотическому смещению, к чудовищной пародии и аберрации. Возьмем для описания логики истории немецкий термин (очень важный для философии Хайдеггера) *Untergang*, «нисхождение», «спуск», «декаданс», движение от нормы к аномальности, от правильного к неправильному. Евразийцы видят историю как *Untergang*. Таким образом, евразийство черпает вдохновение в нормативном прошлом. Это нормативное прошлое принципиально принимается в большинстве традиционных конфессий. Большинство традиционных религий видит мир таким же образом: в начале золотой век, серебряный, бронзовый, потом железный, у Гесиода; в индуизме Крита-юга, Сатья-юга, Двапара-юга, Кали-юга – в начале корова Дхармы (закона) стоит на четырёх ногах, затем на трёх, на двух, а сейчас на одной, балансируя перед тем, как рухнуть окончательно. Это представление о нормативности прошлого, о значении того, что было «во время оно», *in illo tempore*, делает евразийскую модель истории консистентной и состоятельной. Когда мы говорим, что наш мир находится в кризисе, мы всегда имеем возможность сказать по сравнению с чем, и что такое не-кризис; не-кризис – это Традиция, не-кризис – это трёхфункциональное общество, не-кризис – это иерархия, где мудрецы и жрецы – с опорой на бодрых, мощных, агрессивных воинов – правят более низкими человеческими типами, которые зарабатывают деньги. Соответственно, это представление о том, что вверху – мудрость, под мудростью – сила, а под силой уже всё остальное: наслаждение, труд, коммерция, комфорт; воин стоит над производителем, но над воином стоит жрец, философ, мудрец, мыслитель. Эта модель на разные лады излагается у разных традиционалистских авторитетных авторов. Например, у Юлиуса Эволы в его великолепной работе «*Rivolta contro il mondo moderno*» («Восстание против современ-

ного мира»). Ален де Бенуа где-то говорил, что «там не достаточно социологии». Это правда, социологии там нет вообще. Там просто утверждается, как хорошо иметь трехфункциональное индоевропейское общество, Платонополис, и как плохо иметь то, которое мы имеем сегодня. Еще более когерентный философский дискурс представлен в «Царстве количества и знаках времени», где Рене Генон фундаментально обосновывает представление о нормативном прошлом с опорой на метафизические аргументы.

Итак, у нас есть представление об историческом прошлом, как некая безусловная база. Эта историософия евразийства является нашей сильной мировоззренческой стороной. Мы всегда можем сказать, что раньше было лучше. Мы можем заниматься реабилитацией прошлого и борьбой с прогрессистами (как либералами, так и марксистами), которые мыслят иначе.

Нормативное будущее: новый золотой век

Второй аспект: у евразийцев есть будущее. Этот образ будущего является евразийским проектом, который напрямую вытекает из прошлого. Когда нас спрашивают, как мы хотим, чтобы было, мы отвечаем: «мы хотим, чтобы было как раньше». Как при Иване Грозном, как при Александре Великом, как при Юлии Цезаре, при индусских брахманах, при великих империях, при власти божественных королей, жрецов и мужественных героев – над всеми остальными. То есть, у нас есть проект, сформулированный на основании прошлого – очень ясный, консервативный, радикальный, потому что традиционалисты и евразийцы обращаются не к тому прошлому, которое было вчера, а к тому, которое было давным-давно, которое, по сути дела, настолько скрылось за горизонтом, что в конечном итоге напоминает утопию, некий образ, который вдохновляет, романтический горизонт.

Это вполне может быть названо проектом Нового Средневековья, хотя само Средневековье было, в свою очередь, воспроизводством предшествующих социально-политических образцов. Раз за разом воспроизводится парадигма вечного норматива, Платонополиса, трехфункциональной системы. Следовательно, мы можем не только опознавать эту парадигму в прошлом, но и стремиться к ней в буду-



щем, настаивать на ней, рассматривать как проект. От концепта нормативного прошлого в духе традиционализма легко перейти к проекту нормативного будущего. Это будущее, как и лучшее в прошлом, мыслится как реализация во времени сверхвременного образца – Небесного Града. С учетом мифа о деградации, евразийство приобретает эсхатологический вектор: преодоление декаданса и восстановление золотого века. Будущее есть изначальное. Но не ностальгия, а конструкт, волевая проекция.

Движение к романтическому горизонту как к волевому нормативу давно забытого прошлого представляет собой как раз измерение будущего в евразийской модели.

Это две сильные стороны евразийства: у нас есть база в прошлом, как точка опоры, у нас есть проект будущего, как волевая траектория борьбы и победы.

Отсутствие евразийского настоящего

Но дальше возникает серьезная проблема. Это проблема с настоящим – проблема Евразийского Движения. До сего момента всё было

достаточно стройно. Есть понимание прошлого, есть понимание того, что настоящее есть отрицание прошлого, и есть будущее как проект, как стратегия, как горизонт обращения вперёд. Но: чего нам не хватает? Нам не хватает настоящего.

Давайте посмотрим правде в глаза – это слабая сторона евразийства как философии, как движения, как позиции, – потому что настоящее у нас выпадает. У нас есть прошлое, у нас есть ненависть и брезгливость по отношению к тому, что вокруг, у нас есть будущее. Но у нас совершенно нет места в настоящем. Настоящее нас выбрасывает. Стоит нам включить телевизор, выйти на улицу или просто посмотреть вокруг, как мгновенно мы попадаем в тот мир, в котором для евразийства вообще нет места. Это состояние ядовитой современности исключает евразийство, отказывает нам в какой бы то ни было точке опоры в настоящем. Настоящее не дает нам точки опоры, оно не предоставляет нам возможности за что-то ухватиться. Эта точка для всех евразийцев видится где-то там, где-то не здесь. Каждый перекладывает эту точку опоры в евразийском настоящем в топос, который можно назвать «в другом месте», *jenseits*.

Эта точка опоры для евразийского настоящего – действительно серьёзная проблема. Если бы у нас была эта точка опоры, то гигантский рычаг (плечо нормативного прошлого и волевой проект будущего) немедленно заработал бы. Это архимедов рычаг, благодаря которому мы легко перевернули бы существующее сегодня положение дел. Со всех точек зрения получить из большого малое просто – путём исключения, сокращения, искажения. Мир копий, доведённый до карикатурного «порядка симулякров», о котором говорит Бодрийяр, отталкиваясь от мира оригинала, получить легко. Но мы – владельцы оригинала. Мы знаем, что такое мир идей. Мы знаем об их существовании в прошлом и можем доказать историческими процедурами, что это реализуемая и абсолютно осязаемая, пальпабельная, чувственная, эмпирическая вещь. И мы имеем достаточно воли для того, чтобы спроецировать это в будущее. Но точка опоры нам не даётся. В этом заключается трагизм евразийского мировоззрения: мы находимся в таком моменте декаданса, в таком моменте нигилизма, в такой точке *Untergang*, что применить нашу методологию (которая выглядит теоретически всё более и более привлекательной), мы не

можем, потому что в настоящем нам не на что опереться. Мы проваливаемся в это настоящее. Оно представляет собой болото.

Проблема симулякра

Мы спрашиваем: «Кто должен быть носителем евразийского мировоззрения?» Один из ответов: люди. Но где они, люди? Сегодня люди – уже не люди, вместо них – симулякры, искусственные конструкторы. Другой ответ: классы, народы, государства (например, Иран, Россия). Но классы растворены в глобальном обществе потребления. Народы рассеяны космополитизмом и либеральной атомизацией. Государства пронизаны сетями агентов влияния – сверху до низу, работающих на транснациональные глобалистские структуры. Снова симулякры.

Мы говорим: носителем альтернативного мировоззрения могут быть религии, конфессии. И, казалось бы, мы на этот раз нашли точку опоры. Религия – институт традиционного общества, она также ориентирована на вечность, признает превосходство прошлого и содержит эсхатологическое измерение. Но давайте посмотрим, не коснулись ли процессы симуляции традиционных институтов. И здесь старообрядческая методология оценки церковных новин XVII века может служить прообразом новейших социологических исследований по деконструкции симулякра. Потому что, с точки зрения старообрядцев, новообрядчество есть симулякр.

Ваххабизм – ещё одно якобы «традиционалистское» направление. Но это абсолютное новаторство в лоне ислама, фундаменталистский модернизм, построенный на салафитском толковании и протестантских формулах лишь в последние века, и инструментально использующийся последние десятилетия в политических целях. Что происходит с католичеством после Ватикана-2, я уже просто не говорю. А протестантские деноминации представляют собой пародию на традицию изначально.

Итак, мы обращаемся к традиционным институтам, к религиям, и получаем симулякр. Мы обращаемся к обществу, и получаем симулякр. Мы обращаемся к человеку, и получаем симулякр. Мы ждём точку опоры от государства – мы приходим в государство, а государства нет.

На что опереться евразийцам? И главное – кто является евразийцем? Что является опорой или точкой евразийства в настоящем?

Наша великая идея неэффективна, поскольку она пока не опирается ни на что. Евразийство есть, а евразийцев нет. То есть, евразийство повисает в воздухе, как абстрактный, отвлечённый, несубстанциональный проект, не имеющий чёткой фиксации.

Конечно, мы можем сказать: нам нужно больше заниматься пропагандой, создавать политические проекты, работать в социальных сетях, расклеивать листовки, обращаться к широким кругам населения, всё это, действительно, нужно делать, но так мы ни к чему не придём. Здесь мы имеем дело не с количественным процессом. Дело не в действии, эффективности, энергиях, ресурсах. Проблема в чём-то другом.

Я предлагаю обратить внимание на это евразийское настоящее, как на нечто в высшей степени проблемное. Евразийство есть в прошлом, евразийство когерентно в будущем, но для того, чтобы это будущее сбылось и не осталось всего лишь проектом, нам необходима точка опоры в настоящем. Если евразийство будет здесь и сейчас, сегодня, если оно обретёт в настоящем пусть совсем крохотный задел, величиной с точку, тогда оно сбудется и в будущем, станет в будущем всем. Это очень тонкая задача, и здесь я напрямую подхожу к проблематике евразийского дзэна.

Warum Untergang?

Давайте ещё раз внимательно посмотрим, почему у евразийства сегодня нет точки опоры. Почему мы живём в мире, который называется современным миром, *il mondo moderno*, и который представляет собой абсолютную антитезу миру нормальному и желательному? Как случилось так, что мы оказались в низшей точке *Untergang*? Кто в этом виноват, кто несёт ответственность, что это такое? И можно задать хайдеггерианский вопрос: *warum Untergang*? Не «зачем поэты в тёмные времена?». Здесь ответ у Гельдерлина таков: «они как жрецы Диониса скитаются по свету в ночи богов (*Gottesnacht*)». Но мы спрашиваем иначе: «Почему это нисхождение есть?» Каковы его причина и цель? Таким образом, мы ставим вопрос: почему существует это нисхождение? Почему мы живём в не-евразийском мире, в

«мире наоборот» (*verkehrte Welt*)? Почему мы живём не в Традиции, а в кризисной современности? Почему мы живём в конце времён, а не в середине или в начале, и почему мы ещё продолжаем жить, хотя этот мир, на самом деле, уже давно не достоин того, чтобы в нём находиться? Почему так? Почему не происходит финального аккорда, ведь, казалось бы, уже абсолютно всё ясно? Почему *noch nicht*, почему «ещё не», почему эта задержка?

Здесь Хайдеггер вводит такое понятие: трудное знание нигилизма, *schwierige Wissen des Nihilismus*. Дело в том, что мы – евразийцы, традиционалисты, консервативные революционеры – мыслим настоящее как невыносимую антитезу, как ядовитую среду, не совместимую с жизнью, дыханием, в которой мы оказались вопреки всякой логике, как в каком-то жутком концлагере, в онтологической тюрьме.

Когда мы говорим, что мы находимся в этом мире контр-традиции, в мире современном, в мире перевёрнутом, в мире принципиально невозможном, в котором нельзя жить и дышать, мы спешим осудить момент этого декаданса, отпрыгнуть от него, отойти, чтобы быстрее наступило наше евразийское завтра. В действительности мы боимся страшного, тяжёлого знания нигилизма, мы боимся посмотреть в лицо тому ужасу, в котором мы живём. И тогда мы бежим от нашего положения, мы бежим от нашего страдания, мы стремимся ускользнуть от радикального, чисто негативного опыта, в который мы оказались погруженными – мы, как носители Традиции, идеалов золотого века, трёхфункциональной системы, Платонополиса, полноценного платонического мировоззрения, где есть Бог, свет, идеи, ангелы, отражающие их феноменальные вещи; мы – носители этого мира, но вокруг нас мир, в котором нет ни Бога, ни ангелов, ни идей, – есть телевизоры, СМИ, полицейские, коллекторы, реклама, а по ночам над нами, как говорил Артюр Рембо, распростёрто искусственное небо наших городов, пьяных, мрачных, светящихся синезелёным зловещим светом разложения.

И мы хотим ускользнуть от этого. В этом заключается наша фундаментальная проблема. На мой взгляд, в этом лежит корень того, что у нас нет места для настоящего. Когда мы сталкиваемся с тяжёлым знанием нигилизма, с тем, что мы находимся внизу *Untergang*, мы не спрашиваем, почему так произошло, мы не спрашиваем о сути

того, что с нами случилось, мы не пытаемся вместить и открыть своё сердце той самой тёмной точке ночи, но бежим, сломя голову. И поэтому евразийство становится для нас некой колыбельной песней и способом уснуть и видеть сны.

Четыре угла человечества

Хайдеггер говорил, что в *Untergang*, в процессе декаданса мы можем выделить четыре разных типа людей – я называю их «четырьмя углами человечества».

Есть люди, которые ничего не замечают и сегодня живут так же как прежде, то есть, что ни поставь перед ними, они будут считать это за реальность. Это хорошие люди, согласно Хайдеггеру. Их надо оставить в покое. Но надежды на них никакой, апеллировать к ним бесполезно. Им не объяснить, что такое *Untergang*. Они не умеют сравнивать и выбирать. У них нет памяти. Персонаж антиутопии Оруэлла «1984» так говорил о них: «На пролов не надейтесь, Уинстон». Они поглощены выживанием, и у них сил ровно столько, чтобы обеспечить биологическое присутствие. Они не знают ни ночи, ни дня. Они вращаются в лабиринтах сумеречного сознания и не испытывают от этого никакого принципиального дискомфорта.

Есть вторая категория людей, которые чувствуют, что *Untergang* идёт, и которые очень его боятся. Это консерваторы. С точки зрения Хайдеггера, эти люди слабы перед лицом *Untergang*. Они говорят: «Давайте задержим немножко это нисхождение, давайте не будем проводить реформы сегодня, давайте – завтра или послезавтра. Отложите их нам хотя бы на год-два, и мы уже будем счастливы». Консерваторы боятся посмотреть пост-человеку в лицо, они боятся *Untergang* и борются с ним. Их можно понять, у них есть память. Они делают выбор. Они осуждают современность. Но они «вечно вчерашние». Они лишь тормозят движение, но не ставят под вопрос его цель. Они предпочитают двигаться медленно или застыть на месте. При этом и у них нет сил и воли двинуться в ином направлении – например, вспять.

Есть третья категория людей, которые продвигают этот *Untergang* и дрожат от радости от того, что он идет и ускоряется. Типичные представители – современные левые либералы, прогрессисты. Ранее

считалось, что коммунисты и марксисты воплощают в себе этот порыв в будущее. Но в конце XX века выяснилось, что эстафета ускорения истории на пути в бездну в руках либералов, а не социалистов. Сегодня это доминирующий «угол человечества», мировые транснациональные элиты, и с ним всё понятно.

По Хайдеггеру, есть еще и четвёртый угол. Он называет его *Untergehenden*. Внимание: *Untergang* – это процесс, *die Untergehenden* – это те, кто проживают *Untergang*. То есть те, кто не просто увлечены им, но стоят лицом к лицу по отношению к *Untergang*. Для них *Untergang* – это единственное содержание настоящего. В отличие от первого угла – они прекрасно понимают, что происходит и какова истинная цена и природа современного кошмара. В отличие от второго угла – они не бегут от него, не закрываются от него прошлым. В отличие от третьего – они ненавидят упадок и презирают оптимистических червей, «двигающих прогресс» человечества по пути в бездну. Они идут вместе с *Untergang*, нисходят с ним, но не под его влиянием, свободно. Они свидетельствуют и наблюдают, они называют бездну, вырождение и смель по имени, и смотрят им прямо в глаза. *Untergehenden*, «нисходящие» не боятся тяжёлого знания нигилизма. Только они имеют дело с настоящим настоящим – не прикрытым ни невежеством, ни консерватизмом, ни прогрессизмом. Четвёртый угол человечества – это на самом деле то, в отношении чего ведётся борьба, кем ведётся борьба и за кого ведётся борьба. Наша евразийская борьба.

Здесь мы подходим к тематике субъекта Четвертой Политической Теории. Как мы знаем, этим субъектом является *Dasein*. Мы напрямую подходим к тому, что такое *Dasein*.

Dasein как задание

В отношении *Dasein* как субъекта 4ПТ есть две версии. Согласно первой:

Dasein есть данность. Некая пред-онтологическая, онтическая, эмпирическая, экзистенциальная данность. Так можно понять «*Sein und Zeit*» Хайдеггера, если читать только эту книгу. Более того, ранний Хайдеггер в целом даёт все основания толковать *Dasein* как данность. Но если мы открываем среднего Хайдеггера – в первую оче-

редь, «Beiträge zur Philosophie» – мы видим, что речь идёт о чём-то принципиально ином.

Позднее Хайдеггер трактует Dasein как задание. Это не то, что нам дано. Это не то, что является базовым набором экзистенциалов нашего наличия в мире. Это то, что мы должны отвоевать. И тогда Dasein, по Хайдеггеру, приобретает эсхатологические черты. Dasein есть то, что конструируется в ситуации последней ночи, в самой тёмной её точке, исходя из тяжёлого знания нигилизма. Dasein – не данность, но задание.

Dasein и является четвёртым углом человечества. Dasein является топосом, который нам необходимо вырвать у настоящего.

Здесь возникает самое интересное: как найти этот топос аутентичного экзистирования, как справиться с заданием Dasein`а, то есть, с точкой, экзистирующей аутентично фактически в настоящем, чтобы подвязать к нему евразийское представление о прошлом и сделать точкой опоры для реализации евразийского будущего? Тут нам как раз и понадобится тот евразийский дзэн.

Преодоление модерна через философию дзэн

Существует одна довольно слабо изученная философская традиция, которая, на самом деле, является важнейшей философской школой Японии XX века. Это Киотская школа философа Китаро Нисиды, друга Тэйтаро Судзуки, крупнейшего пропагандиста дзэн-буддизма на Западе. Киотская школа (и в частности, Кэйдзи Ниситани и Хадзимэ Танабе) ставила перед собой задачу преодоления модерна. Для этого преодоления она обращались и к западной философии Хайдеггера, и опиралась на собственную японскую традицию. Инициатива философов Киотской школы и ее проблематика становятся понятными только при учете дзэн-буддистской философии, лежащей в ее основании.

Дзэн-буддистская традиция представляет собой бросок в иррациональное ничто, системное нарушение здравого смысла, преодоление классических рациональных стратегий с помощью практики коанов. Примеров коанов можно приводить много.

Учитель Кай из Диянга сказал: «Вот те голубые горы вдали постоянно перемещаются».

Средневековый мастер дзэна Догэн приводит следующий коан:

«Экзистенциальный момент: Я, стоящий на вершине высочайшей горы,

Экзистенциальный момент: Я, спускающийся вглубь океана,

Экзистенциальный момент: Я, восьмирукий и трехголовый демон-асура,

Экзистенциальный момент: Я, Будда с золотым телом ростом в тридцать шесть футов».

И это один и тот же экзистенциальный момент, а не последовательность разных; у него один и тот же субъект, одно и то же «я».

Или другая история про сатори. Одна буддийская монахиня долго не могла получить просветление, несмотря на все предпринимаемые ей усилия. Однажды ночью она шла к источнику, несла деревянное ведро с водой, в которой отражалась луна, поскольку ночь была лунная. Бамбуковое коромысло не выдержало, лопнуло, ведро упало и разбилось, и монахиня обрела сатори, и после этого сложила стихи:

«Несла лунной ночью ведро с водой,
бамбуковое коромысло не выдержало,
деревянное ведро упало, разбилось –
нет больше ведра,
нет в ведре воды,
нет в воде Луны».

Тейтаро Судзуки подробно останавливается на особой логике дзэна – *soku-hi*, что можно перевести приблизительно как «утверждение-отрицание». Пример такой логики Судзуки видит в типичном для дзэна выражении «прыжок прямо в сторону» («*leap sideways across*»).

«Для того чтобы достигнуть сатори, необходимо совершить прямой прыжок в сторону». Когда у дзэнского мастера спросили, как совершить прямой прыжок в сторону, он ответил: «не знаю», и после этого человек, который задал этот вопрос, получил просветление.

Другой дзэнский мастер утверждал, что мыслить надо, не мысля. Когда к нему пришёл ученик и спросил, каким способом надо «мыслить, не мысля», тот ответил «не мысля». Ученик, услышав ответ, получил просветление.

Таким образом, мы имеем дело с системой преодоления классических логических антиномий в определённом просветительном моменте.

Казалось бы, такая традиционная японская дзэн-культура никак не связана с нормативным обществом, с наличием золотого века, с иерархией в трёхфункциональной модели, о которой мы говорили ранее. Для того чтобы совершить прыжок в озарение, можно оттолкнуться от чего угодно.

Но Кэйдзи Ниситани, размышляя над сущностью современного мира, модерна, приходит к выводу, говорит, что это лишь кажется. Если размыты системы нормального общества, если западноевропейская культура привносит в традиционную Японию протоколы, правила, системы мышления, обычаи и принципы, которые разрушают традиционный уклад жизни и свойственные ему сугубо японскую логику и сугубо японский порядок, то мы оказываемся в ничто. И, стремясь преодолеть это ничто, этот нигилизм современности с помощью таких парадоксальных коанов, мы их не преодолеваем, потому что в практиках дзэна, включая самые парадоксальные и на первый взгляд нигилистические, речь идёт о другом ничто, о «ничто сверху», о ничто сверхрациональном, о ничто, которое радикально выше нашего мышления. А не радикально ниже. И если опора размыта, если нет ни «ты», ни «я», то дзэнское предложение перейти от «ты» и «я» к другому, к «не-ты» и «не-я», повисает в воздухе и рушится. Это очень важный момент, потому что на самом деле, небытие снизу, которое является содержанием современности, не позволяет нам осуществить такой парадоксальной практики, как дзэн-буддистское просветление, сатори. Мы не можем совершить прыжка от, так как соскальзываем. Ниситани, так же как и мы, фиксирует отсутствие точки опоры. И вот это принципиально.

Оказывается, что из-за воздействия западной современности на японское общество больше нет того носителя, который оперирует с этим сложнейшим аппаратом, вместо него – симулякр. Симулякр дзэнского учителя, симулякр дзэнского ученика. Отсюда: «дзэн по телефону», «дзэн по телевизору», «дзэн по почте», «дзэн в фэйсбуке». Ниситани и другие представители Киотской школы ставят вопрос: как осуществить реализацию в условиях, когда то, что должно

быть базой этой реализации, размыто и вообще отсутствует? Как прыгнуть в бездну недualьности, когда самой дуальности нет?

Две бездны и водопад вертикального времени

Мы подходим к старому девизу Арктогеи «*Abyssus abyssum invocat*». Бездна призывает бездну. Одна бездна, бездна трансцендентного опирается на бездну современного нигилизма и проваливается сквозь нее. Это абсолютно разные полярные бездны, но поскольку между ними размыто, сметено пространство, которое могло бы их замкнуть друг на друга, у нас больше нет ни одной, ни другой бездны; у нас есть только плоское, двухмерное настоящее – не бездна, но плёнка, между двумя безднами...

Здесь возникает очень важный момент: что находится между этими двумя безднами в Псалме Давыда? *Abyssus abyssum invocat*. Бездна призывает бездну. *In voce cataractarum tuarum* – «В Глазе водопадов Твоих». Что такое «глас водопадов»? Это то, что Дюмезиль рассматривает как индуистскую богиню Вач, в которой содержится, с его точки зрения, как в сонорном Аполлоне, три главных функции: функция жрецов, функция воинов, функция производителей. То есть, Голос, первозвук или первовскрик, аполлонический пзан, возглас, с помощью которого Аполлон уничтожает своих противников (в частности, Пифона), – этот голос утверждает то, что находится между верхней и нижней бездной. То есть, мир. Нормативное устройство мира, порядок, иерархически платонически организованная вертикальная структура.

А почему это водопад? Потому что речь идёт о вертикальном времени, *cataracta* – это время, которое течёт вертикально. Оно низвергается сверху и рушится вниз, придавливая своей ужасающей мощью то, что находится в самом низу, заставляя распластываться, рассеиваться, растекаться по поверхности во все стороны.

Теперь мы подходим к самому главному - к пониманию тщеты настоящего, к пониманию нищеты (по-немецки *Not*), недостаточности, лишённости, обделенности настоящего. Это результат того, что время движется сверху вниз, оно падает, как водопад, и мы находимся внизу этого водопада времени. Любое время течёт всегда только сверху вниз, другого времени нет. Это вертикальное время,

которое течёт от одного небытия к другому небытию. И мы сейчас находимся в нижней точке этого водопада времени – в нижней точке Гласа, который, по сути, больше не слышен, а слышен только визг чертей (это открытое радио мирового правительства).

Соответственно, мы находимся в этой фундаментальной точке, которая слишком страшна для того, чтобы дать в ней отчёт, для того, чтобы столкнуться с ней лицом к лицу. Именно поэтому мы загораживаемся от этого тяжёлого знания о модерне, и превращаем евразийство в утопию или форму самооправдания. Евразийство (как и традиционализм) для нас прекрасная иллюзия, лучшее из сновидений, оно даёт возможность жить. Но в то же время оно не даёт нам возможности реализовать этот сон на практике, поскольку мы закрываемся от кошмара того момента, в котором мы находимся, отвлеченными конструкциями. И тем самым мы всё время ждём, что нас кто-то спасёт. Все ждут спасения от кого-то другого. Политики – от других держав. Религиозные люди ждут спасения от Бога, который придёт и спасёт наконец-то всех нас – последних людей, которые стоят на грани этого абсолютного небытия.

Но Хайдеггер говорит удивительную вещь: вы знаете, почему не приходит Бог? Почему *noch nicht*? Почему всё время откладывается этот момент настоящего события (*Ereignis*)? Потому что сам по себе он вообще никогда не придёт. Потому что его нет. Потому что никого другого, кроме человека, нет. И Бог, который хочет быть и хочет прийти, чтобы пройти мимо, ждёт от людей последнего самого главного жеста. Мы ждём Бога, и пока мы его ждём, он не придёт. А Он ждёт нас. Он ждёт от нас того, чтобы мы осознали себя *Untergehende*. Для того чтобы мы стали четвёртым углом человечества. Для того чтобы мы решились на вскрытие трудного знания нигилизма. Для того чтобы мы отдали отчёт в полноте того кошмара, в котором мы находимся, не закрываясь от него, а смотря ему глаза в глаза.

Просто сидеть (дзадзэн)

Здесь мы подходим к актуальности одного направления в дзэн-буддизме, основателем которого был средневековый буддистский монах Догэн. Он принес из Китая в Японию и развил течение, известное как дзадзэн, «сидячий дзэн».

В чём смысл дзадзэна Догэна? Эта школа утверждает, что правильный дзэн – это так называемый «сидячий дзэн». Правильно двигаться в структуре реализации этой школы означает «правильно сидеть». Сидеть, ни о чём не думая, и не думая о том, что мы сидим правильно, и том, что мы не думаем. Сидеть, не стремясь к просветлению, потому что мысль о просветлении или становлении Буддой есть то, что не позволяет нам стать Буддой или достичь просветления. Иными словами, идея дзадзэн – это идея ликвидации конструкта нашей цели, то есть, тот достигает состояния Будды, кто забывает о Будде, о состоянии, о том, что он не есть Будда, или о том, что он есть Будда, а тем более о том, что он хочет стать Буддой. Надо просто сидеть, говорит Догэн, и выбросить, освободить наше сознание от всего, включая стремление к освобождению. Потому что если мы хотим от чего-то освободиться, мы никогда не достигнем освобождения. Если мы к чему-то стремимся, мы никогда этого не получим, потому что это стремление и есть то, что не даёт нам получить желаемое.

Дальше на основании этого Догэн развивает теорию, как правильно достигать просветления. Он говорит: пусть к мгновенному просветлению и достижению состояния Будды – это мыть посуду, заваривать чай, ловить рыбу, ходить на работу, а если не хочется – не ходить на работу, или не заваривать чай. То есть, идея дзадзэн – это идея освободиться от проекта, позволить будущему быть, не засорять будущее представлениями, взятыми из прошлого и из настоящего. Дать возможность грядущему прийти самому по себе. И, соответственно, тогда все специальные практики теряют своё значение либо сохраняют своё значение, но только теряя свою особость. Например, специальные практики по достижению просветления и обычные практики по завариванию чая уравниваются между собой, потому что ни одно, ни другое к сатори не ведёт. Или: потому что и одно, и другое к сатори ведёт. Это очень принципиальный момент, который, как совершенно справедливо замечают специалисты по японской культуре, пронизывает всю японскую культуру в целом. Японцы собирают свои микросхемы так, как они заваривают чай, а заваривают чай так, как «просто сидят». Потому что заваривание чая – это одно из искусств дзадзэн, то есть, реализация высшей трансцендентной идентичности.

Недуальный евразийский жест

Я всегда интересовался Николой Клюевым, его поэмами. В частности, в его поэме «Мать-Суббота» есть рефрен «ангел простых человеческих дел». Этот ангел простых человеческих дел, который помогает ухаживать за коровой, готовить хлеб, протирать стекло, собирать со стола крошки, идти в огород, шлёпать детей, играть на балалайке, класть поклоны перед иконами, дышать русским воздухом... Клюев показывает, что занимаясь простыми человеческими делами, мы входим в контакт (если мы делаем это правильно с точки зрения дзадзэна) с ангелом этих дел. Мы вскрываем сакральное, спасительное, сотериологическое, трансформирующее измерение каждого маленького привычного дела.

Речь здесь идёт о принципиально другом отношении к настоящему. Каком другом отношении к настоящему? Этот акт и есть «просто сидеть», дзадзэн-отношение к действию, совершающемуся в настоящем, как к абсолютно метафизическому, свободному, пустому и бездумному одновременно, означает освобождение настоящего из-под гнета вертикального водопада времени.

Эта темпоральная cataracta создаёт иллюзию серьёзности или не-серьёзности того, чем мы занимаемся. И всякий раз, когда мы входим в этот поток, вертикальное время давит на нас, заставляя опускаться все ниже и ниже. В конце концов, сегодня мы стоим на той грани, ниже которой уже некуда. Вертикальное время останавливается здесь, и нас просто вмазывает его гигантский поток в асфальт. Мы уже не можем стоять внизу. Всё время давит на нас, всё бытие, низвергнувшееся из своего апофатического праистока, приканчивает нас, пригвождает к низу, распластывая как блин по внешней тьме. И больше мы не можем сохраниться. Это и есть дивидуализация, плюральная персональность Маффесоли, которая приходит на смену нашей привычной, известной индивидуальности. Это конец человека, пост-человеческая дивидуальность, размазанная по краю как плёнка над низшей бездной. И пока мы осознаём, что это ужасно, пока мы закрываемся консервативными моделями, этим осознанием частично себя оправдывая и частично пытаясь выстроить что-то лучшее, это давление не прекращается, а только нарастает.

Мы должны сделать жест, фундаментальный евразийский жест. Нам необходимо переключить режим экзистирования в настоящем, по логике дзадзэна. Только так можно обрести точку опоры в настоящем.

Что это значит? Что мы должны отнестись к миру, в котором мы находимся и который находится вокруг нас, вне иллюзии, вне тех реакций, которые этот мир в нас провоцирует и вызывает. Вне даже отвращения к нему и вне борьбы с ним. Это не значит, что мы его принимаем. Мы продолжаем оставаться теми, кем мы являемся: евразийцами, консервативными революционерами, традиционалистами, сторонниками полноты вертикальной онтологии перед лицом нигилизма. Но мы должны добавить к этому ещё нечто очень-очень важное – мы должны прийти с этим моментом бездны в лицевое соприкосновение, в прямой контакт. Мы не должны откладывать евразийскую победу на потом, мы не должны, по сути дела, уповать на помощь, на кризис, на то, что «народ прозреет», на то, что ему сейчас будет плохо, и он к нам придёт, пополняя ряды. Конечно, придёт и, конечно, ему будет плохо – всё это будет, но не будет самого главного – того, что составляет сущность, ядро евразийской миссии, которое заключается в осуществлении недудального отношения к настоящему. То есть, мы должны отнестись к тому миру, в котором мы находимся, к той реальности, в которой мы оказались, уже здесь и сейчас – без евразийского проекта.

Основать евразийский Dasein

Обратите внимание: мы начали с того, что у нас есть прошлое, как надёжная модель нормативного порядка, у нас есть будущее, как твёрдый и прекрасный горизонт нашей борьбы, – это то, что делает нас полноценными евразийцами. Но это ещё не позволяет нам сделать самого главного. Именно потому, что у нас есть прошлое, которое привлекает, и будущее, которое захватывает, – это-то и не позволяет нам столкнуться с трудным знанием нигилизма, schwierige Wissen des Nihilismus. Тем не менее, трудное знание нигилизма необходимо получить, расшифровать, принять и включить в себя. Именно поэтому перед нами стоит вопрос: почему декаданс? Warum Untergang? Почему мы находимся здесь, в этом Untergang?

Мы – не такие. Не такие, как простые люди, и даже не такие, как обычные консерваторы. Почему мы здесь, что мы должны здесь сделать, как мы должны разрешить эту проблему нашего личного, тотального, сердечного, полноценного участия в драме последних времён?

Ответить на это «почему» – равнозначно, по сути, тому, чтобы конституировать, основать евразийский Dasein, придать евразийству измерение в настоящем, которое только и сделает возможным евразийское будущее. Иными словами, надо пересмотреть отношение ко времени.

Мы справились с первой задачей – мы ответили на вызов времени, мы распознали хитрости доминирующих идеологий – прогрессизма, историцизма, уловки темпоральности. Но теперь нам нужно сделать следующий шаг. Тот, кто последовательно двигался за вычищением сути и выяснением глубинной природы евразийского проекта, сейчас как раз подходит к самой важной точке – отныне мы должны отказаться от этого знания евразийского прошлого и евразийского будущего – во имя евразийского настоящего; для того чтобы перевести память и проект, восхищение прошлым и ненависть к настоящему – в другое недואльное отношение к настоящему, в эффективную трансмутацию нашего присутствия в этом мире в евразийском ключе. Это евразийское настоящее, реализуемое с помощью евразийского дзэна, я считаю главной задачей Международного «Евразийского Движения» на сегодняшний день.

Leonid Savin

Necessity of the Fourth Political Theory

(interview to the «Ab Aeterno» magazine)

The present world financial crisis marks the conclusion of the damage done by the liberal ideology which, having appeared during the epoch of the Western Enlightenment, has for decades dominated most of the planet.

Disturbing voices and criticism started during the end of the last century, with the rise of such phenomena as globalisation and one-worldism. This criticism sounded not only from outside opponents – conservatives, Marxists and indigenous peoples- but started within the camp of the Western community. Researchers noticed that the modern shock of globalisation is a consequence of universal liberalism, which opposes any



manifestation of distinctions. The ultimate program of liberalism is the annihilation of any distinctions. Hence, liberalism undermines not only cultural phenomena, but also the social organism itself. The logic of contemporary Western liberalism is that of the universal market devoid of any culture other than the production and consumption process.¹

Historical experience has proved that the Western liberal world has tried to forcibly impose its will upon all others. According to this idea, all public systems of the Earth are variants of the Western – liberal -system² and their distinctive features should disappear before the approach of the conclusion of this world epoch³.

Jean Baudrillard also states that this is not a clash of civilisations, but an almost innate resistance between one universal homogeneous culture and those who resist this globalisation⁴.

Universal Ideologies

Apart from liberalism two more ideologies are known for having tried to achieve world supremacy: Namely Communism (i.e. Marxism in its various aspects) and Fascism/National Socialism. As Alexander Gelyevich Dugin fairly notices, Fascism has arisen after the two ideologies and has disappeared before them. After the disintegration of the USSR the Marxism that was born in the 19th Century has been definitely discredited as well. Liberalism based mainly on individualism and an atomistic society, human rights and the State-leviathan described by Hobbes emerged because of bellum omnium contra omnes⁵ and has long held on.

Here it is necessary to analyse the relation of the aforesaid ideologies in the contexts of the temporary times and loci from which they emerged.

¹ Gustav Massiah, « Quelle réponse a la mondialisation », in Après-demain (4-5-1996), p.199.

² For example, the insistence that all states and peoples should adopt the Westminster English parliamentary system as a universal model regardless of ancient traditions, social structures and hierarchies.

³ « Les droits de l'homme et le nouvel occidentalisme » in L'Homme et la société (numéro spécial [1987], p.9

⁴ Jean Baudrillard, Power Inferno, Paris: Galilée, 2002. Also see for example Jean Baudrillard, "The Violence of the Global" (< <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=385>>).

⁵ In English: War of everybody against every body.

We know that Marxism was a somewhat futuristic idea – Marxism prophesied the future victory of Communism at a time that nonetheless remained uncertain. In this regard it is a messianic doctrine, seeing the inevitability of its victory that would usher the culmination and end of the historical process. But Marx was a false prophet and the victory never eventuated.

National Socialism and Fascism on the contrary, tried to recreate the abundance of a mythic Golden Age, but with a modernist form¹. Fascism and National Socialism were attempts to usher in a new time cycle, laying the basis for a new Civilisation in the aftermath of what was seen as a cultural decline and death of the Western Civilisation (thus most likely the idea of the Thousand-year Reich). This was abortive too.

Liberalism (like Marxism) proclaimed the end of history, most cogently described by Francis Fukuyama (the End of history and the last man)². Such an end, nonetheless, never took place; and we have instead a nomadic-like “information society” composed of atomised egoist individuals³, that consume avidly the fruits of techno-culture. Moreover, tremendous economic collapses take place worldwide; violent conflicts occur (many local revolts, but also long-term wars on an international scale); and so disappointment dominates our world rather than the universal utopia promised in the name of “progress”⁴.

Fourth Political Theory and the Context of Time

How should the experts of the new fourth political theory frame their analyses in the context of historical time epochs? It should be the union with eternity about which conservative-revolutionary theorist Arthur Moeller van der Bruck espoused in his book *Das Dritte Reich*.

¹ Hence the criticism of National Socialism and Fascism by Right-Traditionalists such as Julius Evola. See K R Bolton, *Thinkers of the Right* (Luton, 2003), p. 173.

² Francis Fukuyama *The End of History and the Last Man*, Penguin Books, 1992.

³ G Pascal Zachary, *The Global Me*, NSW, Australia: Allen and Unwin, 2000.

⁴ Clive Hamilton, *Affluenza: When Too Much is Never Enough*, NSW, Australia: Allen and Unwin, 2005.

If humans consider themselves and the people to which they belong not as momentary, temporal entities but in an 'eternity perspective', then they will be freed from the disastrous consequences of the liberal approach to human life, whereby human beings are considered from a strictly temporal viewpoint. If A. Moeller van der Bruck's premise is achieved, we shall have a new political theory the fruits of which will be simultaneously both conservative and bearing the new values that our world desperately needs.

From such an historical perspective, it is possible to understand the links between the emergence of an ideology within a particular historical epoch; or what has been called the *zeitgeist* or "spirit of the age."

Fascism and National Socialism saw the foundations of history in the state (Fascism) or race (Hitlerian National socialism). For Marxism it was the working class and economic relations between classes. Liberalism on the other hand, sees history in terms of the atomised individual detached from a complex of cultural heritage and inter-social contact and communication. However, nobody considered as the subject of history the People as Being, with all the richness of intercultural links, traditions, ethnic features and worldview.

If we consider various alternatives, even nominally 'socialist' countries have adopted liberal mechanisms and patterns that exposed regions with a traditional way of life to accelerated transformation, deterioration and outright obliteration. The destruction of the peasantry, religion and family bonds by Marxism were manifestations of this disruption of traditional organic societies, whether in Maoist China or the USSR under Lenin and Trotsky.

This fundamental opposition to tradition embodied in both liberalism and Marxism can be understood by the method of historical analysis considered above: Marxism and liberalism both emerged from the same *zeitgeist* in the instance of these doctrines, from the spirit of money¹.

¹ This is the meaning of Spengler's statement that, "Herein lies the secret of why all radical (i.e. poor) parties necessarily become the tools of the money-powers, the Equites, the Bourse. Theoretically their enemy is capital, but practically they attack, not the Bourse, but Tradition on behalf of the Bourse. This is as true today as it was for the Gracchuan age, and in all countries..." Oswald Spengler, *The Decline of the West*, (London : George Allen & Unwin , 1971), Vol. 2, p. 464.

Alternatives to Liberalism

Several attempts to create alternatives to neo-Liberalism are now visible – the Lebanese socialism of Jamaheria, the political Shiism in Iran where the main state goal is the acceleration of the arrival of the Mahdi and the revision of socialism in Latin America (reforms in Bolivia are especially indicative). These anti-Liberal responses, nonetheless, are limited within the borders of the relevant, single statehood.

Ancient Greece is the source of all three theories of political philosophy. It is important to understand that at the beginning of philosophical thought the Greeks considered the primary question of Being. However they risked obfuscation by the nuances of the most complicated relation between being and thinking, between pure being (Seyn) and its expression in existence (Seiende), between the human being (Dasein) and being in itself (Sein)¹.

Hence, the renunciation of (neo)Liberalism, and the revision of old categories and, perhaps, of the whole of Western Philosophy are necessary. We should develop a new political ideology that, according to Alain de Benoist, will be the New (Fourth) Nomos of the Earth. The French philosopher is right in remarking that the positive reconsideration of collective identity is necessary; for our foe is not “the other”, but an ideology which destroys all identities².

It is noteworthy that three waves of globalisation have been the corollaries of the aforementioned three political theories (Marxism, Fascism, and Liberalism). As a result, we need after it a new political theory, which would generate the Fourth Wave: the re-establishment of (every) People with its eternal values. And of course, after the necessary philosophical consideration, political action must proceed.

¹ See Martin Heidegger on these terms.

² Ален де Бенуа (Alain de Benoist), Против Либерализма (Against Liberalism), Saint-Petersburg : Амфора, 2009, pp.14 -15.

Александр Дугин

Четвертая Политическая Теория: введение

(семинар в «Институте Динамического Консерватизма»)

Благодарю вас за приглашение принять участие в работе вашего Института, я также возглавляю Центр Консервативных Исследований социологического факультета МГУ, являюсь завкафедрой социологии международных отношений социологического факультета. Мы тоже профессионально занимаемся консерватизмом, приглашаю вас приходить на наши мероприятия. Консерваторы – люди слишком индивидуалистические, потому что консерватизм требует больших усилий, это не массовые мероприятия, но давайте будем, по крайней мере, поддерживать диалог, полилог. Теперь я хотел бы перейти к тезисам “Четвёртой Политической Теории”.

«Четвёртая Политическая Теория» изначально возникла как некий результат политологической рефлексии, которая развивалась на основе четырёх пластов. Мой персональный старт и старт тех людей, которые являются моими единомышленниками, – это традиционализм. Это было отрицание либерализма и коммунизма во всех формах как идеологий Модерна, и утверждение абсолютной справедливости и ценности Традиции, абсолютной аномальности всех тенденций современного мира. Это было мировоззрение в духе, например, таких произведений, как «Кризис современного мира» Рене Генона и «Восстание против современного мира» Юлиуса Эволы.

Это третья позиция, или «третья политическая теория». Третья позиция была не популярна, мягко скажем, и непопулярна она нигде, а особенно у нас. Но 19 августа 1991 года, когда рухнул Советский Союз, в моем мировоззрении произошел очень серьезный «щелчок», а до этого я побывал во Франции, познакомился с Аленом де Бенуа, который мне сказал: «То, что есть у вас, это хорошо».

«Как же это хорошо? - возразил я, - Это вторая политическая теория, у вас, понятно, плохая первая, у нас – плохая вторая, нам нужна третья». Он ответил так: «Если бы Вы лучше понимали, что такое первая политическая теория, вы бы согласились и на вторую».

Мне тогда это было не очень понятно. В 1991 году мне это стало полностью понятно. Я стал советским человеком, хотя до этого был антисоветским. Советский Союз, уходя, «шепнул», что это была великая вещь, это была на самом деле такая прекрасная вещь, потеряв которую, вы там со своими абстракциями, со своей третьей нереализуемой теорией, еще поплачете. И тогда я придумал этой импрессии теоретическое обоснование в форме национал-большевизма. То есть я не отказываюсь от третьей политической теории, которую я до сих пор считаю важной, по крайней мере, в генезисе моего мировоззрения, но при приходе господства в России первой политической теории, я стал на сторону второй, предложив объединить третью и вторую политические теории. Это был национал-большевизм. Он имел реперкусию интеллектуальную, значительную и определенную, для кого-то это до сих пор является откровением, кто-то еще, например, представители классической второй марксистской теории этого не понимают, представители третьей политической теории этого не понимают. А ведь все они – те, кого Карл Поппер, победивший носитель первой теории, называет «врагами открытого общества». И если первая политическая теория победила тотально, то, что нам делить, когда мы, в общем-то, в гетто? И сторонники такой редкой, экзотической, третьей политической теории, и сторонники еще существующей второй политической теории, проиграв всё, что можно, потеряв нашу геополитическую базу, могли бы объединиться в борьбе с первой? Это проект национал-большевизма, объединения правых и левых против либералов – любых, вообще против всех неолибералов. Призыв: проигравшие всех стран, соединяйтесь. Я посвятил этому много работ, у меня много переводов, поскольку это шло на Западе параллельно Алену де Бенуа, Жану Тириару, нас поддерживали «третьепутисты» левые из Южной Европы, там был создан в начале 90-х годов Европейский фронт освобождения, структура, объединяющая как раз национал-большевиков. Сейчас эти тенденции в Европе еще продолжают по инерции.

При этом евразийство меня всегда интересовало как версия третьей политической теории. Я ее воспринимал таким образом. В 90-е годы на базе национал-большевизма, как предложения объединить вторую и третью теории против первой, возникла идея автономизации евразийства. То есть третья политическая теория ушла в базу, в операционную систему, над ней был надстроен национал-боль-



шевизм. Дальше над национал-большевизмом было надстроено евразийство, которое позволяло в силу определенных, может быть, стилистических причин говорить о том же самом более мягким образом, не пугая сразу, потому, что «национал-большевизм» пугал. А «евразийство» – слово более спокойное, можно рассказывать о какой-то интеграции и, в общем, более политкорректно, по крайней мере, стилистически. Таким образом, это была третья надстройка.

Но, постепенно размышляя над логикой политической истории, над той логикой Модерна и над теми процессами, которые происхо-

дят в Постмодерне, я совершенно искренне в какой-то момент пришел к убеждению, что ни объединение второй и третьей политической модели, ни какой-то их синтез не являются тем, что нам надо. Все это, по сути, арьергардные интеллектуальные бои. Я остаюсь противником либерализма, я считаю, что либерализм – это абсолютное зло. Первая политическая теория, доминирующая сегодня, есть выражение капитала для левых, антихриста для правых, заговора крупной буржуазии и крупных конспирологических групп для конспирологов. Это все так, но нам надо найти способ корректно и адекватно выражаться на языке политологии. Я пришел к выводу о том, что ни третья политическая теория, ни вторая, ни их жесткий синтез в национал-большевизме, ни «мягкий» синтез в евразийстве неудовлетворительны, что надо выйти за грань размышлений этих трех теорий.

Итак, первая политическая теория – воплощение абсолютного зла. Это аксиома для нас, и в рамках того, что этому противопоставить, возникла идея, что недостаточно синтеза первой и второй, необходимо выйти за всю эту модель. Тогда возникла идея точно выяснить, что нас не устраивает во второй и третьей политической теории.

Рассмотрим, что нас не устраивает во второй политической теории. Нас не устраивает материализм, нас не устраивает экономический детерминизм, нас не устраивает прогрессизм марксизма. Марксизм – прекрасная критика либерализма, но, когда речь идет об описании исторических процессов, там такие дикие натяжки, которые совершенно не соответствуют, по крайней мере, нашему представлению. Поэтому критика капитализма берётся из марксизма, а вот ценностная составляющая, исторический материализм, детерминация социально-исторических процессов, прогресс, вся эта мифология, связанная с Модерном и вытекающая из Модерна, нас не устраивает.

Что нас не устраивает в третьей политической теории? Вначале нам казалось, что она просто проиграла, но ведь проиграла – это не аргумент. Когда мы стали внимательнее рассматривать эту проблему, то нашли несколько моментов, которые принципиально не устраивают нас в третьей политической теории. Первое – расизм, потому что расизм предполагает форму проекции западноевропейской

теории общества и идёт вразрез с социокультурной антропологией, расизм – это и есть свойство западноевропейского универсализма, против которого боролись евразийцы. Расизм категорически неприемлем, а это неотъемлемая черта, по крайней мере, одного из направлений третьей политической теории. А второе – нас категорически не устраивает привязанность к государству-нации, которое является точно так же моделью третьей политической теории. Таким образом, ни этатизм, ни расизм, ни национализм (а это почти синоним третьей политической теории) нас не устраивают ни в каких формах. В данном случае можно согласиться с Геллнером или с “Imagined Communities” Андерсона: нас не устраивает представление о достаточно нормативной форме гражданского общества, в виде государства-нации, на основании индивидуальной принадлежности.

Таким образом, это не просто оговорка для политкорректности, нас в политкорректности не упрекнешь, но, обнаружив, что в третьей политической теории все эти аспекты в той или иной степени обязательно присутствуют, как не существует левого по-настоящему движения, без материализма, прогрессизма и исторического материализма, так же не существует третьей политической теории без, по меньшей мере, национализма. И то, и другое нас категорически не устраивает, так что попытка сделать синтез из них всегда будет наткнуться на недовольство леваков, которые будут подозревать нас непонятно в чем, и недовольства наших, которые будут подозревать нас в том, что мы леваки.

Я это проходил, я присутствовал в Милане на колоссальном мероприятии, мы собрали в 1994 году представителей Красных бригад и Черных бригад, Сальваторе Франчо и Пабло Паганьоле, там был полный зал, но они не садились рядом, потому, что правые в одном месте, левые – в другом, они привыкли в Италии друг в друга стрелять. Это у нас шушера правая, шушера левая, а там всё реально: люди, сроки, битвы, борьба за улицы. И вот они распределились на две части, полиция все оцепила, но, тем не менее, с Алессандро Коллой и Карло Террочано, с моими итальянскими друзьями, мы пытались осуществить синтез против системы, против либерализма. Чем все это кончилось? В 1994 году на наши скромные инициативы последовала страшная атака. Ле Монд и Либерасьон опубликовали «Письмо сорока», которое подписали многие так называемые уважа-

емые люди, типа Бурдые или Умберто Эко: с этой «сволочью», с де Бенуа, с Дугиным, с национал-большевиками нельзя сотрудничать ни в коем случае, потому что они привносят в наше чистое здоровое левое вот эти нечистые свои крайне правые компоненты. Всех заставили каяться, мы ведь чуть было не организовали контакт новых правых с коммунистами, Жорж Марше пригласил Алена де Бенуа к себе выступать. После этого его заставили отречься и дать в газете информацию, что он перепутал имя де Бенуа. Представляете, какая политкорректность!

Кто там сегодня у Зюганова сидит, я думаю, черт знает кто, на съездах, можно любых найти, а тут только за приглашение Алена де Бенуа выступить в клубе компартии Франции был такой вот наезд. То есть система страшно испугалась при микроскопическом вызове. Вызов был и вправду микроскопический: горстка людей решила осуществить такое. Такое впечатление, что мы просто короткое замыкание в цепи произвели.

Здесь, естественно, никто ничего не понял, здесь всем хоть кол на голове теши, и эта инициатива в таком виде завершилась; она была опасной, поэтому она была подавлена, немедленно, на всякий случай, на Западе, и частоколом таким была обнесена. Причем крайне правые оказались такими же, как и крайне левые, и действовали мгновенно, нападая на всякого рода такие инициативы, с криками: «Они предают белую расу, они идут с краснопузыми вместе!» Причем в самой грубой форме. Левые с одной стороны, правые – с другой стороны, вот национал-большевизм.

Эта идея обнаружила свою недостаточность, свои границы. Мы пытались скомбинировать нечто из идеологии Модерна. А надо выйти за границы Модерна. Так возникла идея четвертой политической модели, синхронно у трех людей. Такую формулу выдвинул я, её подхватил Ален де Бенуа, с которым мы уже лет двадцать очень синхронно мыслим и постоянно обмениваемся идеями, и третий человек, который обозначил эту идею, Димитрий Кицикис, греческий интеллектуал, выпускающий *Intermediate Region*, замечательный журнал. Три источника на сегодняшний момент, хотя Кицикис не использует термин «Четвертая Политическая Теория». Но идеология абсолютно одна и та же: надо искать за пределами либерализма, марксизма и третьей позиции, искать за этими пределами, изначально

но за. Хотя Кидикис троцкист, он пришел к этой идее, к евразийству, с позиции крайне левых, что тоже очень интересно. Очень близки нам также леваки из турецкой рабочей партии, то есть, в общем, это некий тренд, который стал развиваться.

И вот «Четвертая Политическая Теория», таким образом, изначально была сформирована путем отрицания, критики Модерна и путем разочарования в третьей политической теории, как недостаточной (второй мы никогда не очаровывались), разочарования в синтезе второй и третьей, и, соответственно, в попытке неким образом аноблировать этот страшный на вид синтез в виде евразийства. При этом евразийство продолжается, не снимается, но вот «Четвертая Политическая Теория» мыслится как некая такая надстройка над этим проектом, основанная в первую очередь на отрицании. Мы отрицаем положительные вещи, мы отрицаем политические теории, которые имеют свою структуру, свою семантику, свой синтаксис, и, отрицая эту семантику, и отрицая этот синтаксис, мы должны объяснить, что нам не нравится и почему. Это создает дискурс, дискурс насыщенный, наполненный. Я опубликовал книгу «Четвертая Политическая Теория: первое приближение». Сейчас ее перевели на ряд языков: французский, английский, испанский, португальский и фарси. Эта книга как некая прелюдия — это не что иное, как приглашение к своего рода мышлению в определенной парадигме, за пределами трех политических теорий.

Три политические теории или их рекомбинации, некая компоновка, составляют всё поле, с чем мы имеем дело в современной политологии, в современном дискурсе, как доминантном, так и в критическом или ревизионистском. Если мы хотим найти что-то еще, это будет комбинация. Вот национал-большевизм, он не попадает ни в одну из этих трех политических теорий, но представляет собой комбинацию второй и третьей политических теорий, в оппозиции к первой. И все политические теории, даже третья, оперируют предпосылками Модерна, они оперируют с человеком Модерна, с государством Модерна, с обществом Модерна, с ценностями Модерна, с преконцептами Модерна. Не только концептами Модерна, это само собой, но и преконцептами, если вспомнить определения Карла Шмитта. Так вот, возникла идея строить политическую теорию, опираясь на рациональный политологический инструментарий, здесь,

конечно, Карл Шмитт, которого я вспомнил, поможет, и как классик политологии, и как тот политолог и социолог, который ставил вопросы по существу, и философские, и глубинные, онтологические. Шмитт – это для меня абсолютный авторитет, с конца 80-х я начал активно его продвигать. Сейчас мы знаем, что и Кремль его активно начал читать. «Четвертая Политическая Теория», таким образом, это приглашение к конструкту. Приглашение всех, кто так же, как и мы, не разделяет, не удовлетворен тремя теориями или их комбинацией. Мы провели несколько конференций на эту тему, примерно раз в полгода мы издаем сборник «Четвертая Политическая Теория», проводим конференции, круглые столы.

По сути дела, что такое «Четвертая Политическая Теория»? Это политическое отрицание Модерна, всего Модерна. Да, мы совсем постмодернисты. Но мы радикальные постмодернисты, потому, что в Постмодерне существует очень серьезная критика Модерна, но в этой критике мы видим продолжение этого Модерна. И сами они спрашивают: мы кто – постмодернисты или представители высокого Модерна, ультрамодернисты? Поэтому, с нашей точки зрения, отрицанию необходимо придать жесткий политический характер. Освободить эту критику от всех резонансов с Модерном. Превратить это в политический проект, категорически отрицающий Модерн как парадигму, из которой и растут все остальные политические теории.

В чем отличие нас от консерваторов? Первое отличие, что консерваторов после той чистки, которая происходила после первых буржуазных революций, включая наше время, не могло остаться. Вместо этого могли остаться только симулякры. Потому что Модерн – это вещь-то не невинная, не нейтральная, это как серная кислота. Конечно, можно говорить: я буду жить вечно, но когда ты попадаешь в бассейн с серной кислотой, от тебя остается только пшик. Точно так же от консерваторов, от реакционеров, от православных, от носителей живой традиции за это время, за 500 лет серной кислоты остались... костей даже не осталось, пар. И если люди в XXI веке, как ни в чем не бывало говорят «я консерватор», то правомерен вопрос: ты откуда взялся, что у тебя папа, мама консерваторами были? Да нет, советские люди или либералы. Кто-то, может быть, остался в Европе, представитель царского рода, уже выродившегося, княжеского, он еще может быть реальным консерватором, но это уже единицы.

Таким образом, консерватизм – это «не то», потому что может звучать сегодня в виде симулякра, как какой-нибудь эстрадный певец – лысый, ожирелый, из Одессы, который поет «Поручик Голицын» – это и есть «Белая гвардия» на сегодня. Так же относится традиционный консерватор к тому традиционному Премодерну, о котором идет речь. Таким образом, не может быть это Премодерном, это может быть чем-то иным. И вот здесь как раз основная идея, что Четвертая Политическая Теория, критикуя радикальный Модерн, вынуждена реконструировать Традицию. Вот это тоже очень важно: это реконструктивистский проект, это не Традиция, которая продолжается (та Традиция, которая продолжается, уже не продолжается на самом деле). Мы должны реконструировать – а это уже политика, это воля, это уже не просто следование той инерции, которая была раньше, это не статус-кво тем более.

Здесь возникает то, что можно назвать революционным компонентом консерватизма. Вы говорите о «консерватизме динамическом». Возможно, я не до конца понимаю эту формулу, возможно, вы что-то другое имеете в виду, я с удовольствием узнаю. Но, во всяком случае, наша идея в том, что Традицию надо реконструировать, и, соответственно, надо создать идеал, политический идеал в альтернативной Модерну парадигме. Того прошлого, которое было, уже нет, оно должно трансформироваться сквозь нас, а значит, оно будет будущим, оно будет чем-то другим. Эта новая жизнь прошлого будет на самом деле совершенно непредсказуемой, это как-то чувствовал интуитивно Мюллер фон Ван ден Брук, замечательно говоря о том, что на стороне консерватора вечность. Попытка, таким образом, не прошлое оживить, а увидеть, что небо вечности затянуто свинцовыми тучами современной виртуальности, такими разлагающими парами современности, - и прозреть сквозь них этот порог вечности.

Если речь идет о том, что «Четвертой Политической Теории» быть, то ей необходимо отвоевать пространство собственного бытия. Модерн не оставил нам такой возможности, и, более того, он нас детерриторизировал концептуально. И вот, оторвавшись от Традиции, мы должны где-то зафиксироваться. У нас нет места в этом мире, и соответственно, это место надо отвоевать, и отсюда политическая ориентация Четвертой Политической Теории.

Еще одна интересная вещь: мы задумались о субъекте Четвертой Политической Теории, потому что, если говорить о настоящей, последовательной ликвидации Модерна, нам нужен некий аналог того, что было. Возьмем три политические теории, о которых я говорил. Субъектом либеральной является индивид, торгующий индивид. Здесь всё понятно: субъект есть, есть и его кондиции. Кондиции субъекта – это рынок. Ну а мир, в котором действует этот рыночный субъект, он может быть, кстати, сконструированным в виде культуры капиталистического производства, либо просто механически, скажем, осмыслен как внешний космос, подлежащий приватизации. Луи Дюмон очень хорошо показывает, что наряду с появлением индивида как социального субъекта, возникает еще индивидуализированный объект, частная собственность, кусок космоса, кусок объекта, который приписан индивиду. Если уж атомизировать, то атомизировать всё, в том числе и внешний мир. Поэтому буржуазное сознание понимает космос через частную собственность. Вообще частнособственническое отношение к Луне, например, продажа там территорий, это как раз либеральная модель. Там, где мы слышим «частная собственность», «естественные права», «человек», «права человека» – всё это первая политическая теория.

Вторая политическая теория – это класс. Здесь не важен индивидум, принадлежность к классу решает все. Очень остроумная теория. Но класс нас не удовлетворяет потому, что, во-первых, он исчез при переходе к Постмодерну, и теперь работает не Солнце, как считал Чевенгур, но китайцы, корейцы, неизвестно кто. Может быть, они люди, но мы этого не знаем, по крайней мере, пролетариат как класс из рассмотрения исчез. Марксисты могут поспорить, сказать, что классовые границы просто сместились, но нас не интересует этот субъект.

Что осталось? Осталась третья политическая теория, в которой есть два субъекта: это раса и государство. Значит, раса – это гипотеза, с точки зрения антропологии несостоятельная. Это лишь представление о каком-то единстве социальном, основанное на формальном и некритически осмысленном обобщении относительно тех или иных фенотипических черт. Раса – это несерьезно, тем более что западный мир и либерализм как раз в индоевропейской расе и возникли. Второй момент – государство. Здесь мы имеем дело с Джентиле

и итальянской версией метафизического гегельянства. Вещь более интересная и более перспективная, государство понимается как воплощение духа, и для этого надо признавать гегелевскую подоплеку, либо быть материалистом в духе Моргентау или Карра, признавая, что государство является высшей формой социальности. Но государство стало субъектом истории в эпоху Модерна, безусловно, так же, как и индивидуум, так же, как и класс, и именно поэтому это нас тоже не интересует. Критика государства и нации как идей прекрасно даны у новых правых.

И вот возникла идея, если нас не устраивает ни то, ни другое, ни третье, и нет, например, какой-то комбинации этих субъектов – человека с классом (это будет социал-демократия), или государства с человеком (это будет такая праволиберальная демократия), или, например, государства и класса (сталинизм такой был – классовое государство, симбиоз). Такие мутанты или гибриды мы тоже рассмотрели и отложили.

И возникает вопрос: а что же будет на месте субъекта, мы же не можем политическую теорию строить на пустом месте? Если это человек, то нам скажет любой социальный антрополог, что у нас сколько обществ, столько и представлений о человеке. Разница в представлении о человеческом статусе у маори, например, или у племени пирахану, или у современных европейцев, эскимосов, русских и китайцев настолько велика, что мы на этой основе ничего не построим. Никакого человека, строго говоря, нет, уж не только западноевропейского индивидуума, который является субъектом либеральной теории, а вообще человека нет.

И дальше произошёл определенный, если угодно, прорыв. Ответом стала такая, может быть, экстравагантная модель, как хайдеггеровское понятие *dasein*, определенная как не-субъект, не-человек, не-класс, не-государство, а некое мыслящее присутствие, причем корневым образом предшествующее каким бы то ни было формализациям этого мышления. Это попытка строить вслед за Хайдеггером онтологию, то есть, такое представление о бытии, которое не отрывалось бы от *dasein*, этого мыслящего присутствия. Ее было предложено взять в качестве некоего ориентира для построения субъекта Четвертой Политической Теории. Таким образом, Четвёртая По-

литическая Теория стала приобретать характер политизированного хайдеггерианства.

Что интересно, недавно приезжал мой друг Клаудио Мутти, итальянский традиционалист, издатель, на нашу конференцию «Против постмодернистского мира», которую мы проводили, и он мне сообщил интересную вещь: в современном Иране существует интеллектуальный бум хайдеггерианства. То есть, современные иранские студенты и интеллектуалы просто зачитываются Хайдеггером. Очень важно, что иранцы крайне заинтересованы в «Четвёртой Политической Теории», поэтому они и переводят эту книгу. Это, пожалуй, то общество, которое больше всего этим интересуется на сегодняшний момент.

Итак, на место субъекта ставится *dasein*, а на место кондиций *dasein* ставятся те экзистенциалы, которые Хайдеггер описывает в “*Sein und Zeit*”. Соответственно, мы создаем не только дазайн, но и его экзистенциальную среду, и сразу возникает некий норматив такой политической теории, который сводится к требованию аутентичного экзистирования, то есть, бытия к смерти в качестве нормативного существования этого мыслящего присутствия. Дальше мы можем придать каждому из тех экзистенциалов, которыми Хайдеггер описывает дазайн, некий аналог императивно-политического выражения. Ну, и дальше, собственно говоря, можно строить Четвёртую Политическую Теорию, соответственно ища, если это возможно, другие системы аналогов для нее. Причем речь идет именно о конструировании Четвёртой Политической Теории на основе хайдеггерианской философии.

Было еще несколько идей. Поскольку мы отбрасываем Модерн, почему мы не можем обратиться к теологии, например? Тоже вещь, которая чрезвычайно активно задействуется, например, в исламском мире, где говорят: да, мы вне Модерна, но нам надо на что-то опираться. Теология является еще одним источником именно политических инспираций в рамках «Четвёртой Политической Теории». Именно на очищении политического от религиозного, от теологического, строилась вся программа политических философий Модерна, и, соответственно, если бы мы стремились разделаться с таким гнусным явлением, как Модерн, то мы должны были обратиться все-таки к тому, что он отрицал, но не по инерции, опять же, подчеркну. Пото-

му что именно реальная теология и современная религия – это вещи почти оппозиционные. Теология – это горение сознания, горение ума. Современная религиозность – это, наоборот, вялое тление каких-то эмоций. Огненная теология вполне могла бы быть теологией со своими развернутыми уже моделями антропологических, социологических представлений, уже вполне могла бы быть ориентиром, но, опять же, не инерциальная и не приходящая к нам со временем, а как-то восстанавливаемая. Поэтому, обратите внимание, существует между традиционным исламом и реконструированным реформистским исламом такой зазор-потенциал: традиционный ислам еле дышит, это такое конформистское проживание, а бодрый, почти созданный с нуля салафизм, который опирается на три-четыре, но всерьез воспринятые религиозные истины, наступает. Он манипулируем атлантистами, но на самом деле, я хочу обратить внимание, он действенен. Потому что он мобилизует человеческое существо к серьезному восприятию 2-3 теологических постулатов. В этом смысле чем проще, тем лучше.

Что, например, есть жизнь после смерти? Любой представитель традиционной конфессии скажет: да, да, конечно, есть, но это потом только. А человек, которому говоришь теологически: есть жизнь после смерти, вот она, пойдешь и проверь – он надевает пояс шахида, идет и эмпирически проверяет, есть или нет. Вот что значит живая, действенная теология. На самом деле, либо есть она, либо нет её. Если нет, то не врите. Но это уже нищестанство такое пошло – разговор Заратустры с канатным плясуном. Либо, если есть, то мы сейчас это пойдем и проверим. В этом отношении теология – другой источник вдохновения для Четвёртой Политической Теории. Но теология взятая в чистом виде, может быть, немножко наивна, и эта наивность является не столько минусом, сколько действенным плюсом, потому что люди верят, а значит конституируют. Конститутивное течение, искреннее, наивно воспринятое, представляет собой именно силу, а не слабость нового обращения к теологии в рамках «Четвёртой Политической Теории».

Ну и, собственно говоря, третий источник, третья позитивная инспирация – это философия хаоса. Которая предлагает рассмотреть не эксклюзивный Логос, с которым мы знакомимся в истории, а некий альтернативный инклюзивный Логос, который содержит в себе

хаос, но содержит при этом в себе еще много чего другого. Вот эта философия хаоса, как та философия, которая не состоялась, философия, которая только могла быть и которая была отвергнута на пороге уже создания эллинской традиции, начиная с Фалеса и заканчивая сегодняшними постмодернистами, - все это со стороны Логоса. Вся эта философия исключительного Логоса, а может, стоит мыслить как-то совершенно по-другому, к чему тоже призывал нас Хайдеггер. Поэтому философия хаоса, даэин как субъект и новое обращение к теологии представляется тремя ориентирами для дальнейшей разработки Четвертой Политической Теории. Эти три направления я хотел бы просто обозначить и на этом завершить свое выступление.

Ответы на вопросы

В.В. Аверьянов: Александр Гельевич, у меня будет много вопросов, поэтому я не буду их все подряд задавать, чтобы дать всем возможность тоже задать вопросы, я с самого начала один задам вопрос. Исходя из всего того, что вы сказали, напрашивается такой пытливый взгляд в корни Модерна, с чем он сочетается и как он вообще возник? Вы можете как-то афористично сформулировать, почему возник Модерн?

Дугин: Каузального объяснения я просто не знаю, это очень сложная тема. У меня есть книжка «Постфилософия», она довольно толстая, где я пытаюсь это объяснить. Речь идет о том, что возникает Модерн как процесс остывания Традиции, остывание Премодерна, как некое движение по гипотезам Парменида. Если вы помните 8 гипотез: вот с первой там все ниже и ниже, вплоть до 5-й. Мы переходим от первых 4 гипотез платоновского «Парменида» к следующим 4 гипотезам. Можно сказать, что речь идет об остывании Логоса. Традиция вначале строится вокруг Логоса, потом вокруг логики, и в какой-то момент, логика переходит в логику. Там, где логика переходит в логику, там начинается Модерн. Там, где оканчивается, завершается горение идеационного, по Питириму Сорокину, возникает идеалистическое начало, где, скажем, холод вступает в равновесное соотношение с огнем, а потом уже и чувственная культура, если брать того же Сорокина. Здесь можно взять Батая, писавшего, что традиционное общество уничтожает свои излишки, и когда эти

излишки появляются, как нечто новое, event, rightness, они начинают разъедать структуру вечного возвращения. Рождается линейное время. А дальше линейное время начинает поглощать и захватывать в себя всё новые сферы.

Корни Модерна надо искать в этом случае, как многие и делают, в монотеизме и в линейных концепциях, линейном времени. То есть, так можно описать: он развивается очень логично и доходит до конца своего логического. Я убежден, что то, что мы имеем сегодня, это не сбой в программе Модерна, это его логический конец... Это мы сюда ехали и приехали. Мы называли это только другими словами. Вот ту яму, тот отстойный колодец, в котором мы сейчас находимся, это и называется: прогресс, свобода, гуманизм – это было описано по-другому, другими словами, цветными. Дьявол, когда соблазняет, он говорит: вот сейчас будет очень хорошо, сколько бабла я тебе принесу. А смотришь – там черепушки, но ведь они и были черепушки, изначально. То есть, Модерн – это был проект по такому загашению, закрытию той полноты открытого и одновременно вечно повторяющегося мира внутрь, ограниченного всегда, своей символической структурой, который можно определенно описать как закрытие яйца мира сверху, по формуле Генона. Яйцо мира сверху открыто на уровне традиции и оно коммуницирует с тем, что над миром, потом это яйцо закрывается, так и возникает вещь, которая сама в себе. То есть, раньше вещь была символом, сейчас она сама в себе. В Постмодерне яйцо открывается снизу и начинает уже быть демонической вещью, вещью, одержимой, вещью бесовской текстуры Делеза. Поэтому как-то так можно описать появление Модерна – путем умаления, заглаживания и накопления того нового, которое было «проклятой частью» в терминах Батая. Накопление материальных избытков, которые раньше уничтожались в хорошем обществе путем оргии, путем того, что люди обжирались в своем излишнем урожае, пока вот не умрут от колик, или устраивали безобразные братчины, заканчивающиеся понятно чем, все это результат уничтожения избытков проклятой части. Когда пришла идея эту проклятую часть не уничтожать, не превращать в жертву, что создало прибыль одного или тут же прибыль другого, вот тут и зародилась система Модерна, затем капитализма и сегодняшнего кризиса. А вот почему происходит так, почему мы от хорошего мира Премодерна переходим к неправиль-

ному и аномальному миру Модерна, – вот этот вопрос чрезвычайно сложный.

Аверьянов: Согласитесь, Александр Гельевич, что здесь есть для Четвертой Политической Теории важный вопрос – не повторить ошибки «хорошего общества» на исходе Премодерна.

Дугин: Да, это абсолютно правильно.

Аверьянов: Возникает вопрос: вы уже намекнули на то, что монотеистические религии создали ту среду, которая постепенно складывалась и привела к тому сбою в хорошем обществе, как вы его сегодня назвали. (Очень простое и удачное определение, хорошее общество, не традиция, а хорошее общество.) А все-таки, вы сами склоняетесь к тому, что монотеистическая структура была предпосылкой такого рода развития, такого сценария?

Дугин: Она, безусловно, была предпосылкой, но винить ее в этом нельзя. Вот если закончилась империя, то это не значит, что она закончилась, потому, что империя. Можно подумать, что не-империя не закончилась какая-то другая. Или человек умер потому, что он человек? Нет, он умер потому, что умер, а кто-то другой живет пока. На самом деле, всё смертно. И империя и не-империя, и хорошее, и плохое, поэтому я вот не думаю, что можно обвинять монотеизм, такую вот выдвигать против него жалобу, в суд на него подавать, что он к этому привел. Он привел к этому тем, что он сам себя, ну как бы, взорвал. Потому, что деизм Картезиуса (Декарта), это просто антитеизм, это и есть самое что ни на есть антихристианство. Да, но при этом, мне вот очень понравилась эта ваша идея, вы совершенно правы, не повторить ошибок. Речь идет не о планировании какими-то мудрецами социальных процессов, здесь речь идет скорее о философском постижении, почему так смогло быть, вот почему действительно идеальная форма Традиции смогла позволить придти к контртрадиции. И вывод – это, пожалуй, самый центр Четвертой Политической Теории, самый центр Новой Метафизики, было, наверное, что-то в этом совершенном и идеальном, что было несовершенно и неидеально. И хочется не повторять, просто строить новое, совершенно идеальное, которое опять повторит это, будет циклически возвращаться. Хочется на самом деле каких-то более твердых осязаемых ориентиров, пусть даже не реализуемых, это не важно. Здесь как раз это очень важный момент. И вот это как раз связано с

направлением Новой Метафизики и проблемой Радикального Субъекта, того, кто на самом деле остается иммунным по отношению ко всем фазам космической среды. Проступая именно сейчас, потому, что сейчас нигилизм достиг такой степени, что ничего скрывающего истину, никаких пелен нет. Эта тема очень интересная, действительно, она чрезвычайно созвучна и резонансна с теми идеями, которые мы сейчас разрабатываем.

Аверьянов: Спасибо.

Кирилл Мямлин: Я позволю себе маленький вопрос и маленькое замечание. Мы говорили об источниках Четвертой Теории, я хотел бы обратить внимание, что традиционная теология, или, скажем, исконная теология, вот та упрощенная, о которой вы говорили, теоретически предполагает необратимость. Те поступки, о которых вы говорили, вот взял и проверил, есть загробное царство, пошел и проверил. Но это необратимое действие, которое уже не сказывается на социуме и не сказывается на данном субъекте...

Дугин: Теология предполагает иное общество. Теология, воспринятая буквально и являющаяся абсолютным экзистенциальным и социальным нормативом, естественно, полностью меняет общество. И человек, который идет умирать, например, шахид, один, другой, третий, после этого он создает то общество, из которого он ушел, это общество меняется. Это общество не остается таким же. Потому что это общество воспроизводит шахидов. Посмотрите, в Иране, например, везде огромные портреты людей, погибших за веру. Это не позволяет остальным, которые, к примеру, пьют чай и совершенно не в этом состоянии находятся, забыться. То есть, смерть становится активным фактором. В христианстве был совершенно другой момент, мученичество, но мученичество создало христианское общество. Когда люди видели пример других людей, которые жили с ними, ели, ходили, торговали, ссорились, но потом вдруг за веру подвергались страшным мучениям. Глядя на них, общество думало: почему один, другой, третий, радуются, веселятся и смеются, но когда их пилят, сжигают, варят, вырывают глаза, языки отрубают, они при этом славят Бога? Значит, такой Бог есть. А вы говорите! Они проверили это. Поклонись Цезарю, им говорили, поклонись Навуходоносору. А мученики являли чудо веры, и это само по себе становилось социальным взрывом для общины. Все жития святых, которые мы читаем в

церкви по воскресеньям, они полны именно такими нормативными примерами. Это же не просто рассказы о чем-то, это призыв быть такими же. К тебе приходят и говорят: ты за Христа или против? У нас вся страна была до 1917 года, ну так, суммарно, за Христа. После 1917 года, так суммарно, мы за обезьян. Это просто удивительно. А потом в 1991 году все были за обезьян, а теперь за частную собственность. Так они были за этих обезьян, они не очень-то сильно их ценили. И хочется спросить, а что вообще вот эти люди, вот эти «нынешние», что они вообще отстаивают. У них вообще какие-то нормативы есть, что там у них есть святое или только пожрать или там бабла дадут, и они будут плясать? Получается именно так. Соответственно, что с такими червями надо делать, особенно претендующими? Явно не считаться. Явно во внимание не принимать и двигаться дальше своим собственным путем, помимо.

Максим Калашиников: Александр Гельевич, у меня пробел очень большой по хайдеггерианству, все-таки можно некоторые примеры привести, коль в действительности субъектом не является, ни класс, ни раса, ни государство, то, что же предлагает Хайдеггер, вот именно в проявлении материальной жизни, это что – мыслящее сообщество какое-то, или я что-то неправильно понял?

Дугин: Мыслящее присутствие.

Калашиников: Как это может выглядеть? Прошу прощения за такой наивный вопрос.

Дугин: Смотрите, для того, чтобы эту линию понять, надо знать несколько концептуальных аспектов. Во-первых, это феноменология, на которой Хайдеггер основывается, идея того, что под диалектическим уровнем нашего сознания, которым мы мыслим, как люди, как рацио, есть еще нозтический пласт, который предшествует нашему сознанию, который его определенным образом предопределяет. И вот этот нозтический пласт как раз Хайдеггер развивает и конституирует в понятие дазайна. Во-вторых, это структуралистский подход, который начинает изучать, например, структуру смысла, и выясняет, что семантика берется из языка, а не из внеязыковой реальности. И вот из этих структуралистских феноменологических, может быть, языковых аспектов, можно составить представление о дазайне.

Но Хайдеггер определяет дазайн через экзистенциалы. То есть что это такое, дазайн на самом деле? Мыслящее присутствие – это

то безусловное наличие, которое в нас, например, вот когда это переводил Корбен, он перевел слово *dasein* на французский, первый перевод Хайдеггера, как *realite humaine*. Человеческая реальность. То есть что-то, что глубже в нас, чем что бы то ни было, чем душа, чем сознание, чем тело, чем интересы, глубже, чем машина желаний делёзовская. То есть, это нечто, что, по сути дела, описывается через ужас, например. Есть такие состояния, которые глубже, чем мысль, которые есть, например, тогда, когда мысль гаснет, пограничные состояния, там, где обнаруживаются определенные грани, еще предшествующие нашему такому тихому опыту. Вот этот дазайн, вот это такое живое и как бы горящее наличие, которое от нас во всех состояниях ускользает, Хайдеггер призывает обнаружить, он призывает его вскрыть.

Один из лучших способов – это крайний риск, например, когда человек становится на грань смерти. Он начинает понимать то, что он обычно не понимает. Ну, он живет и думает, что есть, «есть» возникает на границе с «нет». Вот когда человек начинает понимать что-то такое бесценное, на войне он это понимает, он понимает в ситуации крайней трагедии, или крайнего счастья, любви, предельной – дазайн приоткрывается. Человеческое мыслящее присутствие может, подойдя к грани, не отшатнуться от этой грани, а сделать шаг вперед. И вот этот шаг вперед, наш «на одно дыхание больше», как цитирует Хайдеггер Рильке, является неким горизонтом, приглашением к аутентичному экзистированию дазайна. То есть, чтобы испытать этот опыт дазайна, необходимо пережить радикальные потрясения, тогда то, что находится под человеком, то, что находится в тени, за шторами нашего существования, нашего бытия, восприятия мира, оно обнаружится. Правда, не у всех.

Вот, помнится, с Прохановым мы как-то говорили об этом. Сербы стреляли, потом взорвали отель, где мы останавливались, там, в 1992 году было всё очень живо. И вот мы под пулеметные очереди размышляли с ним о том, происходит или не происходит у человека, который был на войне (Проханов много был в Афганистане), необратимой трансформации. Потому что Юнгер описывает, что обнаруживается эта экзистенция, это уже чистое существование, когда уже ничего нет, когда окопная жизнь, газы, смерть, гибель, риск – уже ничего не остается у человека. И есть только его экзистирование,

что-то такое подчеловеческое, что на самом деле, вдруг, в какой-то момент, среди взрывов, вспоротых животов, прогнивших трупов, вдруг начинает биться, как некий кристалл, как некий цветок, незамутненный ничем. Юнгер в книге «Война наша мать» описывает это. Юнгер вернулся с фронта создателем третьей имперской фигуры, созданием *Der Arbeiter*'а, и, собственно, сформулировал, концептуализировал то, что потом...

Реплика: А вам не кажется, что мы это прошли уже?

Дугин: Вот, смотрите, что мне Проханов ответил: наши ребята из Афганистана возвращаются такими же, Чечни тогда не было. Он мне рассказал много героических историй: подбитые вертолеты, в которые набиралось больше людей, чем он выдерживал. Он должен был упасть в пропасть и стоял вопрос, брать нескольких раненых ребят с собой или оставить их там на смерть. И вот, когда люди выбирают смерть либо спастись, но оставить там двух или трех ребят, либо погибнуть всем вместе. И как Проханов переживал, что он вообще какой-то фотокорреспондент, журналист, фронтовой корреспондент, он в принципе сидит там, его первого втащили. И вот он сидит, забирая жизнь у одного из наших ребят. И вот когда командир принимает решение, всех забирают, вертолет падает и еле-еле начинает лететь. И вот Проханов за счет этого и выжил, и я говорю: неужели эти элементы, переживания радикального опыта, который должен пробудить даэин и сделать этих ребят носителями Четвертой Политической Теории или нового государства, неужели ничего от этого не остается? И вот мы с ним с печалью, под этот пулеметный огонь, говорили: нет, действительно, вчерашние воины, испытавшие этот опыт, приходят в мирную жизнь и становятся обычными людьми. Они этот опыт не фиксируют, они его не хранят, они спиваются, разлагаются, становятся такими же, как все, и вот эта особость, которая Юнгера поразила раз, и он до 102 лет дожил в таком состоянии, в этом выделенном аутентичном экзистировании, у наших не задерживается. Таким образом, это очень сложный вопрос о даэине, и я, в общем, так просто не могу ответить. Пережить его, а самое главное, сохранить его очень сложно.

Калашников: Я вам тогда немножко упрощу вопрос, может, не стоит откидывать Модерн, отрицать Модерн, может, лучше синтезировать? Почему, я упрощаю вопрос: мы знаем, что было перед эпо-

хой Модерна, какие были формы, собственно говоря, общественные и политические. И вы говорите, действительно, что реальный опыт их утрачен. Мы будем вынуждены, если мы, собственно, займемся Четвёртой Политической Теорией, возрождать и города-государства, и военно-духовные ордена, и какие-нибудь восточные деспотии, и империи и все прочее. Но ведь все, что было сконструировано, ему придется пройти через некий естественный отбор, ведь все сконструированное требует проверки практикой. Вы не прогнозируете, что мы получим войну, низвержение вниз в развитии, обломки космодромов, потери 90% населения земли и возвращения к тем дикарям, которые устраивают раздачу и уничтожение излишков? Нет ли опасности сваливания вообще в дикость? Может, всё-таки попробовать не отбрасывать полезный опыт Модерна и синтезировать традиции? Я немножко упрощаю вопрос.

Дугин: Как раз то, что Вы описали в качестве отрицательных образов, мне такими не представляются. То есть, здесь речь идет о том, что отрицание Модерна – это некая стартовая позиция. Мы можем думать, что в Модерне есть что-то еще, что на самом деле можно было бы взять, но неслучайно в битве за Модерн, за сущность Модерна победила первая политическая теория, либерализм, а не коммунизм. Она как бы дисконтировалась в Модерн. Да, коммунистический Модерн в 100 раз лучше, а Модерн третьего пути еще в 100 раз лучше, чем коммунистический. И, тем не менее, все это был Модерн. И он на самом деле развивался, вычищался, и сегодня мы имеем дело с его рафинированной сущностью. Модерн заложил свои собственные модели развития, комфорта, выбора, прогресса, к которому вы апеллируете, в качестве нормативов, не рефлектируемых нами. Если бы мы посмотрели таким непредвзятым взглядом, как культурные антропологи предлагают смотреть на общество дикарей, мы бы увидели в них более здоровое, более полноценное экзистирование. Поэтому отрицание Модерна в Четвертой Политической Теории является абсолютным аксиоматическим догматом. Никаких компромиссов с Модерном. На этом вся эта теория строится. Эта теория может быть не принята, но самое неверное было бы стараться совместить ее с Модерном. Потому что ее смысл, я бы сказал так: в радикальной ненависти, неприязни к Модерну. Причем ко всем формам Модерна, с его прогрессом, с техникой, с развитием, с комфортом, с движением,

с совершенствованием. Все эти ценности Модерна, они, по сути, отрицаются в Четвертой Политической Теории.

Реплика: Это опасно.

Дугин: А кто говорил, что нет?

Реплика: Мне кажется, что дазайн – это мы уже проходили, собственно, Вторая мировая, Великая отечественная – то есть, мы прошли какие-то апокалиптические вещи, и предыдущая история – это 30-летняя война была, и какие-то энергии все-таки освободились, в том числе и в советском народе.

Дугин: Они освободились, они были воплощены в великие стройки, эти стройки сгнили, а сегодня приватизируются. Вот эта великая энергия. Но, мы растратили дазайн на то, что Хайдеггер называл махеншафт. На какую-то чертовщину, на турбины какие-то, заржавевшие сегодня остатки дамб, которые дают свет, а люди сегодня под этим светом смотрят телевизор. Давайте посмотрим цель. Телеология всего этого, наша пробужденная народом великая энергия ушла в то, чтобы лифты ходили, а что в этих лифтах происходит, особенно в провинции, что там написано на стенах этих лифтов. Это самое злачное и опасное место, лифт.

Мы настроили их, считая, что они нас привезут к небу, а они нас привели в помойку, эти лифты. Эти поезда с этими проводниками криминальными, с чашечками, с подстаканниками, куда они везут нас. Мы говорим: как они хорошо едут, но куда? Что мы смотрим? Мы построили телевизор, что мы в нем увидели? А теперь мы имеем возможность общения, а нам предлагают смс запрограммированные, новая услуга (я не рекламирую): пошли смс готовую, лень набирать, пошли там, Маша, я тебя люблю, поставь Маша, Петя, Ваня, и посылай, а потом уже не посылай, подпишись, плати 100 рублей и Машам, Петям, Ваням все будут посылать, все будут довольны. Надо уничтожить технику. Всю. Всю цивилизацию.

Реплика: Вопрос в том, что может нам вернуть Четвертая Политическая Теория – первое, в финансовой системе, второе – в правах наследования. Вы ведь знаете, о чем я говорю.

Дугин: Да, это идет речь о классической социал-демократии, обложение налогом, прогрессивный налог, форма потлача. Это такой своеобразный компромисс.

Реплика: Компромисс, да, не жечь же всех напалмом.

Дугин: Я не призываю жечь. Я условно.

Андрей Яковлев: Такие три вопроса, они взаимосвязаны, мне хочется услышать ваше мнение. Первый по поводу дазайна. То, что вы объяснили сейчас, мне напоминает искру Божью, момент истины, как по-русски говорят, вот человека прижало, в нем вся эта надстройка слетела и в нем его ядро просыпается. Кроме случаев войны, я хотел бы напомнить случай с Достоевским, с его этой казнью, вот он был на краю, раз – и у него пошло это творчество. Случай с экстрасенсами, та же Ванга, молния ударила, у нее проснулся дар, я знаю живых людей, которых молния ударила, и у них тоже проснулся дар. Это по поводу дазайна. По поводу Модерна, как вы говорите, с моей точки зрения, опасность его в том, что он нас затягивает в комфорт. Комфорт лишает нас ситуаций дазайна. Поэтому я лично считаю, что отказ от технологических костылей, которые атрофируют наши сверхспособности, это вещь довольно необходимая. И третье, чтобы не занимать много времени, по поводу русских людей. Все замечают, что русские как-то непонятно, с одной стороны сверхталантливые, с другой стороны, они пьют, дебоширят, не умеют жить. Тут несколько моментов. Первый момент, тот же Достоевский сказал, что без религии, без Бога, без сверхидеи, без сверхзадачи он не знает, что делать, он в любую крайность бросается. Второй момент, Бердяев, по-моему, указал такой момент, что маскулинность в чистом проявлении, она очень некомфортна, то есть, настоящие мужики, они неудобные, они со всеми спорят, они конфликтуют и т.д. Когда человек выходит на уровень философии, он уже не маскулинный, это по поводу пассионарности. И в связи с этим, вот у меня вопрос к вам, вот русские неинтересны, вот китайцы могут завалить, весь мир обеспечить, немцы могут технологии разрабатывать, кто-то там финансы и т.д. Русские – это креатив, нерусское слово, творчество, вот надо дать нам такую цель, где мы вот этот всплеск потенциала творческого русского разбудим, особенно, если он будет оценен, где будет эта иерархия выстроена, где он будет наверху, тогда у нас и пойдет.

Дугин: Это замечание скорее.

Яковлев: Это не замечание, это вопрос.

Дугин: В чем вопрос?

Яковлев: Вы согласны с моим мнением?

Дугин: Да, скорее да.

Михаил Смирнов: Наверное, сейчас надо считать общим местом, что мы присутствуем при закате, выражаясь таким языком, мир-системы капитализма, другим языком, эпохи Модерна, еще одним языком, эпохи наций-государств, и на смену ей как бы в предчувствии, нахождении в некоей точке бифуркации, должна прийти какая-то другая эпоха на других принципах. И тут размышления такие, все задаются вопросом: а что это будет за эпоха, что будет ее принципом, ну, когда среди ответов, попыток ответов на такого рода вопросы, звучит, например, такой термин, как «Новое Средневековье», как один из вариантов того, что должно заменить вот эту мир-систему капитализма, систему современности. Слушая Вас, у меня такая догадка возникла, что Четвертая Политическая Теория – интуиция этого Нового Средневековья. Вопрос мой в этом: эта интуиция имеет место или для вас это сопоставление – Четвертой Политической Теории и Нового Средневековья – совершенно не важно и не работает?

Дугин: Наоборот. Это очень важно. Конечно, это не исчерпывает Четвертую Политическую Теорию, но интуиция правильная. Где-то в этом ключе.

А.Н.Анисимов: Вы говорили о том, что существует ограниченное количество субъектов. 4 там, кажется. Индивид, государство и т.д. Хорошо, вот еще один субъект, пятый, культурный код. Цивилизационный код, точнее говоря. Если мы посмотрим на современную цивилизационную систему в любой период, это совокупность цивилизационных колец, причем в основе лежат заложенные не какие-то там художественные произведения, а реальная система предельных моральных ценностей, во всяком случае, эта система описывается при помощи довольно ограниченного количества единиц. Второе, культурно-генетический комплекс. Ну вот, например, религия в Средние века, это был культурно-генетический комплекс, то есть, это не просто какой-то набор нормативов, процедур и т.д. Это еще и определенная генетическая масса, причем, что очень важно, разнородная, из огромного количества элементов состоящая, как можно видеть на примере христианства. Эти комплексы существуют, они функционируют, вот например, мусульманский культурно-генетический комплекс, пожалуйста. Одновременно это еще и цивилизационный код. Вот вам пожалуйста, пятый и шестой субъект.

Теперь надо учитывать следующее, что в обществе человеческом в любой момент функционирует совокупность кодов, и соответственно, вот эти вот культурно-генетические комплексы, я их называю «антропами», от слова «антропос», причем эта система, она как-то балансируется. Вот на каком-то локальном или глобальном уровне необходимость вот этой балансировки зависит от определенной совокупности кодов. Вот если мы берем Европу, то всегда для нее было характерно параллельное функционирование множества таких культурных кодов, огромное количество независимых политических единиц – это и есть характерная особенность европейского цивилизационного суб-кода, который в настоящий момент уничтожается. Его превращают во что-то другое, принципиально другое. Но вопрос заключается в том, что устойчивым может быть только совокупность каких-то кодов, которые выполняют разные функции. Чрезмерное упрощение всегда ведет к утрате устойчивости. Она должна быть тем или иным способом восстановлена. Поэтому, очень характерно, когда войны начинаются, хоть первая, хоть вторая, заметна такая характеристика системы как высокая однородность. Результатом же войн является резкое разнообразие. Я здесь разнообразие использую в том числе как математический термин. Всегда так было. И сейчас, естественно, мы идем к крупной войне. Почему? Причина – резкое падение разнообразия. И отсутствие балансировок. Сейчас в данный момент, будет она или не будет, многое зависит от того, сумеет ли китайский генетический код скомпенсировать дефект вырожденного американского (или псевдолиберального) культурного кода.

И, наконец, применительно к либерализму, вопрос сложный. Я не думаю, что Модерн надо сводить именно к либерализму. Технический прогресс, тем более; извините, но техника развивалась и в древнем мире, она развивалась и в китайском обществе безо всякого Модерна, она развивалась бы и в условиях монархии, если бы они сохранились. Она развивалась и в России, между прочим, при абсолютистской монархии. Поэтому это вопрос такой деликатный, является ли техническое развитие имманентно присущим качеством Модерна или нет. Не является, на мой взгляд. Это совсем другая вещь. Но главное не в этом, главное в том, что человеческому сообществу, чтобы функционировать в глобальных масштабах, необходимо раз-

нообразии и определенное взаимодействие этих цивилизационных кодов. Некоторые из них, например, европейские коды характеризуются повышенной способностью генерации нового, но у них есть дефекты, они легко дезорганизуются. А если взять большинство азиатских культурных кодов, то они характеризуются огромной устойчивостью. Вот если вы прочтете Марко Поло, это я еще в 40-х годах оказался в эвакуации в Средней Азии, я очень хорошо помню тогдашнюю Среднюю Азию, нашу советскую, она была очень похожа на ту, которая была при Марко Поло. Вот прямо читаешь Марко Поло и видишь, что творится у тебя на глазах.

Европейский код основательно дезорганизован, либерализм мутировал в криминально-мошенническую форму. Если конфликты крупные в будущем произойдут, то это будет связано с попытками восстановить нормальную систему. Азиатские коды – это коды, которые гарантируют всю систему цивилизационных кодов от слишком большого отклонения в сторону небытия цивилизационного. Сейчас очень многое зависит от Китая и в меньшей степени от Ирана.

И последнее такое замечание, даэзин – это есть отчасти эти цивилизационные коды, отчасти вот эти культурно-генетические комплексы. Значит, Хайдеггер использует богатые ресурсы немецкого языка, в смысле образности. Отсюда возникает вопрос неоднозначности, что он подразумевает под этим даэйном, я думаю, что это цивилизационный код. Приведу пример из своих собственных наблюдений. Я помню советских бойцов, какими они были в 41-42 годах. И помню, какими они стали в 44 году. Совсем другие люди. Далее я помню, насколько сохранялся вот этот психологический опыт после войны, это сохранялось до начала 60-х годов. Хрущев не случайно был снят. И наследники вот этих партократов 60-х годов не смогли снять Горбачева, потому, что они по сравнению с военным поколением, имевшим радикальный опыт, уже разложились.

Дугин: Что касается культурного кода, то это очень точное и очень интересное замечание. Очень важное. И вообще, та конструкция, которую Вы изложили, мне очень понравилась.

А.Б.Кобяков: Ваша теория не предполагает возможности исправления человека, значит, она не настроена к тому, чтобы исправлять человека, она обращается к тому, кто уже абсолютно готов?

Дугин: Нет, конечно. Можно сказать так: мы живем в опыте историческом. В среде как опыте. Мы живем в опыте, и этот опыт в конечном итоге воспринимается нами в последнем измерении, на уровне антропологического фундаментализма, условно двояким образом. Либо мы не замечаем кошмара, в который мы погрузились, и тогда к замечающему человеческому присутствию кошмарности аномальной ситуации, мы не обращаемся. Если вас удовлетворяет статус-кво, до свидания, мы просто вас не знаем. А вот если вас не удовлетворяет – не по культуре, а как-то органически, как люди не могут дышать, когда нет воздуха... Вот когда к Вивекананде пришел один ученик и говорит: учитель, научите меня истине, а Вивекананда сидел и медитировал на берегу озера. Тот говорит: ты действительно очень хочешь? – Ну, конечно, очень! Он взял его за шиворот, окунул вначале, он там болтался и когда начал уже умирать в озере головой, сделал такое усилие, что, наконец, выскочил. И Вивекананда сказал: вот если бы ты захотел так учиться, как ты сейчас у меня выскользнул, потому, что я держал с равной силой, в какой-то момент ты думал, что это шутки, а когда ты понял, что это конец, вот тогда ты выскользнул. Вот когда мы начинаем воспринимать мир, в котором мы живем, так же, как захлебывающийся человек, который агонизирующим импульсом собирает все свои силы, он говорит: нет! Тогда он обращается – не к нам, а приблизительно в том направлении, о котором я говорил. И вокруг этого агонизирующего импульса мы и предлагаем строить новую политическую теорию. Тот, кто его не испытывает, тот тихо тонет, например, вот так медленно и спокойно опускает лицо в воду вонючую, вот так медленно и спокойно рассматривает какой-нибудь глянцевого журнала или новости биржевые, этот персонаж или этот социальный срез, этот антропологический сегмент нас просто не интересует. Он просто никого не интересует, его не интересно ни уничтожать, ни насмехаться над ним, ни критиковать его. И вы думаете, людей, которые так реагируют, экзистенциально реагируют на нашу среду историческую, в которой мы живем, мало? Я думаю, очень мало, но их гораздо больше, чем нам кажется. И они, может быть, реагируют на субвербальную, невербальную интонацию, с которой мы говорим о четвертой политической теории. И безошибочно определяют, что им интересно, а что нет. То есть в состоянии агонии люди прекрасно понимают, что,

например, когда дом горит, они действительно оттуда ищут выход. А если они не чувствуют, что дом горит, они сидят там и не чешутся. Но для тех, у кого горит, это чрезвычайно важно и вэлком на самом деле – и таких много.

Смирнов: Александр Гельевич, у меня такое ощущение сложилось, что в пределе этот антропологический фундаментализм приведет вас к такой постановке вопроса или к такому тезису, что Модерн – это такая ситуация, которой в принципе не было. Что Модерн – это иллюзия. И вот в этой ситуации, мне кажется, чтобы не выскочить из реальности, то есть, не в утопии, а в реальности остаться, Вам все равно придется назвать какое-то место или в пространстве политической истории или в пространстве политической географии, где бы вы сказали: я вот здесь стою и отсюда я говорю, что Модерна нет, не было и не будет, потому, что это просто нечеловеческое.

Дугин: Во-первых, Вы правы. Есть такой Бруно Латур, у которого есть книга о том, что Модерна не было, Нового времени не было. Очень классная книга, которая вообще выдвигает убедительнейший тезис. Другое дело, что он предлагает не Постмодерн, а Нонмодерн, и ищет ему место. Правильно, хороший вопрос задаете, но, с другой стороны, такие приблизительные места, я, как традиционалист, вполне могу и исторически, и географически отметить. То есть, мир Традиции – религиозной полной и тотальной – тлинкиты, например, это то место, которое берется за образец. Другое дело, что мы не тлинкиты, на самом деле, но тлинкиты молодцы. Можно Франца Боаса вспомнить: все попытки сравнить, какие мы молодцы, а какое они дерьмо, есть не что иное, как европейский расизм колониальный. Просто подумайте, как они живут, вживитесь в них, и вот тогда мы увидим совершенно другой полный такой светящийся мир. В этом отношении есть Традиция, которая могла быть и была, и является путеводной звездой, отрицающей Модерн. То есть, вполне можно обойтись без Модерна, но если он пришел и если он затащил в свои грязные ядовитые кольца все человечество или, по крайней мере, Запад, то у этого есть причины и есть логика. Но, горе тому, через кого оно придет, как сказано в Евангелии. Модерн тоже должен был прийти в мир, горе тому, кто поверил в этих обезьян, в эту биосферу, в эту чушь, в материю, в реальность, кстати. И вот интересно, мы говорим

ges, это понятие Аристотеля, да? Но это латинское слово, которое в греческом отсутствует. Реальность откуда образована? Реальность – это принадлежность к вещи, к ges, так у Аристотеля, мало того, что в латыни это юридическое понятие, но в греческом оно вообще отсутствует, там есть слово прагма, но прагма – это дело; скорее, делание, а вещь – вообще нет такого слова. Мы говорим реальность потому, что это латинские схоластические переводы ввели очень специфический концепт, а мы его воспринимаем как указание на некую такую эвиденцию, на существование вне нас... О какой реальности мы говорим вообще? Реальность – это средневековая схоластическая гипотеза, подвергшаяся в западноевропейской философии Нового времени определенному искажению концептуально-семантическому и потом фетишизации. Надо забыть это слово. В русском языке, если мы будем говорить о действительности, действительность – это действие. Кто-то сделал, вот есть действительность, в действии что-то пребывает, значит, в действии, но где в действии? Это вы в действии, что-то еще в действии, реальность надо вынести за скобки, это слово некрасивое, оно непонятное, это очень сложный концепт, к нашей языковой философской культуре не имеющий отношения. Надо забыть это слово, это некорректно, об этом, о том, что существует абсолютно точно без нас, вне нас и с которым мы должны сверяться. С чего мы это взяли? Это очень важный момент.

Аверьянов: Да, Александр Гельевич, наверное, это будет заключительный вопрос и заключительное замечание. Я буду говорить о том, что не прозвучало, и меня это расстраивает немножко и беспокоит, хотя в целом доклад был чрезвычайно содержательный, и большое Вам спасибо за него и за ответы. То, что являлось причиной, будоражащей недовольство многих, которые говорили: а почему мы должны отказываться от тех благ, которые связаны с индустриальным миром и т.д.? Мне кажется, что этот не прозвучавший ответ, он так или иначе связан с тем, о чем говорил Александр Николаевич Анисимов. С цивилизационным кодом или, лучше сказать, на мой взгляд, с конкретным цивилизационным генезисом, в данном случае, Модерна. То есть, с моей точки зрения, в том, как Вы сегодня описали становление Четвертой Политической Теории, слишком много европейского. В ней слишком много европоцентризма, с точки зрения самой дискурсивности. Можно было бы задаться таким вопросом, а каким

был бы Модерн, если бы его делали не представители иудеохристианской цивилизации? А, допустим, православной цивилизации, или допустим, конфуцианцы?

Дугин: Это был бы уже не Модерн.

Аверьянов: Я говорю сейчас о том, каким бы был «Модерн», то есть, некий проект, как я это называю, некоей десублимацией духовной реальности, когда она кристаллизуется в какие-то формы, когда они начинают уже отчуждаться от этой самой реальности. То есть, такие опыты и эксперименты были не только в Европе, но они никогда не носили такого масштабного и самопожирющего характера, как в случае с Модерном. Но, тем не менее, такой вопрос мы имеем право ставить, гипотетически, мог ли быть альтермодерн? И может ли он быть в принципе.

Я не сторонник того, чтобы считать, что серная кислота разъела все. Более того, я не сторонник считать, что Модерн победил, он только сейчас тотально побеждает, уже когда сам он прекращается. А в процессе его истории было много как бы анклавов тех сущностей, которые никак к Модерну не сводимы. И как один из примеров, мимо которого Четвертая Политическая Теория пока что проходит, а может, она не проходит, может, вы меня поправите, является русский космизм. Потому, что в своих истоках, в Федорове, в Чижевском, в самых первых мечтателях-философах был показан первый взгляд на развитие человека, на развитие антропологии, было указано на то, что технический прогресс – это тупик, а есть другие пути развития человека. И, действительно, можно говорить о некоей мечте, об альтернативном Модерне, то есть, это не стремление остаться на уровне старого хорошего общества, старой, доброй архаической человеческой культуры, а это попытка научить человека летать. Без крыльев самолета, а непосредственно. Попытка человека научиться переоплощаться, то есть, грубо говоря, это определенная воля к тому, чтобы строить альтернативный проект. (Давайте не называть его Модерном, его можно называть как-то по-другому, но, тем не менее, она была обозначена.) Считаете ли вы, что и от этого надо отказаться или тут есть о чем подумать или что обсудить?

Дугин: Хороший вопрос. Итак, первое, я абсолютно убежден, что Модерн является судьбой западноевропейской цивилизации, и в иной форме Модерн был невозможен просто. И поэтому создание

Модерна на основании индуизма, китайской цивилизации или там, скажем, какой-то еще архаической системы просто непредставимо. Там есть какие-то свои явления, которые поэтому и не дают ничего подобного – потому, что они другие. Всегда что-то загнивает, всегда что-то отчуждается, всегда что-то превращается одно в другое, но циклического накопительного времени, лишённого трансцендентного измерения, – такого ни одна культура, кроме западноевропейской, не выдумала... Техника никогда не становилась во главе такого целеполагания, как техне в хайдеггеровском смысле, – это судьба западноевропейской философии, судьба западноевропейской культуры.

Второе. Если мы говорим о влиянии этого западноевропейского Модерна на разные общества, это все равно колониальность, либо прямая, либо ментальная колонизация, мы конечно можем получить гибриды. Эту совокупность воздействия внешнего модернизационного элемента на незападные общества я называю явлением археомодерна. То есть, какие-то вещи втягиваются в западноевропейскую культуру, но при этом какие-то вещи остаются архаическими. На западе весь архаический потенциал основной перешел в Модерн, в этом его уникальность. Запад сказал: у всех так будет. Вы еще не приехали? Тогда мы вас ускоренным образом научим. Демократии не хватает? Летим к вам. И дальше учат. Вот полковника Каддафи научили демократии, до этого Саддама Хусейна научили демократии, так они и учат, только так они и учат. Соответственно, полковника Путина могут научить, запросто, как родину демократическую любить. Если говорить о модернизации других обществ, о воздействии европейцев на общества, не готовые к восприятию европейского опыта, то возникает кривизна в установке программы, как, например, какую-то пиратскую программу в Виндоуз пытаются засунуть, – так получается археомодерн. Русская философия, русская культура – типичный археомодерн. Фёдоров – это воплощение археомодерна, на мой взгляд. Русский космизм – это как раз выражение некоего патологического гибрида между западноевропейским техницизмом и русским бредом в самой неуклюжей и необаятельной форме, на мой взгляд. Поэтому я рассматриваю дазайн именно как ответ на истощенность всего этого западноевропейского цикла.

Другое дело, что у меня есть книжка, которая называется «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии», где в духе Аниимова я сближаю понятие дазайна с понятием цивилизационного культурного кода. Мне понравилось высказанное здесь предложение по поводу «дазайны всех стран, соединяйтесь», и я выдвигаю гипотезу о множественности дазайнов. То есть, объясняю западно-европейскую культуру и в том числе модернизацию и отсутствие Модерна в других культурах, потому что там дазайн устроен по-другому. То есть, я предлагаю подойти к плюральности дазайна. И в этом отношении, если мы это признаем, то выясним, что русский дазайн другой, и требовать от него того же, что мы требуем от европейского, западного дазайна, нельзя. А какой он и какими экзистенциалами он описывается, — об этом я подробно пишу в своей книге. Экзистенциалы другие, когда их пытаешься эмпирически исследовать и приложить западный, хайдеггеровский аппарат описания экзистенциалов к русскому, ничего не получается. Он устроен по-другому. Вообще мы имеем дело с другим фундаментальным присутствующим, наше мыслящее присутствие иное, наше русское архаическое начало очень глубоко похоронено под этим бредом технологий. Все попытки представить его в таком бодреньком ильинском плане, что русские — это националисты, такие типа немцы, только в рамках Российской империи, то есть, любящие царя, Отечество, щи, борщ, сапог, плетку, бабу, Родину — это, на мой взгляд, самая что ни на есть откровенная чушь. Русские вообще не такие, как описывает их Ильин или даже Солоневич. Это творческий народ, который избегает всех определенностей, это хитрый дазайн, он настолько хитрый, что любые попытки к нему в лоб подойти, он немедленно расщелкивает, выставляет всех идиотами. Это уникальная вещь, русский дазайн, я даже пишу его по-русски, вот немецкий *dasein* или европейский — латинскими буквами, а русский дазайн как особый совершенно извод, так и пишу: *русский Дазайн*, потому, что аналогов ему нет в русском языке. Но, во всяком случае, такую попытку углубления, закапывания в русский дазайн я предпринял. Я не строю системы философской, я пытаюсь понять, как оно есть, как оно устроено.

Alex Kurtagic

Unthinking Liberalism: Alexander Dugin's The Fourth Political Theory

Arktos recently published what we can only hope will be the first of many more English translations of Alexander Dugin's work. Head of the sociology department in Moscow State University, and a leading Eurasianist with ties to the Russian military, this man is, today, influencing official Kremlin policy.

The Fourth Political Theory is a thoroughly refreshing monograph, combining clarity of analysis, philosophical rigor, and intellectual creativity. It is Dugin's attempt to sort through the confusion of modern political theory and establish the foundations for a political philosophy that will decisively challenge the dominant liberal paradigm. It is not, however, a new complete political theory, but rather the beginning of a project. The name is provisional, the theory under construction. Dugin sees this not as the work of one man, but, because difficult, a collective heroic effort.

The book first sets out the historical topology of modern political theories. In Dugin's account, liberalism, the oldest and most stable ideology, was in modernity the first political theory. Marxism, a critique of liberalism via capi-



talism, was the second. Fascism/National Socialism, a critique of both liberalism and Marxism, was the third. Dugin says that Fascism/National Socialism was defeated by Marxism (1945), that Marxism was defeated by liberalism (1989), leaving liberalism triumphant and therefore free to expand around the globe.

According to Dugin, the triumph of liberalism has been so definitive, in fact, that in the West it has ceased to be political, or ideological, and become a taken-for-granted practice. Westerners think in liberal terms by default, assuming that no sane, rational, educated person could think differently, accusing dissenters of being ideological, without realizing that their own assumptions have ideological origins.

The definitive triumph of liberalism has also meant that it is now so fully identified with modernity that it is difficult to separate the two, whereas control of modernity was once contested by political theory number one against political theories two and three. The advent of post-modernity, however, has marked the complete exhaustion of liberalism. It has nothing new to say, so it is reduced endlessly to recycle and reiterate itself.

Looking to identify what may be useful to salvage, Dugin proceeds to break down each of the three ideologies into its component parts. In the process of doing so, he detoxifies the two discredited critiques of liberalism, which is necessary to be able to cannibalize them. His analysis of liberalism follows Alain de Benoist. Because it is crucial, I will avail myself of de Benoist's insights and infuse some of my own in Dugin's explication of liberalism.

Dugin says that liberalism's historical subject is the individual. The idea behind liberalism was to "liberate" the individual from everything that was external to him (faith, tradition, authority). Out of this springs the rest: when you get rid of the transcendent, you end up with a world that is entirely rational and material. Happiness then becomes a question of material increase. This leads to productivism and economism, which, when the individual is paramount, demands capitalism. When you get rid of the transcendent, you also eliminate hierarchy: all men become equal. If all men are equal, then what applies to one must apply to all, which means universalism. Similarly, if all men are equal, then all deserve an equal slice of the pie, so full democracy, with universal suffrage, becomes the ideal form of government. Liberalism has since developed flavors,

and the idea of liberation acquires two competing meanings: “freedom from,” which in America is embodied by libertarians and the Tea Party; and “freedom to,” embodied by Democrats.

Marxism’s historical subject is class. Marxism is concerned chiefly with critiquing the inequities arising from capitalism. Otherwise, it shares with liberalism an ethos of liberation, a materialist worldview, and an egalitarian morality.

Fascism’s historical subject is the state, and National Socialism’s race. Both critique Marxism’s and liberalism’s materialist worldview and egalitarian morality. Hence, the simultaneous application of hierarchy and socialism.

With all the parts laid out on the table, Dugin then selects what he finds useful and discards the rest. Unsurprisingly, Dugin finds nothing useful in liberalism. The idea is to unthink it, after all.

Spread out across several chapters, Dugin provides a typology of the different factions in the modern political landscape—e.g., fundamental conservatism (traditionalism), Left-wing conservatism (Strasserism, National Bolshevism, Niekisch), conservative revolution (Spengler, Jünger, Schmitt, Niekisch), New Left, National Communism, etc. It is essential that readers understand these so that they may easily recognize them, because doing so will clarify much and help them avoid the errors arising from opaque, confused, contradictory, or misleading labels.

Liberal conservatism is a key category in this typology. It may sound contradictory on the surface, because in colloquial discourse mainstream politics is about the opposition of liberals vs. conservatives. Yet, and as I have repeatedly stated, when one examines their fundamentals, so-called “conservatives” (a misleading label), even palaeoconservatives (another misleading label), are all ideologically liberals, only they wish to conserve liberalism, or go a little slower, or take a few steps back. Hence, the alternative designation for this type: “status-quo conservative.”

Another key category is National Communism. This is, according to Dugin, a unique phenomenon, and enjoys a healthy life in Latin America, suggesting it will be around for some time to come. Evo Morales and Hugo Chavez are contemporary practitioners of National Communism.

Setting out the suggested foundations of a fourth political ideology takes up the rest of Dugin’s book. Besides elements salvaged from earlier critiques of liberalism, Dugin also looks at the debris that in the philo-

sophical contest for modernity was left in the periphery. These are the ideas for which none of the ideologies of modernity have had any use. For Dugin this is essential to an outsider, counter-propositional political theory. He does not state this in as many words, but it should be obvious that if we are to unthink liberalism, then liberalism should find its nemesis unthinkable.

But the process of construction begins, of course, with ontology. Dugin refers to Heidegger's *Dasein*. Working from this concept he would like the fourth political theory to conceptualize the world as a pluriverse, with different peoples who have different moralities and even different conceptions of time. In other words, in the fourth political theory the idea of a universal history would be absurd, because time is conceived differently in different cultures—nothing is ahistorical or universal; everything is bound and specific. This would imply a morality of difference, something I have proposed as counter-propositional to the liberal morality of equality. In the last consequence, for Dugin there needs to be also a peculiar ontology of the future. The parts of *The Fourth Political Theory* dealing with these topics are the most challenging, requiring some grounding in philosophy, but, unsurprisingly, they are also where the pioneering work is being done.

Also pioneering, and presumably more difficult still, is Dugin's call to "attack the individual." By this he means, obviously, destabilizing the taken-for-granted construct that comprises the minimum social unit in liberalism — the discrete social atom that acts on the basis of rational self-interest, a construct that should be distinguished from "a man" or "a woman" or "a human." Dugin makes some suggestions, but these seem nebulous and not very persuasive at this stage. Also, this seems quite a logical necessity within the framework of this project, but Dugin's seeds will find barren soil in the West, where the individual is almost sacrosanct and where individualism results from what is possibly an evolved bias in Northern European societies, where this trait may have been more adaptive than elsewhere. A cataclysmic event may be required to open up the way for a redefinition of what it is to be a person. Evidently the idea is that the fourth political theory conceptualizes a man not as an "individual" but as something else, presumably as part of a collectivity. This is probably a very Russian way of looking at things.

The foregoing may all seem highly abstract, and I suspect practically minded readers will not take to it. It is hard to see how the abstract theorizing will satisfy the pragmatic Anglo-Saxon, who is suspicious of philosophy generally. (Jonathan Bowden was an oddity in this regard.) Yet there are real-world implications to the theory, and in Dugin's work the geopolitical dimension must never be kept out of sight.

For Dugin, triumphant liberalism is embodied by Americanism; the United States, through its origins as an Enlightenment project, and through its superpower status in the twentieth and twenty-first century, is the global driver of liberal practice. As such, with the defeat of Marxism, it has created, and sought to perpetuate, a unipolar world defined by American, or Atlanticist, liberal hegemony. Russia has a long anti-Western, anti-liberal tradition, and for Dugin this planetary liberal hegemony is the enemy. Dugin would like the world to be multipolar, with Atlanticism counterbalanced by Eurasianism, and maybe other "isms." In geopolitics, the need for a fourth political theory arises from a need to keep liberalism permanently challenged, confined to its native hemisphere, and, in a word, out of Russia.

While this dimension exists, and while there may be a certain anti-Americanism in Dugin's work, Americans should not dismiss this book out of hand, because it is not anti-America. As Michael O'Meara has pointed out in relation to Yockey's anti-Americanism, Americanism and America, or Americans, are different things and stand often in opposition. Engaging with this kind of oppositional thinking is, then, necessary for Americans. And the reason is this: liberalism served America well for two hundred years, but ideologies have a life-cycle like everything else, and liberalism has by now become hypertrophic and hypertelic; it is, in other words, killing America and, in particular, the European-descended presence in America.

If European-descended Americans are to save themselves, and to continue having a presence in the North American continent, rather than being subsumed by liberal egalitarianism and the consequent economic bankruptcy, Hispanization, and Africanization, the American identity, so tied up with liberalism because of the philosophical bases of its founding documents, would need to be re-imagined. Though admittedly difficult, the modern American identity must be understood as one that is possible out of many. Sources for a re-imagined identity may be found

in the archaic substratum permeating the parts of American heritage that preceded systematic liberalism (the early colonial period) as well as in the parts that were, at least for a time, beyond it (the frontier and the Wild West). In other words, the most mystical and also the least “civilized” parts of American history. Yet even this may be problematic, since they were products of late “Faustian” civilization. A descent into barbarism may be in the cards. Only time will tell.

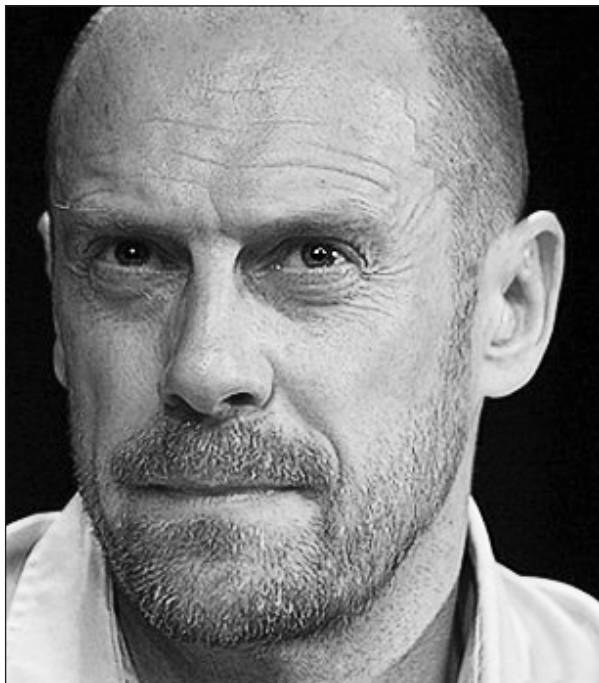
For Westerners in general, Dugin’s project may well prove too radical, even at this late stage in the game—contemplating it would seem first to necessitate a decisive rupture. Unless/until that happens, conservative prescriptions calling for a return to a previous state of affairs (in the West), or a closer reading of the founding documents (in America), will remain a feature of Western dissidence. In other words, even the dissidents will remain conservative restorationists of the classical ideas of the center, or the ideas that led to the center. Truly revolutionary thinking—the re-imagining and reinvention of ourselves—will, however, ultimately come from the periphery rather than the center.

Александр Дугин

Ален Сораль и Четвертая Политическая Теория

Нонконформист Сораль

Ален Сораль – выдающийся французский социолог. Он принадлежит к редкому в последнее время типу французского интеллектуала-нонконформиста, который не боится говорить вещи, категорически неприемлемые истеблишментом. 20-30 лет назад во Франции все было по-другому. Если интеллектуал не эпатировал, не дерзил, не шел поперек течения, то на него мало кто обращал внимания. Постепенно интеллектуальный пейзаж Франции изменился до неузнаваемости. Сегодня в нем царит настоящая идеологическая диктатура: тот, кто имеет что-то против «левого либерализма» (li-li – *liberalisme libertaire*) и, особенно, если он не выступает при этом от имени «правого либерализма», немедленно попадает в разряд «неприкасаемых». Это называется «доминацией одной и той же мысли» (*la pensée*)



unique). Тех, кто осмеливается идти против потока, можно пересчитать по пальцам: Ален де Бенуа в философии; Эдгар Морен в культурологии; Жан-Клод Мишеа, Серж Латуш и Мишель Маффесоли в социологии; Эмрик Шопрад в геополитике и Международных Отношениях; Жак Сапир в экономике; Тьерри Мейсан в политической аналитике; Роже Гароди и Кристиан Буше в политологии; Оливье Молен в литературе; Дьёдонне в жанре ироничных пародий и это, пожалуй, всё или почти всё. Причем, давно уже не имеет большого значения, пришли ли они к неконформистской позиции справа или слева. Равно как и правящая «одна и та же мысль» основана на соединении «правого рыночного либерализма» и «левого глобалистского глобализма».

В этой плеяде интеллектуалов-неконформистов Ален Сораль занимает достойное место. Он один из них. И этим многое сказано.

Ален Сораль – социолог, в центре его внимания общество. Но настоящая западная социология всегда ставила задачу не просто описать общество, но понять глубинные механизмы его функционирования, что предполагало, кроме всего прочего, разоблачение массовых клише, выведение на чистую воду инструментов манипуляции и, соответственно, критику статус-кво. В этом смысле Сораль вполне традиционен: его цель – подвергнуть демонтажу и деконструкции современное западное общество, вскрыть его подноготную, обнаружить механизмы доминации, отчуждения и манипуляции, лежащие в основе властной практики и властного дискурса. Казалось бы, у него все шансы попасть в мейнстрим социологии. Как бы не так. Сораль позволил себе заглянуть в святая святых: в аксиоматику буржуазной идеологии, в корни, откуда произрастает современный капитализм и воздвигнутые им структуры планетарной власти. И при этом он не ограничивается тем, что повторяет штампы conventional wisdom лево-либеральной критики, а смело атакует те стороны буржуазного строя, которые принято обходить молчанием. За это Сораль платит по полной. Но поэтому он чрезвычайно свеж и интересен. Как в свое время были свежи и интересны Ж. Сорель или П. Ж. Прудон, В. Зомбарт или Э. Дюркгейм, Ч. Р. Милс или Л. Дюмон, Ж. Дюмезиль или Ж. Дюран, Ж. Лакан или Г. Дебор. Но, став классиками, они оказались недостижимы для «полиции мысли». Сораль же имеет не-

счастье быть нашим современником, «действующим социологом», и вынужден нести за это всю ответственность.

В чем состоит нонконформизм Алена Соралья? Это становится очевидным из прочтения данной книги, которая является программным обобщением его идей. Ален Сораль свободно говорит о вещах, которые в современной Франции жестко табуированы: заговор космополитической буржуазии, религиозно-фанатический характер секулярного мировоззрения, франкмасонство, догматизм рационализма, антинародный характер представительской демократии, израильское лобби в СМИ и политике, двойные стандарты идеологии «прав человека», фикция среднего класса и многое другое. Все это составляет, согласно его теории, Империю, социально-политическое, экономическое, культурное, геополитическое, медийное царство нового издания планетарной диктатуры – на сей раз не фашистской, и коммунистической, но либеральной.

Правые, левые и Четвертая Политическая Теория

Сораль ни на мгновение не оставляет места для сомнений: он Империю ненавидит и призывает к ее свержению. И мы что, хотели бы, чтобы Империя его обласкала за это или просто терпела?! Поэтому место Алена Соралья на периферии интеллектуального истеблишмента, в рядах радикальных оппозиционеров, вполне заслуженно и оправдано. Тех, кто по-настоящему опасны для Системы, Система не жалуется. И создается впечатление, что самого Соралья это устраивает. Когда он становится (а он становится время от времени) объектом прямых репрессий или целевой агрессии, Сораль, по меньшей мере, не спрашивает «за что?» Он знает «за что», и идет на это осознанно и по своей воле.

Во имя чего Ален Сораль ведет борьбу с Империей, то есть с глобальной доминацией космополитического Капитала, починившего себе страны, политические режимы, мировые и национальные СМИ, культуру, технику, экономику и т.д.? Во имя народа. Народ, *le peuple*, ключевой концепт его теоретических построений и его главный ориентир. Именно из-за предательства «народа» как единого и укорененного социального тела Сораль отвергает и правых и левых всегда, когда они оказываются в оппозиции народу в той или иной ситуа-

ции. Правые – за счет приверженности буржуазному либерализму и рыночному обществу. Левые – за счет апелляции к космополитизму и глобализации. Как происходит в обоих случаях отчуждение от народа и оппозиция ему, Сораль показывает в своей книге – кратко, но убедительно. В этом легко распознать идеологический код самого Сорала – он явно и эксплицитно ориентируется на анархистские традиции европейского социализма, во многом перекликающиеся и с русским анархизмом (Бакунин), а еще в большей степени с народничеством.

Самое удивительное в этой книге – время и место ее написания. Уже одно это внушает энтузиазм: не все потеряно даже в самый момент самого темного века; интеллектуальный поиск неконформистских мыслителей продолжается; левая, по своим истокам, философия продолжает ставить и своеобразно решать фундаментальные мировоззренческие проблемы.

Слева Сораль, бывший член Коммунистической Партии Франции, приходит к выводам, весьма сходным с теми, к которым справа пришли Ален де Бенуа, Жан Парвулеско или автор данного послесловия. Для борьбы с Империей (Системой, глобализмом, планетарной доминацией капитала, новым мировым порядком и т.д.) необходимо объединить усилия всех политико-идеологических сил, отвергающих либерализм и его мировое господство. Для этого необходимо подвергнуть глубокой концептуальной ревизии и консерватизм и социализм, отказавшись от того, что, так или иначе, связано с буржуазной системой ценностей. Компромисс традиционалистов с буржуазией (на некоторых этапах принимаемый Ю. Эволой) или социалистов с космополитизмом (что является общей чертой классового подхода, но получает свое максимальное выражение в троцкизме) следует категорически отвергнуть. А значит, мы получаем уже не правое и не левое, и даже не их сочетание, а нечто иное. Я определил это как движение в сторону «Четвертой Политической Теории». Показательно, что эту идею поддержал Ален де Бенуа. А сам Ален Сораль написал предисловие к французскому переводу этой книги.

Сораль показывает в своей книге, что ни коммунизм, ни фашизм, не являются эффективными антитезами либерализму, который признан всеми нами абсолютным злом. Эти идеологии затронуты Модерном, прогрессизмом и в той или иной степени, экономизмом. Их

историческое поражение не просто случайность, но доказательство их мировоззренческой недостаточности. Либерализм с конца 90-х годов XX века вошел в свою финальную стадию, стал впервые по-настоящему глобальным. Чтобы совладать с ним, опрокинуть его, атаковать извне или взорвать изнутри, необходимы новые методы и новые теории. Необходима Четвертая Политическая Теория. Данная книга Алена Соралья является концептуальным вкладом в эту теорию. И от этого приобретает дополнительное значение.

Буржуазия и Третье сословие?

Во время моего визита во Францию зимой 2011 года, я обсуждал с Аленом Соралем очень важную тему, которая нашла свое отражение в его книге – соотношение буржуазии и Третьего сословия. Это в высшей степени интересовало в тот момент меня и, как выяснилось, не в меньшей степени его. Это не случайно, если мы хотим построить теорию, отвергающую либерализм, где осью является буржуазия и капитализм, но стремимся выйти за рамки и марксизма, и традиционалистского консерватизма (Р. Генон, Ю. Эвола), этот ключевой вопрос должен быть поставлен в центр внимания. Так, традиционалисты отождествляют буржуазию и третье сословие в трехфункциональной модели, и на этом основании, отвергают коммунизм и пролетариат, как четвертую касту, время правления шудр. Сами коммунисты, в свою очередь, видят в буржуазии на сходном основании прогрессивный класс, солидарность с которым предполагается на предварительных этапах – в эпоху ликвидации феодального сословного общества и буржуазных революций. Таким образом, консерваторы оказываются в лагере реакции и подчас вместе с буржуазией, а социалисты и коммунисты поддерживают буржуазию в ее борьбе против традиционного общества. Это ошибка – убеждены мы, надо не просто ее исправить, но и понять ее истоки. Буржуазия сраживает левых с правыми, пока и те и другие не изнурят друг друга в борьбе, затем добивает и тех и других, и, наконец, заменяет и тех и других псевдо-левыми и псевдо-правыми, симулякрами. Именно это и происходит сегодня (о чем убедительно и красочно пишет Сораль).

Итак, Сораль в своей книге утверждает, что буржуазия не является Третьим сословием, но лишь его частью, и узурпация права го-

говорить от своего Третьего сословия и есть преступление буржуазии, которое лежит в основе отрыва капитала от нации, крестьянства и структуры традиционного общества. Отсюда следует космополитизм буржуазии, и в дальнейшем, глобализм. Это важнейшее замечание. В «Этносоциологии» я развиваю это положение более детально. В силу его значимости для Четвертой Политической Теории и создания нового глобального антилиберального фронта я приведу основные соображения, созвучные идеям Соралья.

Три главные социальные функции в индоевропейском обществе, по Дюмезилю, представлены *oratores* (жрецами), *bellatores* (вионами), *laboratores* (тружениками). Первых и вторых всегда меньшинство, они составляют властную элиту. Третьих большинство. Это и есть Третье сословие. Оно состоит в абсолютном большинстве из свободных крестьян, которые и являются экономической основой традиционного общества, так как создают практически все материальные богатства. Физиократы (Кене) еще в XVIII веке жестко привязывали богатство наций к земле и ренте, то есть к крестьянскому труду. Ремесленники и купцы в процентном отношении составляли бесконечно малую часть Третьего сословия. Совокупно именно *laboratores* и принято называть «народом», в смысле «*le peuple*» (хотя в «Этносоциологии» я даю более нюансированную картину). По Соралю, городские торговцы, в какой-то момент узурпируют право говорить от имени всего «народа», то есть от лица крестьянства. С этого момента и начинается капитализм.

На самом деле, это совершенно верно. Но встает вопрос, как часть Третьего сословия оказывается в оппозиции Третьему сословию в целом? Здесь Сораль привлекает нечто аналогичное теории заговора, хотя и в социологической версии: по Веберу и, особенно по В. Зомбарту, главными силами буржуазного общества явились группы религиозных и этнических меньшинств, лишенных возможности полноценно участвовать в сословном католическом европейском обществе (протестантские секты у Вебера, евреи у Зомбарта). Я предлагаю зайти с другой стороны и внимательнее присмотреться к социологическому портрету буржуа как таковых – отдельно от их принадлежности к социокультурным меньшинствам. Это обращает нас к социологии возникновения города. И здесь обнаруживаются очень интересные детали.

Город никогда исторически не является результатом укрупнения крестьянского поселения – деревни, веси, села. Город создается изначально именно как город. Село, по мере достижения максимального числа жителей, которые могут прокормиться с данного участка прилегающих земель, заставляет излишек населения откочевывать и основывать другое село – на определенном расстоянии. Так, село порождает только новое село, и никогда город.

Город создают завоеватели, воины, *bellatores*, которые покоряют сельчан и обкладывают их данью. Город есть крепость, созданная воинами и предназначенная для обороны и хранения дани, взимаемой с прилегающих к нему земель. Поэтому у города и у села совершенно разный социальный состав. В городе пребывают *bellatores*, в селе – *laboratores*. Исторически *bellatores* тесно связаны с *oratores*, и составляют с ними общую элиту – господу копы и господу слова. Но проживающая в городе элита воинов и жрецов нуждается в обслуживе, в холопах, дворне, слугах. Холопы рекрутируются из бывших крестьян, либо продающих себя в услужение, либо захваченных. Но их социальный статус меняется, они больше не *laboratores*, труженики, так как они не обрабатывают землю и не производят доминантные формы материальных благ (пищу). Они-то и являются матрицей буржуазии. Слово «bourgeois» происходит от слова *Burg*, то есть город. От этого же корня в русском языке «горожанин» и «гражданин». Состав горожан-буржуа пополняют всевозможные бастарды, продукты нелегальных отношений элиты с женщинами низших социальных страт. Усложняясь, эта модель пополняется не просто обслуживающей аристократии, но и обслуживающей. Это и есть буржуа-горожане, совокупность холопской прислуги, обитающей вокруг дворян в центре сбора дани с окружающего крестьянского населения (собственно, «народа»). Это очень важно: буржуазия, по своему происхождению, не есть просто часть народа, это совсем иной тип, оторванный от народа, Третьего сословия (*laboratores*), но и не допущенный в ряды аристократии (*bellatores* и *oratores*).

Крестьянин занят трудом и пребывает в крестьянском космосе, укоренном в традиции. В этом его социологическая сущность. Воин занят войной и пребывает в стихии смерти и пира. На этом он основывает свою практику власти.

Буржуа оказывается между этими пластами – он не производит продукты питания, не укоренен в традиционном космосе, но он отстранен и от войны, и от властвования. Буржуа холуйствует. По сравнению с крестьянином он бездельник. По сравнению с воином – трус. Иными словами, буржуа не есть представитель ни второго сословия, ни Третьего. Он изначально (!) есть симулякр.

Буржуа становится торговцем, потому что торговля это зона обмена, и расположена на границе, – но сам буржуа социально находится на границе между первой и второй функцией. Не в особых социокультурных меньшинствах, протестантах или евреях, следует, таким образом, искать истоки капитализма как социальной и психологической перверсии; капитализм рождается из города и его социальной и социокультурной стихии.

Каста холуев, дорвавшись до власти, порождает глобальный холуйский строй. Это и есть капитализм. Он антитрадиционен, антинароден и антинационален с самого начала. И именно капитал, достигнув свободы от сословного общества, опрокинув и поработив своих господ (клир и аристократию), становится глобальным и космополитическим. Это не болезнь диспропорции, это закономерное развития изначального уродства.

Отсюда вытекает важный вывод: буржуазия – не Третье сословие и не народ. Это подлый паразитический слой общества, несущий в себе *ressentiment* (по Ницше и Шелеру) в качестве главной силы. Презирая «народ», из которого буржуа вышел, он ненавидит господ, которым служит. Так складывается ментальность социального вырожденца, носителя аномии. Новое время, Модерн, есть конструкт этого больного сознания, и этим все объясняется.

Следовательно, традиционалисты и консерваторы ни при каких обстоятельствах не могут быть на стороне буржуазии, так как этот тип является заведомо социальной патологией, носителем десакрализации, зависти, лжи и подлости. И что еще можно ожидать от идеологических потомков пресмыкающихся, но злопамятных рабов и сжигаемых мстительностью бастардов... Но и коммунисты, интуитивно осознающие порочность капитализма, не должны дожидаться его победы, чтобы лишь затем осуществить свою революцию. Манифест Коммунистической Партии Маркса и Энгельса во всем неправ: он настаивает на том, что у коммунистов нет ничего общего с

антикапиталистическими движениями сословного общества. У настоящих коммунистов есть общее и этого общего очень много. Это, впрочем, прекрасно описывает А. Сораль. Надо только отойти от схоластики и обратиться к реальному коммунизму. Этот реальный коммунизм побеждал не в индустриальных и капиталистических обществах, а, напротив, как раз в обществах традиционных. Только те социалистические революции имеют шанс победить, которые будут народными, а не догматическими. Это исторический факт, и а posteriori теоретический спор между Марксом и Прудоном, между большевиками и народниками выиграли Прудон и народники. Так было и так будет. Только народный социализм способен на осуществление революции, а догматический социализм обречен на провал, соглашательство и рекуперацию буржуазной демократией.

Для консерваторов и традиционалистов, кстати, надо сделать еще один вывод: если они хотят победить буржуа и наказать нелегально дорвавшуюся до планетарную власть холуйскую сволочь, им надо опереться на народ, учесть социокультурный код настоящего Третьего сословия, то есть крестьянства. Поэтому только народный консерватизм, революционный консерватизм имеет шанс на политическое будущее – левый консерватизм, социальный и заинтересованный в благополучии простых людей.

В принципе, эти мотивы в свернутом виде присутствуют в книге А. Соралья. «Империю» может победить только альянс аристократического духа, героизма и традиционалистского интеллектуализма с широкими народными массами, ищущими свободы и социальной справедливости.

Этнопролетариат

Еще одним важным концептом новой революционной антилиберальной идеологии является «этнопролетариат». Эта идея очень заинтересовала наших французских единомышленников (А. Соралья, А. де Бенуа, К. Буше), которые предложили развить ее полнее. В развернутом виде она содержится в «Этносоциологии».

Третье сословие традиционного индоевропейского общества, *laboratores*, живет в условиях *folk-society* (Рэдфилд) или в состоянии этноса. Этнос есть такая форма общества, где коллективная иден-

тичность преобладает абсолютным образом, а индивидуальная идентичность едва намечена, либо вообще отсутствует. Кроме того, в этносе слабо выражены властные отношения и доминирует общинный принцип. В этом смысле этнос представляет собой основной массив «народа». В высших сословиях уровень индивидуации повышает, но индивидуальность снова снимается, на сей раз, в героическом растворении в истории, судьбе, Боге и образует «личность».

Тип буржуа находится между этносом (крестьянством, коллективной идентичностью) и героической персональностью. Он представляет собой индивидуальность в чистом виде: оторванную и от общей матрицы этноса и от героических сверхчеловеческих горизонтов воинов и жрецов. Буржуазия, таким образом, является носителем особой антропологии – усредненной и индивидуалистической. Именно эта антропология становится нормативной и признается за универсальный эталон в Новое время, кульминацией чего является либерализм. Поэтому и властные отношения в условиях капитализма утрачивают какую бы то ни было «сакральность» – впервые в истории человек (богатый) властвует над другим человеком (бедным) именно как человек над человеком, без какого бы то ни было сакрального основания. Поэтому именно классовое господство буржуазии над пролетариатом является самой обнаженной формой доминации, насилием в его чистом, голом виде.

Это в целом прекрасно описал Маркс, и подробно развили марксисты. Но в отношении пролетариата все оказалось сложнее. Для либералов (например, А. Смита, в его классическом примере с лавочником и наемным рабочим) пролетариата вообще не существует как самостоятельного социологического явления. Крестьянин, по каким-то причинам попавший в город, становится наемным рабочим у буржуа. По Марксу, это и есть пролетарий, оторванный от традиции и земли, а значит, от этноса, превратившийся в «голый Труд». По А. Смиуте, это не пролетарий, а будущий буржуа: поработав на лавочника, он может в будущем открыть свое дело, или так поступят его дети и внуки. В условиях города и капитализма (а капитализм есть город, распространенный на всю политическую территорию Государства) все превращаются в буржуа, но только одни это делают быстрее других на равных стартовых возможностях. Маркс доказывал, что это не так, и что пролетариат есть особая метафизическая

инстанция, выражающая в себе историческую кульминацию стихии Труда. Пролетариат интернационален так же, как интернациональна буржуазия (почему буржуазия интернациональна, понятно: потому что она «антинародна» изначально), считают марксисты, но это другая сторона глобальности классов. Если принять идею Маркса о том, что пролетарская революция следует за капитализмом, и возможна только после его глобальной и окончательной победы, то такое определение пролетариата, как силы, полностью очищенной от этноса и традиции, вполне логично. Но... но именно это и не подтверждено исторически. Более того, этот прогноз исторически опровергнут, так как в условиях устоявшегося капитализма и завершенной индустриализации, в странах с наиболее развитым и многочисленным городским пролетариатом, пролетарские революции не просто не состоялись, но и не могли состояться, а сам рабочий класс постепенно вообще исчез с исторической сцены. По сути, он был записан по логике либералов в «будущий средний класс», на него была спроецирована ментальность «комфортизма» (В. Зомбарт), и он растворился. Об этом пишет Сораль.

Но ведь в некоторых обществах пролетарские революции победили. В каких? – Там, где пролетариат был незначителен, в город перебрался недавно, сохранил связи с этносом, а индустриализация была в зачаточной стадии. Это и Россия, и Китай, и Вьетнам, и Корея, и страны Латинской Америки. Успех социалистической революции эмпирически фиксируется не в условиях «голового пролетариата», а в ситуациях с «этнопролетариатом» и в традиционном обществе. Успех социалистической революции состоит только в ее народном (этническом) характере. Коммунизм бывает либо национальным, либо его не бывает вообще.

Иными словами, буржуазия есть, а пролетариата нет. В этом все дело.

Этнопролетариат есть переходная стадия от крестьянина к буржуа, то есть промежуточная фаза психосоциальной урбанизации. В первой половине этой фазы городской «пролетарий» остается еще «крестьянином», то есть носителем «этнического начала» (это прекрасно видно в демографическом поведении недавно перебравшихся в город – большое количество детей, сохранение общинным привычек и т.д.). Во второй он все больше становится «горожани-

ном», то есть «буржуа» (и это легко заметить в демографии – второе, третье поколение переехавших в город имеет намного менее многочисленные семьи). Параллельно этому уходит «этническое» начало, растет уровень индивидуации. Даже оставаясь в положении бедных, горожане начинают мысленно отождествлять себя с состоятельными слоями, подражать им, имитировать их поведение. По Марксу или по Лукачу, классовое самосознание городского пролетариата должно расти. Но на практике оно только угасает. Лишь апелляции к этносу (в социологическом смысле – как к Третьему сословию и особой культурной идентичности) способны зажечь революционный порыв, и то пока этническое начало не улетучилось.

Так, мы приходим к идеям Устрялова и Никиша, что вполне закономерно.

De profundis clamavit

Ален Сораль чрезвычайно важен для современной России. Сам он видит в ней возможность фиксации альтернативного миропорядка, противостоящего глобальной Империи. Стремление России в 2000-е годы вывернуться из-под диктата США и глобальной олигархии вселяет в Соралья осторожную надежду. Демонизация Путина в либеральных европейских СМИ, принадлежащих Империи, автоматически делает его симпатичным для неконформиста Соралья. Такое понимание российской политики, впрочем, характерно для всех тех, кто отвергает однополярность, глобализм и либеральную диктатуру. Все они заведомо являются сторонниками суверенной России, даже если имеют о российской политике самое отдаленное представление. Русофилия сегодня является отличительной чертой неконформизма в самом широком цивилизационном контексте. Этот взгляд со стороны очень важен, так как позволяет осмыслить наше общество и протекающие в нем процессы, в новом ключе. Нам кажется, что Империя (как форма скрытой либеральной капиталистической гегемонии) в России свирепствует открыто и подчиняет себе политическую власть. Из Франции, где эта гегемония во стократ сильнее и откровеннее, все видится не так плачевно. Истина где-то посередине, но те, кто увлекают нас в Европу, явно толкают нас в бездну. В ту самую бездну, из которой взывает к нам, к тем, кто еще имеет уши,

чтобы слышать, смелый и честный человек, социолог, общественный деятель и политик Ален Сораль.



Ален де Бенуа

Размышления об идентичности

Проблема идентичности занимает центральное место в спорах вокруг иммиграции. С самого начала при рассмотрении этой темы возникают два замечания. Первое проистекает из наблюдения, что если много говорят об идентичности коренного населения, то в общем намного меньше об идентичности самих иммигрантов, которая, однако, в наибольшей степени находится под угрозой, даже из-за самого факта иммиграции. Будучи меньшинством, иммигранты подвергаются прямому давлению образа жизни большинства. Подвергаясь стиранию, или напротив, раздуваясь провокационным, даже патологическим образом, их идентичность сохраняется только чаще



всего негативным (или реактивным) образом, по причине безразличия или враждебности окружения в принимающей стране, даже капиталистической сверхэксплуатации, которой подвергаются трудящиеся, оказавшиеся беззащитными вдали от родины.

С другой стороны, поразительно видеть, как проблема идентичности у определенных кругов ставится в зависимость исключительно от иммиграции. Главная, если не единственная, «угроза», которой подвергается национальная идентичность французов, будто бы исходит от иммигрантов. При этом не учитываются факторы, которые повсюду в мире, и в странах, где много иностранных рабочих, и в странах, где их нет вообще, вызывают размывание коллективных идентичностей: примат потребления, вестернизация нравов, насаждение однородности через масс-медиа и др.

Совсем нетрудно при таком взгляде на вещи сделать иммигрантов козлами отпущения. Однако, это вовсе не вина иммигрантов, если французы, по-видимому, более не способны воспроизводить свой собственный образ жизни и демонстрировать миру оригинальность мышления и бытия. Это также не вина иммигрантов, если социальные связи разрушаются повсюду, где распространяется либеральный индивидуализм, если насаждение эгоизма сужает общественное пространство, которое могло бы послужить горнилом возрождения деятельного гражданского духа, и если люди, живущие по законам рыночной идеологии, становятся все более чужими сами себе. Это не вина иммигрантов, если французы все в меньшей степени образуют народ, если нация становится призраком, если экономика глобализируется и люди не хотят быть более творцами собственной жизни, но принимают все больше и больше то, что решают за них, начиная с ценностей и норм, в выработке которых они не участвуют. Наконец, это не иммигранты оказывают воздействие на умы и навязывают на радио и на телевидении звуки, образы, интересы и модели, «прибывшие из-за бугра». Если «мондиализм» и существует, скажем мы со всей очевидностью, пока не докажут обратного, то он происходит с другого берега Атлантики, а не с другого берега Средиземноморья. И добавим, что мелкий лавочник-араб своим соседством определено в большей степени способствует сохранению французской идентичности, построенной на подлинно французских

ценностях, нежели чем парк развлечений американского типа или «торговый центр».

Подлинные причины стирания французской идентичности на самом деле те же самые, которые вызывают размывание всех прочих идентичностей: то, что модель государства-нации изжила себя, разрушение всех традиционных институтов, упадок гражданского духа, кризис представительной системы, подражание американской модели и т.д. Одержимость потреблением, культ материального и финансового «успеха», исчезновение идей общего блага и солидарности, то, что индивид не связывает свое будущее с судьбой коллектива, развитие технологий, отныне ставших независимым фактором, растущий экспорт ценностей, утрата экономической, промышленной и медийной независимости – только они в несравненно большей степени размыли «однородность» французского населения, чем это могли делать иммигранты, которые сами не в последнюю очередь являются жертвами этих процессов. «Нашей идентичности, – подчеркивает на этот счет Клод Имбер, – намного больше вреда наносит утрата гражданственности, культурное смешение, насаждаемое масс-медиа, обеднение языка и духовной жизни, и главным образом упадок прежде централизованного, могущественного, издающего предписания государства, которое и создало у нас эту знаменитую «идентичность»¹. Короче, если французская (и европейская) идентичность и разрушается, то это происходит, прежде всего, по причине обширного процесса возрастания однородности в мире средствами техники и экономики, главным двигателем которой является транснациональный или имеющий своим центром Америку империализм, и который распространяет повсюду чувство бессмысленности, т.е. ощущение абсурдности мира, разрушающее органические связи, размывающее общественную природу человека и каждый день делающее людей чужими друг другу.

С этой точки зрения иммиграция играет разоблачительную роль. Она – зеркало, чьей задачей является дать возможность французам оценить всю степень скрытого кризиса, в котором они пребывают, кризиса, в отношении которого иммиграция представляет в меньшей степени причину, нежели следствие среди прочих. Идентичность

¹ « Historique ? », in Le Point, 14 décembre 1991, p. 35.

тем больше воспринимается находящейся под угрозой, чем более ощущается ее уязвимость, неустойчивость, одним словом, распад. Именно по этой причине она более неспособна переварить приток иностранцев. В этом смысле, французская идентичность не столько под угрозой из-за присутствия иммигрантов во Франции, но именно потому, что эта идентичность в значительной степени размыта, Франция более неспособна справляться с проблемой иммиграции, кроме как предаваясь ангельской наивности или пропагандируя депортацию.

Позиции ксенофобов и «космополитов», в конце концов, совпадают, ибо те и другие верят, что существует обратно пропорциональная связь между способностью к утверждению национальной идентичности и интеграции иммигрантов. Первые полагают, что Франция, более заботясь о своей идентичности и став более сознательной в этом отношении, внезапно избавится от иммигрантов. Вторые думают, что лучшим способом облегчить прием иммигрантов является способствовать стиранию французской идентичности. Выводы противоположны, но предпосылка одинакова. Между тем, и те и другие ошибаются. Также как присутствие иммигрантов не является фундаментальной причиной разрушения коллективных идентичностей, утверждение французской идентичности как раз не станет препятствием для интеграции иммигрантов, но, напротив, облегчит ее. Иммиграция создает проблему, потому что французская идентичность оказывается неустойчивой. Но именно благодаря вновь осознанной национальной идентичности мы разрешим трудности, связанные с приемом и адаптацией прибывших.

Благодаря этому видно, насколько глупо верить, что достаточно было бы повернуть вспять иммиграционные потоки, чтобы избежать «упадка». Зациклившись на проблеме иммиграции, сделав иммигрантов ответственными за то, что было и не было, одновременно можно забыть о других причинах и других виновниках. Говоря иными словами, внимание полностью отвлекается в другую сторону. Интересно было бы знать, кому это выгодно.

Но прежде всего, следует спросить себя, а что есть идентичность. Постановка вопроса о французской идентичности не сводится к тому, чтобы задаться вопросом, кто является французом (ответ сравнительно простой), но скорее, надо спросить, что является

французским. Между тем, отвечая на этот более важный вопрос, певцы «национальной идентичности» ограничиваются в общем тем, что предаются напыщенным воспоминаниям или взывают к памяти «великих людей», более или менее известных основателей «подлинной Франции» (Хлодвиг, Гуго Капет, крестоносцы, Карл Мартелл или Жанна д'Арк), чьи образы вдолбила в национальное сознание хрестоматийная и благочестивая историография¹. Между тем, этот маленький катехизис того, что можно назвать религией Франции (в котором вечная Франция, которая никогда не меняется, в любое время готова встать против «варваров», а француз, в крайнем случае, определяется не больше, чем как тот, кто не является иностранцем, при отсутствии какой-либо позитивной характеристики, а только как не принадлежащий к миру других) имеет только весьма отдаленное отношение к истории народа, чьей основной особенностью было то, что он всегда умел справляться со своими противоречиями. Мало того, и вовсе не прикладывают усилия, рассуждая в манихейской манере о преимуществах национальной истории, лишенной каких либо противоречий, когда глобализация рассматривается просто и исключительно как следствие заговора. Так исторические экскурсы тотчас же помещаются в неисторическую перспективу, перспективу, якобы имеющую фундаментальное значение, когда целью является не рассказывать об истории, а описывать «сущность», которая всегда якобы остается одной и той же, и которой можно дать определение только через сопротивление инаковости или неприятие Другого. Идентичность, таким образом, неизбежно сводится к неизменности, к простому копированию «вечного вчера», прославляемого в идеализированном духе прошлого, целиком сформировавшейся сущности, которую можно только сохранять и передавать как священную реликвию. Одновременно национальное чувство само лишается исторического контекста (наступления современной эпохи), который и

¹ См. на эту тему работы, эффективно разоблачающие мифы Suzanne Citron, *Le mythe national. L'histoire de France en question* (éd. Ouvrières-Etudes et documentation internationales, 2ème éd., 1991) et *L'histoire de France autrement* (éd. Ouvrières, 1992), авторы которых, однако, часто впадают в крайности, обратные по отношению к тому, что они отвергают. См. также для знакомства с другой точкой зрения на историю Франции. Olier Mordrel, *Le mythe de l'hexagone*, Jean Picollec, 1981.

предопределил его появление. В этих условиях история становится по сути своей чем-то, что не имеет периодов, в то время как история невозможна без членения на периоды. Она становится простой длительностью, что позволяет игнорировать различия, в то время как длительность по определению порождает несходство, разницу между собой и самим собой, постоянное появление новых различий. Короче, историю зафальцовывают, чтобы провозгласить ее окончание вместо того, чтобы иметь мужество позволить ей продолжаться.

Идентичность никогда не является чем-то одномерным. Она не только всегда включает многообразную основу, но объединяет постоянные и изменяющиеся факторы, изменения и внешние влияния. Также идентичность народа или нации не является исключительно суммой его истории, его нравов и господствующих черт. Как пишет Филипп Форже, «любая страна может представлять собой, на первый взгляд, набор характеристик, определяемых нравами, обычаями, этническими, географическими, лингвистическими, демографическими и прочими факторами. Однако если эти факторы могут, по-видимому, создать образ или определить социальную реальность, в которой живет народ, они не помогают составить представление о том, что есть идентичность народа как издревле существующий и постоянный феномен. Поэтому следует размышлять об основаниях идентичности, обращаясь к сути, а суть это есть не что иное, как связь между людьми и миром, в котором они живут»¹.

Этот феномен, продолжает Филипп Форже, который обозначает открытие пространства и времени, «не следует возводить к субстанциалистской концепции идентичности, но к пониманию бытия как игры различий. Речь не идет о том, чтобы понимать идентичность как нечто неизменное и неподвижное, что можно квалифицировать и превратить в канон (...) В противоположность консервативной концепции традиций, в которой она представляется как сумма неизменных, надисторических факторов, традицию или, вернее, традиционность здесь надо понимать как сотканную из различий, что обновляется и возрождается на плодородной почве наследия, состоящего из набора прошлого опыта, используемого для преодоления

¹ « Phénoménologie de la menace. Sujet, narration, stratégie », in Krisis, avril 1992, p. 3.

самого себя. В этом смысле невозможно и не должно прибегать к защите форм существования, за которые хватаются как за нечто неприкосновенное, скорее, следует прилагать силы для преобразования общества. Приверженность к идентичности устоявшихся форм так же ведет к угасанию и разрушению коллективной идентичности»¹.

Не меньше чем культура, идентичность не является сущностью, которую можно было бы заморозить или очистить в приказном порядке. Она выступает детерминантой только в динамичной манере, и ее можно понять только принимая во внимание взаимодействия (или ретродетерминации), выбор в виде отказа от личной идентификации и стратегию идентификации, которая лежит в основе этого выбора. С самого начала она неотделима от обычая делать что-либо или отказа от того, чтобы делать что-либо, в особом культурном и социальном контексте, то есть в контексте отношений с другими. Идентичность, таким образом, всегда носит рефлексивный характер. В феноменологической перспективе она подразумевает, что никогда не следует отделять «себя» от «другого». Предметом коллективной идентичности являются не «я» или «мы», естественная целостность, установленная один раз и навсегда, непроницаемое зеркало, где не могло бы отразиться ничего нового, но «сам», который вызывает постоянно новые отражения.

Возникающая разница это та, которую Поль Рикер провел между идентичностью *idem* и идентичностью *ipse*. Устойчивость коллективного бытия в условиях постоянных изменений (идентичность *ipse*) не может быть сведена к ходу событий и повторений (идентичность *idem*). Она, напротив, всецело связана с герменевтикой понятия «сам», с восприятием с позиции нарратологии, предназначенным для того, чтобы демонстрировать «место», пространство-время, которое производит значение и формирует условие для обретения «себя». С точки зрения феноменологии, согласно которой ничего не дается естественным путем, объект происходит из фундаментальной разработки, из герменевтического повествования, для которого характерно утверждение точки зрения, ретроспективно выстраивающей события для того, чтобы придать им смысл. «Повествование конструирует нарративную идентичность, формируя

¹ Ibid., p. 5.

идентичность рассказанной истории, – утверждает Рикер, – и именно эта идентичность истории образует идентичность действующего лица»¹. Защищать идентичность, итак, заключается не в том, чтобы довольствоваться ритуальным перечислением считающихся важными исторических вех или воспеванием прошлого для того, чтобы избежать столкновения с настоящим. То есть понимать идентичность как то, что сохраняется в условиях игры различных сторон, не как нечто застывшее, но как всегда единственную манеру изменяться или не изменяться.

Итак, речь идет не о том, чтобы выбрать идентичность *idem* против идентичности *ipse*, или наоборот, но чтобы принимать и ту, и другую в их взаимных отношениях посредством несущего упорядоченность повествования, берущего в расчет как восприятие себя, так и восприятие другого. Воссоздать условия, в которых вновь станет возможным воспроизвести такой рассказ – в этом и состоит обретение себя. Но это ощущение, которое никогда не застывает, так как коллективная субъективация постоянно происходит из выбора в большей степени, нежели из действий, и из действия в большей степени, нежели из «факта». Народ сохраняется благодаря своей способности рассказывать, присваивая себе бытие через последовательные интерпретации, становясь темой для рассказа о самом себе и избегая, таким образом, потери идентичности, т.е. становясь объектом для рассказа о другом. «Идентичность, – пишет далее Филипп Форже, – это всегда отношение к самому себе, восприятие себя и других и себя через других. По определению, это повествование о себе, созданное в диалектических отношениях с другим, которое завершает человеческую историю и делает историю историей коллективов. (...) Именно благодаря акту повествования личная идентичность утверждается и примиряет стабильности и изменения. Бытие как тема зависит от повествовательного акта. Личная идентичность индивидуума, как и идентичность народа, образуется и сохраняется через ход повествования, динамизм интриги, которая и создает повествовательное действие, как об этом говорит Рикер»².

¹ Soi-même comme un autre, Seuil, 1990, p. 175.

² Art. cit., pp. 6-7.

То, что в настоящее время в наибольшей степени угрожает национальной идентичности, обладает, наконец, сильным измерением, представленным тенденцией к разрушению социального, то есть к внутреннему распаду всех форм органической социальности. Ролан Кастро мог с полным основанием говорить об обществе, в котором «никто более никого не поддерживает», где все отвергают всех, где всякий индивид становится потенциально чужим для всякого другого. И либеральный индивидуализм несет самую большую ответственность за это. Как можно говорить о «братстве» (у левых) или «общем благе» (у правых) в обществе, где каждый занят тем, что стремится к максимальному удовлетворению единственно своих интересов, погружаясь без конца в подражательное соперничество, принимающего форму риска во имя спасения, постоянной конкуренции, не знающей какого-либо окончания.

Как заметил Кристиан Торель, именно «зацикленность на индивиде в ущерб коллективу приводит к исчезновению внимания к другому»¹. Между тем, существует опасность того, что проблема иммиграции заслонит от нас этот факт. «Отчуждение, жертвами которого являются мигранты, может заставить забыть нас то, что мы все больше живем в обществе, где отчуждение точно также является правилом в отношении между самими «автохтонами». Отчего французам поддерживать иностранцев, если они сами себя поддерживают все меньше и меньше? С другой стороны, некоторые упреки следовало бы адресовать самим себе. Часто говорят, что молодые мигранты полны ненависти, и что им бы следовало уважать страну, которая их принимает. Но почему юные арабы должны быть большими патриотами, чем молодые коренные французы, которые весьма далеки от патриотизма? В конечном счете, самая большая опасность заключается в том, чтобы поверить, что распространение эгоистических настроений будет способствовать критике иммиграции (которая сама по себе является легитимной), будет, в то время как именно распространение таких настроений в наибольшей степени разрушает социальную ткань. Вся проблема ксенофобии, впрочем, заключается в вере, что укрепление национального чувства основывается на неприятии к Другому. После чего, как это вошло в

¹ Le Monde, 17 août 1990

привычку, дело заканчивается тем, что становится нормальным с неприязнью относиться к своим собственным соотечественникам.

Общество, осознающее свою идентичность, может быть сильным только тогда, когда оно ставит общее благо выше индивидуальных интересов, а солидарность, сочувствие и щедрость по отношению к другому выше одержимости конкуренцией и личным успехом. Оно может существовать только тогда, когда оно придерживается правил бескорыстия и безвозмездности, единственного средства избежать распада социальных связей, то есть появление порядка, в котором человек производит сам себя как объект, до этого успев превратить все, что его окружает, в артефакт. Между тем, очевидно, что не посредством проповеди индивидуализма, пусть даже во имя «борьбы за жизнь» (простая переделка индивидуалистического принципа «войны против всех») можно воссоздать органическую и основанную на взаимопомощи социальность, без которой ни один народ не достоин своего имени. Невозможно обнаружить братство в обществе, где каждый ставит перед собой цель «преуспеть» больше, чем его соседи. И также нельзя восстановить желание жить по-братски, обращаясь к ксенофобии, то есть к отвержению принципа Другого, что заканчивается тем, что под этим Другим начинает пониматься всякий.

Перевод с французского *Андрея Игнатьева*

Ален де Бенуа

Психология конспирационизма

Мы исходим здесь из того, что читатель в общих чертах знаком с конспирационистской теорией, или теорией заговора (нем. *Verschwörungstheorien*, англ. *conspiracy theory*). Речь идет о таких теориях, которые интерпретируют целые пласты истории – и в частности истории новейшего времени, – если угодно, всю историю человечества как результат вмешательства темных сил, действующих тайным образом для достижения неблагоприятных целей. Конспирация принимает, как правило, иерархическую, пирамидальную форму, разделяя безотчетную толпу, активных соучастников и самих манипуляторов. Она стремится управлять миром, то есть контролировать политическую жизнь, экономическую деятельность и социальный строй. Она располагает исключительными средствами влияния, позволяющими добиться этого. Она использует все способы, включая наиболее порицаемые и гнусные, чтобы подменить устоявшуюся власть, которая правит у всех на виду, авторитетом высшей оккультной власти, лишенной какой бы то ни было легитимности.

Некоторые конспирационистские теории воздерживаются от четкого определения ответственных за конспирацию, и удовлетворяются тем, что говорят, например, о «великих посвященных», «современных гностиках» или «неких высших». Большинство, однако, возлагает ответственность на неопределенные коллективы или категории лиц, либо ссылаясь на реально существующие секретные организации или общества с неумеренными амбициями и полномочиями, либо постулируя объединение той или иной категории лиц в «невидимые» ассоциации, имеющие целью осуществить заговор. Таковы широко известные теории «масонского заговора», а также теории, которые опираются на «Тайные наставления» (*Monita secreta*),

приписываемые иезуитам, и так называемые «Протоколы сионских мудрецов». Эти теории, впрочем, часто совмещаются между собой, на что указывает мотив «иудейско-масонского заговора», который представляет франкмасонство как «еврейское изобретение», предназначенное для неевреев: масоны, общество секретное, но открытое, оказывается, таким образом, сведенным к тайной организации, созданной для контроля над ними же. В некоторых случаях, наконец, теории накладываются друг на друга: евреи, иезуиты, масоны становятся тогда не напрямую ответственными за заговор, а избранным инструментом более широкой конспирации, которая использует их в своих целях.

Большая часть знаменитых теорий заговора появляется с началом Нового времени – совпадение, вероятно, значимое, хотя мы и можем с точностью определить их более ранние формы. Их число возрастает к концу XVIII века, еще до Французской Революции, которая дает новый импульс их развитию. В Италии конспирационистская литература восходит, по крайней мере, к Калиостро (1743-1795), так называемые «признания» которого, опубликованные Церковью, вызвали появление череды книг и брошюр о «масонском заговоре» против королевской и церковной власти. В Германии Эрнст Август фон Гекхаузен рассматривает, начиная с 1786, планы «мирового господства» масонов и иллюминатов Баварии в труде под названием «Разоблачение системы мировой республики». Фигура, наиболее известная на территории Франции, – аббат Огюстен де Баррюэль, опубликовавший в Лондоне в 1797 году два первых тома своих «Воспоминаний, полезных для истории якобинства», где он объясняет Революцию совместной деятельностью философов Просвещения, франкмасонов и иллюминатов Баварии. В том же году Джон Робинсон, которого часто называют английским Баррюэлем, развивает этот тезис в работе, переведенной во Франции двумя годами позже.

Мы не намерены предпринимать здесь ни исторический, ни типологический анализ конспирационистской литературы. Множество книг уже было посвящено этому популярному жанру, однообразие и пристрастный характер которого подчеркивались неоднократно. Зато немногие авторы задавались вопросом о тех психологических константах, которые выявляют теории заговора. В то же время представляется очевидным, что эти теории отсылают к характерному

способу мышления, который имеет смысл определить, чтобы противостоять их диффузии и периодическому возникновению. Как пишет Рауль Жирарде в эссе о политических мифах, за бесчисленными вариациями на уровне нарратива все теории заговора обнаруживают «одну и ту же морфологическую конструкцию». Именно эту морфологическую конструкцию мы и попытаемся исследовать, по крайней мере, в первом приближении.

* * *

Первое наблюдение, которое мы можем сделать, заключается в том, что теории заговора, хотя и не перестают говорить о секретных силах, невидимых влияниях, подпольной деятельности и т.д., сами предлагают схему, далекую от того, чтобы быть непроницаемой, и основанную, напротив, на постулате исключительной «прозрачности» исторического процесса. Последний на деле оказывается сведенным прямо-таки к механической и линейной причинности. События механически производятся тайными агентами, которые манипулируют людьми так, словно нажимают на кнопки с целью достижения желаемого эффекта. Эта характерная черта протекает, по правде говоря, из самой природы данной теории. «Доказательство» заговора состоит в его эффективности, а чтобы он был эффективным, достигнутые результаты должны отвечать изначальным намерениям. Как ни парадоксально, в этой концепции заключен некий дух рационализма, несмотря на то что исходит она часто от антирационалистических авторов. Она утверждает рациональную историю, очерченную событиями, которые можно было бы свести к единственным причинам и конкретным волевым актам. Ксавье Риуа замечает по этому поводу, что «сотканный из парадоксов, конспирационизм – это создание человека, который, с одной стороны, придерживается истин религиозных, догматических и недоступных для разума, но, с другой стороны, все время стремится представить историческую действительность совершенно прозрачной, а человеческие поступки – безусловно логичными».

Тотальный характер конспирации делает эту «прозрачность» еще более ирреальной. Вспоминая Революцию 1789 года, аббат Баррюэль пишет: «Все, вплоть до самых ужасающих форм, было предусмотрено, обдуманно, просчитано, предрешиено, установлено: все было следствием самого низкого коварства, поскольку все было подготов-

лено, свершено людьми, которым только и были послушны интриганы, давно злоумышлявшие в тайных обществах, и которые умели выбирать и торопить ходы, благоприятные для заговора». Важное здесь слово – это, очевидно, «все». Заговорщики не только поспевают всюду («они везде»), но обладают способностью направлять историю на свой лад. Они не только манипулируют людьми, но и выбирают нужный момент. Они «торопят благоприятные ходы», когда настает их час. Они предвидят развертывание событий вплоть до мельчайших деталей. Ошибки недопустимы, сомнений быть не может: все предусмотрено, все идет по плану. Все было «отлажено».

Итак, конспирационистская теория – это, прежде всего, теория антагонистическая, то есть отрицающая случай и риск. Типичным выражением такого рода литературы служит именно формула: «Не случайно, что...» Не только любая единовременная случайность может получить таким образом интерпретацию в рамках причинности, но возможно и обращение к патологическим, бредовым формам мышления по аналогии. Именно так аббат Баррюэль объясняет треугольную форму лезвия гильотины: не более высокой эффективностью граненого острия, а желанием революционеров придать «республиканскому ножу» форму масонского треугольника. Не случайно, утверждает в том же духе лидер чернокожих антисемитов американец Луис Фаррахан, что на обратной стороне доллара изображен орел, увенчанный тридцатью звездами (звезды символизируют тридцать штатов, объединившихся в ходе Войны за независимость в Северной Америке), так как, соединив эти звезды друг с другом, мы получим... Звезду Давида! Рауль Жирарде, в свою очередь, докладывает, что в XIX веке «некая антисемитская газета разоблачит в переходе парижского метро организацию еврейского заговора, заведовавшую планированием постоянной угрозы разрушения всей столицы». Впрочем, подобная мысль недавно высказывалась и среди некоторых групп российских экстремистов в отношении московского метро, схема которого якобы воспроизводит каббалистические знаки. Так, можно констатировать возобновление тематики. Отрицание случая позволяет, иначе говоря, собрать «доказательства», которых не существует, среди незначительных фактов, истолкованных как чисто «дьявольские меты», то есть «обозначения», являющие наметанному глазу реальность заговора. «В этом смысле, – добавляет Ксавье

Риуа, – и здесь кроется еще один парадокс – конспирационисты, несмотря на заявленный традиционализм, не становятся от того менее наглядным образцом типичного новоевропейского мышления: наподобие знаменитых идеологий, они полагают, что историческая реальность поддается полной дешифровке, и устраняют то, о чем разум не желает слышать: риск, непредвиденное обстоятельство, исключение, случай».

Неприятие риска влечет за собой чрезвычайную деконтекстуализацию. Если допустить, что событие не зависит от непредвиденного, а напротив, свидетельствует о реальности такого плана, которую можно рассматривать как нечто вроде естественного контрпорядка, то сам ход вещей будет подчиняться логике, внешней по отношению к нему. Конспирация порождает события, но сама остается не затрагиваемой ими. Она объясняет историю, но сама держится вне истории. Так, заговор определяется не только повсеместностью, но и трансисторичностью. В своем крайнем выражении он существует во всех временах, так же как и во всех местах: история, манипулируемая конспираторами, не что иное, как реализация тщательно разработанного плана за ее пределами. Заметим по этому поводу, что масонство, приписывая самому себе мифические истоки, восходящие чуть ли не к строительству Храма Соломона, если не к Адаму и Еве, могло косвенно поддерживать идею того, что заговор, локомотивом которого оно являлось, проходил сквозь века: в Германии, с 1778 года, доминиканец Людвиг Грайнман из Экс-ла-Шапель не колеблясь утверждает, что евреи, виновные в смерти Христа, были франкмасонами, что Герод и Понтий Пилат руководили масонскими ложами и что Иуда, предав Иисуса, сам принял посвящение в ложу.

Разумеется, теории заговора выполняют, прежде всего, объяснительную функцию. Они имеют целью прояснить то, что на первый взгляд кажется недоступным пониманию. Собственно Французская Революция, поистине роковое событие в истории европейских монархий, представлялась многим современникам столь же грандиозной, сколь и непонятной. Как могло случиться, что «естественный порядок» был низложен? Как множество вещей могло быть перевернуто в столь короткий срок? Это не могло произойти естественно, и еще менее вероятно – по воле случая. И поскольку видимые причины казались не вполне убедительными, необходимо должны были

существовать невидимые. Начиная с этого момента теории заговора могут предлагать свое объяснение. Так происходит всегда в период общего замешательства, беспокойства, тревоги, в период, когда буквально «никто больше не понимает, что делается вокруг», в период, когда царит пессимизм, так как всюду мерещится кризис. Вот тогда-то вновь встают злополучные вопросы. Почему все идет плохо? Почему кажется, что на всем печать необратимого упадка? Почему отрицательное как будто бы завладевает тем, что жило, представляясь положительным, естественным, само собой разумеющимся? Необходимо, чтобы все это зло имело причину. Теории заговора определяют эту причину.

Поэтому идея конспирации оказывается по существу ободряющей. Объясняя, на свой манер, то, что без нее осталось бы «непостижимым», она делает рациональным дезориентирующее, непонятное, кажущееся непоследовательным. Она придает значение тому, что по видимости состоит из нонсенса. Наконец и в особенности, она упрощает мир, очищая его от противоречий. Другими словами, она сводит множество к единству: все разнообразие, вся сложность мира оказываются проясненными одной единственной, фундаментальной данностью. Предложенное объяснение становится чем-то вроде нити Ариадны, выводящей из лабиринта. «Объяснение тем более убедительное, — пишет Руаль Жирарде, — что оно претендует на полную и совершенную ясность: все факты, каким бы ни был порядок, которому они подчиняются, оказываются сведенными очевидно несгибаемой логикой к одной единственной причине, одновременно простейшей и всемогущей». Таким образом, и порядок может вернуться в область беспорядка. Сам хаос получает истолкование. Все проясняется.

Несомненно, успех теорий заговора проистекает, прежде всего, из чрезвычайного упрощения — вот почему современность, для которой характерна все возрастающая сложность социальной действительности, представляет для них особый интерес. Чем сложнее состояние мира, тем более спасительным кажется радикальное упрощение, которое привносит теория. Вместо того чтобы вызывать заслуженный скептицизм, напротив, именно эта черта объясняет легкость и масштабы ее пропаганды.

Теперь мы видим, каковы сильные стороны этого рода теорий с точки зрения их адептов. Объясняя, они ободряют. Но они же позволяют заметно экономить усилия. К чему предаваться множеству исторических, психологических, социологических изысканий в попытке проникнуть в смысл событий и природы социального, когда теория заговора позволяет ограничиться одной единственной причиной? Точно так же как конспирация «объясняет» все – все, в свою очередь, «доказывает» конспирацию: множество следствий и есть свидетельство единообразия причины. На первый взгляд, мир представляется сложным, но как только обнаружена причина, все становится предсказуемо и просто; больше ничего искать не надо. Помимо прочего, теория равным образом обеспечивает чистую совесть: если все идет плохо, виноваты отнюдь не общественные деятели, а «окультиные силы». Так, мы находимся внутри классической логики козла отпущения.

В то же время вся конспирационистская литература – это дискурс видимости. Она покоится на представлении о реальности как о чём-то совершенно отличном от того, что можно увидеть глазами простых смертных. Мы могли бы сказать, что конспирационистский дискурс в высшей степени «платонический». Он выводит на сцену «пещеру», где заключены наивные, и бросает луч прожектора «за кулисы», где действуют «невидимые дирижеры оркестра». Теория немыслима без подобного дуализма. Существует два мира: мир непосредственно видимый, мир повседневной жизни, привычный и трудный в одно и то же время, и есть мир закулисный – тот, что управляет первым, «дергая за ниточки». Поэтому важным становится мотив кодирования и декодирования. Конспиратору, который стремится скрыть свое вмешательство, соответствует мотив разоблачения, поскольку он знает, как декодировать проявления конспирации. Адепт теории заговора знает, как надо расшифровывать. Он знает, как «прочесть» историю человечества, как «перевести» то, что лежит на поверхности, как поступить, чтобы вскрыть причину, спрятанную за видимостью события. Так, события нельзя понимать буквально. За тем, что кажется, всегда стоит что-то еще. Имеется столько доказательств, знаков и улик. Наивные легко могут ошибиться, но у адепта теории заговора глаз наметан и зрение более острое. Выходит, будто он сам, по существу, в какой-то степени участвует в конспирации. Он, конеч-

но, противостоит действиям великих посвященных, но не менее просвещен, чем они. Так, ему приходится выступать носителем знания, которое возвышается над знанием, затаенным от тех, против кого оно направлено. Выгодная зеркальная игра, где просвечивает чисто детективный характер теории и никогда не будет назван напрямую источник того знания, которым хвалится «изобретатель» заговора.

Этот мотив кажущегося применим на всех уровнях. Вполне очевидно, во-первых, что конспиратор обязан постоянно обманывать, если он хочет довести до конца свое предприятие. Но это лжец, чья ложь относится, прежде всего, к нему самому: скрывая маневры, автором которых он является, он поддерживает иллюзорное представление о своей собственной личности. В самом деле, как пишет Жорж Симмель, «глубинная природа любой лжи, сколь бы конкретным ни был ее объект, состоит в том, что она вводит в заблуждение относительно субъекта, который лжет: так как задача лжеца – спрятать от другого тот истинный облик, которым он обладает. Неправильное представление о чем-то у жертвы лжеца отнюдь не исчерпывает специфической природы лжи – в этом она сродни ошибке: скорее жертву держат в заблуждении относительно того, что думает солгавший в глубине души». Так, конспирация выступает замаскированной. Тайна, которой она себя окружает, впрочем, уже доказывает порочность ее намерений (Симмель: «Если тайна и не связана со злом напрямую, то зло напрямую связано с тайной»). Кроме того, конспирация без конца придумывает себе «новые одежды». Неуловимая, дьявольски ловкая, не брезгующая никакими средствами, она способна на любые внушения, на любые манипуляции, на любые вмешательства. По примеру «контринициации», упоминаемой некоторыми авторами-традиционалистами, она может даже позволить себе роскошь мнимой самокритики, чтобы обезвредить своих противников. С этого момента, очевидно, можно все, даже утверждать, будто «Протоколы сионских мудрецов» – грубая ложь, придуманная евреями с целью дискредитировать антисемитов, которые склонялись бы к вере в нее.

Кажущееся действует и на уровне манипулируемых. «Невидимый заговор» как паноптикум Бентама: гигантское агентство по надзору за обществом. Все же есть разница, причем существенная: члены общества не только не знают, что за ними ведется наблюде-

ние, но также игнорируют факт манипуляции. Один из мотивов, пролизывающих конспирационистскую литературу, – это, собственно, описание восторга, который испытывают заговорщики при мысли о том, что люди в их руках не более чем марионетки. В «Вечном жиде» иезуит, изображенный Эженом Сю, заявляет: «Каким могуществом мы обладаем! В самом деле я прихожу в восхищение, почти ужасаюсь, размышляя, что перед тем как принадлежать нам, человек думает, видит, верит, действует по собственной воле [...] а по истечении нескольких месяцев, от попавшего к нам остается одна обертка: ум, дух, разум, совесть, свободная воля – все у него парализовано, иссушено, атрофировано привычкой к немому и страшному послушанию... В эти лишенные души, немые, вялые, холодные тела мы вдыхаем дух нашего порядка; немедленно трупы начинают ходить, видеть, действовать, машинально исполнять волю, замыслов которой, однако, не ведают, – так, как рука исполняет наиболее трудные задачи, не зная, не понимая мысли, ее направляющей...» Тот же мотив встречается почти на каждой странице «Протоколов», где мы видим, как предполагаемые «сионские мудрецы» радуются удобной наивности инаковерующих и той покорности, с которой последние осуществляют их планы.

Возможно, небезынтересно будет отметить, что данная тематика не чужда детерминистским теориям: человек верит, что он сам себе хозяин, носитель свободной воли и причина собственного существования, так что он безотчетно становится объектом детерминации, сила и природа которых ему неведомы. Однако речь здесь не идет о метафизическом или биологическом предопределении. Детерминация не предусмотрена природой человека. Она исходит от аномальной «суперструктуры», от паразита, который присосался к ткани общества. По существу детерминация происходит от отстранения, делающего человека «чужим» самому себе и дисквалифицирующего свободу, обладателем которой он себя считает. Открыть ему заговор, бессознательной жертвой которого он является, – значит тогда способствовать реабилитации его собственного «я».

Мотив «ложной видимости» (или «видимости обманчивой») вводится также при оценке личности заговорщиков – такой, какой ее репрезентируют поборники конспирационизма. Заговорщики, безусловно, занимают внешнюю позицию по отношению к тем, кем они

манипулируют, – но действуют в их среде. Это враги рода человеческого, но враги эти живут среди своих жертв, так что их невозможно идентифицировать сразу. Точно так же, как с первого взгляда события кажутся только тем, чем они являются, заговорщики не имеют вида заговорщиков. Они живут среди нас, они похожи на остальных. Они обладают демонической способностью придавать себе ободряющий, знакомый облик. Короче говоря, они носят маску, и, точно так же как необходимо расшифровывать историю, чтобы обнаружить доказательства их действий, надо сорвать с них эту маску. Иными словами, заговорщик – это Чужой, но Чужой, принимающий облик Своего. Можно полагать, что это именно та черта, которая объясняет (или помогает объяснить), почему конспирационистские теории так часто вертятся вокруг евреев. В самом деле, обыкновенную расистскую юдофобию отличает именно то, что она опирается не на непосредственно видимое, а скорее на отсутствие очевидности. Юдофобские теории объявляют евреев «чужими», даже несмотря на то, что по видимости они «как все». Так, их отличие тем более опасно, что оно не явно, что только опытный взгляд может вывести его на свет. Но ведь именно в этом и состоит задача «экспертизы», которую приписывают себе адепты конспирационистских теорий: они умеют выводить на чистую воду, проникать в сущность. Подобно еврею в антисемитских теориях, заговорщик самоопределяется как «внутренний враг», тем более подозрительный, что он не выдает себя, что он скрывает свою подлинную суть, что он прочно усваивает стратегию Троянского коня. Теперь нам вполне понятно, как теория козла отпущения, конспирационистская теория и юдофобия могут взаимно пересекаться.

* * *

Против конспирационистских теорий было выдвинуто достаточно аргументов. В самом деле, даже если не углубляться в подробный анализ (фактов или первоисточников), одной поверхностной критики будет достаточно для понимания того, что эти теории с самого начала терпят крах вследствие ложных предпосылок. Идея грандиозного заговора, охватывающего десятилетия и даже века, сталкивающего противоречивые интересы, предполагающего, помимо колоссального множества манипулируемых, значительное число манипуляторов, вполне очевидно разбивается о простейшие данные психологии и

социологии. Как известно, тайна, которую знает более двух лиц, уже не является тайной. Так, чем более распространен секрет, тем более выхолащивается его секретный характер и тем более возрастает риск «утечки». Кроме того, необязательно быть последователем Адама Фергюсона или Хайека, чтобы признать: исторический процесс не подчиняется линейной модели причинности. Социология действия демонстрирует нам, что между любым историческим проектом и его реализацией присутствует эффект «гетеротелии» (Жюль Монро): будучи совершённым, действие часто приводит к результату, глубоко отличному от просчитанного. Не только история не всегда является порождением воли людей (если даже является следствием их деятельности), но и общество функционирует «кибернетически»: механизмы и стратегии, поведение акторов, исторические процессы и социальные движения взаимодействуют таким образом, что вмешательство линейного и монокаузального разума, настолько эффективное, чтобы быть «невидимым», становится просто-напросто невозможным. Наконец, кажется совсем неразумным воображать, что заговорщики одновременно настолько могущественны, чтобы моделировать историю к своей выгоде, и достаточно глупы, чтобы писать черным по белому, как в случае «Протоколов» или «Тайных наставлений Общества Иисуса», о своем намерении господствовать над миром.

Тем не менее, опыт показывает, что подобные аргументы чаще всего остаются без внимания. И это подводит нас к еще одной характерной черте конспирационистских теорий, а именно: их невозможно опровергнуть. В той же мере, в какой они претендуют на «объяснение» всего, эти теории по сути своей исключают любые возражения, любые аргументы, которые мы могли бы выдвинуть против, усматривая в них либо явное доказательство «наивности» возражающих, либо простой маневр заговорщиков, призванный помешать их разоблачению. Любое возражение, любое опровержение становятся, поэтому, дополнительным доказательством существования заговора. Отрицание, будучи прилаженным надлежащим образом, превращается в утверждение. Конспирационистские тезисы, иначе говоря, систематически эксплуатируют фрейдовский метод: отрицание подтверждает симптом. (Тот, кто настойчиво утверждает, будто не интересуется вопросами пола, свидетельствует тем самым,

насколько он ими озабочен). Организация, коллектив или категория лиц, обвиняемая в деятельном участии в заговоре, оказывается в одной из наиболее классических ситуаций – между молотом и наковальней: если она признается – значит, она виновна; если она станет отрицать – она все равно виновна и, сверх того, пытается обмануть своих. В данных условиях лучшее доказательство доброй воли, которое может представить обвиняемый, заключается в признании вины. Мы узнаем здесь типичную психологическую процедуру судов над ведьмами, традиции которых были, собственно, продолжены в наше время знаменитыми сталинскими процессами в таком виде, как их описал Артур Лондон в «Признании». Конспирационистские теории функционируют не иначе. Если мы заметим, например, что едва ли последовательно приписывать противоречивые стратегии одним и тем же конспираторам, нам ответят, либо что «дирижер подпольного оркестра» на самом деле пытается отвлечь внимание, создавая иллюзию противоречий, либо просто-напросто, что эти стратегии только кажутся противоречивыми, но в действительности преследуют одни и те же цели. Точно так же, в силу априорной виновности любого подозреваемого, любые предпринятые им попытки доказать свою невиновность приведут лишь к тому, что подозрения против него усилятся. Наконец, тот, кто ставит под сомнение реальность заговора, сам автоматически подпадает под подозрение: в лучшем случае он наивный, «полезный идиот»; в худшем – активный соучастник заговора.

Итак, теория заговора неопровержима в том смысле, который придает этому слову Поппер; и мы не можем доказать ее ложность так, чтобы по видимости не признать ее истинной. Теперь нам легче уяснить следующее: любые свидетельства, которые позволяют констатировать, что «Протоколы сионских мудрецов» по большей части просто плагиат с «Беседы в преисподней» Мориса Жоли, не имеют успеха у убежденных. Заключение последних: либо Жоли сам был причастен к заговору, либо наше желание продемонстрировать недостоверность «Протоколов» на деле показывает, насколько их подлинность стеснительна для тех, кто притворяется, будто им не верит. Впрочем, пропагандисты «Протоколов» часто пользуются примечательным аргументом: если даже «Протоколы» не аутентичны, то сам анализ их содержания показывает, насколько они «правдоподобны».

Если подменять правдоподобием аутентичность, мы кончим рассуждением по кругу. Сначала мы доказываем «еврейский заговор» посредством «Протоколов», после чего «доказываем» ценность «Протоколов» существованием «еврейского заговора»!

Конспирационистские теории иногда называют «параноическими». Не углубляясь далее в область психиатрии, напомним, что для паранойи характерна, помимо всего прочего, логическая организация бессмыслицы, или бредовых речей. Это, прежде всего, искаженная интерпретация, часто сопровождаемая вспышками презрения, чрезвычайной подозрительности и агрессивности. Параноик всегда пытается доказать свои утверждения, но эти «доказательства» не соотнесены с его речами. Иначе говоря, он видит доказательства там, где их нет. И это, по сути, та особенность, которую мы постоянно встречаем в конспирационистской литературе.

Такая «психиатрическая» интерпретация представляется, однако, немного ограниченной. Необходимо принять во внимание дополнительные данные. К примеру, нас не может не поражать глубоко «христианский» характер ряда тем, постоянно возникающих в теориях заговора. Впрочем, в том, что некоторые идеологи конспирационизма отсылают к христианской тематике, нет ничего удивительного, ведь, как известно, эти теории изначально множились в католической среде, преимущественно для борьбы с влиянием франкмасонства.

Таким образом, большинство теорий заговора имплицитно основаны на идее естественного порядка, в котором конспирация могла бы паразитировать или вызывать помехи. В провиденциалистском плане речь идет о том, чтобы объяснить, почему Благо попорно, почему замыслы божественного Провидения, очевидно, нарушены силами зла. Выше мы уже упоминали о Французской Революции, которая была воспринята многими как событие, идущее вразрез с «естественным порядком». С этой точки зрения, Революция не могла иметь естественные причины – причины, относящиеся к природе вещей. Ей следовало зародиться в мозгу каких-то демонических конспираторов или в местах, где они собираются в тайне (таков берлинский салон, где католический прелат Ансельм Тиллуа в книге «Иудео-масонская угроза», опубликованной в 1897 году, заставляет встретиться Мирабо, Моисея Мендельсона и иллюминатов Баварии

накануне Революции!). «Дирижер подпольного оркестра» становится при этом своего рода двойником, кривым зеркалом Провидения. Наподобие Него, он всеведущ, вездесущ, всемогущ. Для своих злых дел он обладает почти такой же властью, как и Проведение – для благих.

Следует также отметить, что сама конспирация постоянно изображается как альтернатива Церкви. По образцу католической церкви, она обладает иерархической, пирамидальной структурой: на вершине – «некто высшие», «масоны высокой степени», «сионские мудрецы» и т.д. неизменно играют роль, отведенную в католичестве Папе или коллегии кардиналов.

Наконец, систематическому использованию в рамках конспирационизма фрейдовского метода предположений, способу интерпретации любого контраргумента, любого опровержения как дополнительного подтверждения – отрицание как «дубликация» признания – можно легко найти основание в чисто христианской идее: высшее коварство дьявола – заставить верить, что его не существует. Если отрицание заговора немыслимо с точки зрения конспирационистов, то разве не выходит, как мы обговорили заранее, что главная цель заговорщиков – поддерживать иллюзию самого существования заговора?

Теперь нам не составит труда признать фигуру Дьявола в различных воплощениях «дирижера подпольного оркестра». Впрочем, в конспирационистской литературе заговор регулярно называют «сатанинским», в то время как сама связь евреев и масонов с Сатаной часто фигурирует в католико-консервативной литературе XIX века. Конспирация осуществляет, таким образом, мечту о мировом господстве Люцифера, падшего ангела. Она ведет мир к гибели и ради этого силится, прежде всего, соблазнить, как и сам Дьявол. Она использует все человеческие слабости, дабы подлинно овладеть душой: гордыню, жажду власти, склонность к удовольствию. Не случайна и настойчивость, с которой теории заговора описывают приемы сексуального обольщения. Дьявол – главный наставник в науке сладострастия. «Сионские мудрецы» используют жен израильских, чтобы совратить Неверных. Начало 1918 года, английский депутат Пембертон-Биллинг заявляет в газете «Бдительная», что евреи, нанятые немцами, содержат «армию проституток», призванных распространить венерические заболевания в английской армии...

В связи с мифом конспирационизма Рауль Жирарде пишет: «Нельзя ли рассматривать порядок, в желании установить который обвиняется другой, как антитезу тому, что мы сами желаем воздвигнуть? Не носят ли одинаковый характер та власть, которой мы наделяем врага, и та, которой мечтаем обладать сами?» Этот вопрос наводит на размышление о зеркальном эффекте, который мы констатировали, изучая распространение конспирационистских теорий. Эффект довольно загадочный, довольно сомнительный, когда очарование словно подпитывает некую склонность к мимикрии. Возможно, было бы излишне навязывать сторонникам конспирационизма те стремления и замыслы, что они сами приписывают участникам заговора, который разоблачают. Но фактом остается то, что они сами организуются по образцу последних. Можно было бы бесконечно перечислять «белых масонов», якобы боровшихся против масонства, тайные общества, призванные отражать деятельность тайных обществ, – такие, как известные группы *völkisch* в Германии двадцатых годов, ожесточенно критиковавшие «масонский заговор» и при этом сами организованные по принципу лож. Мы могли бы привести еще пример Ку-клукс-клана, который охотно репрезентирует себя в качестве «невидимой империи», или упомянуть о существовании тайных обществ католиков-фундаменталистов, вроде знаменитого «Пихтового леса» (*Sodalitium Pianum*) мэтра Бенины. Возможно, следовало бы равным образом указать, что аббат Баррюэль сам принадлежал к Обществу Иисуса, которое столь часто изображалось – и оно тоже – как локомотив интернациональной «конспирации». Общая идея, вдохновляющая большую часть этих организаций, заключается в том, что конспираторы могут быть понастоящему биты только собственным оружием: заговор вызывает к жизни контрзаговор, организованный с той же сомнительной эффективностью. Врага можно побороть, только обратив против него его же собственные средства, что означает – некоторым образом уподобившись ему. Но если мы подобны ему, можно ли еще ему противостоять?

Поэтому не удивительно, что сами антизаговорщики часто сталкиваются с обвинениями в заговоре. Это порождает весьма комичные ситуации, вроде спора, цитируемого Раулем Жирарде, который имел место 17 июня 1914 года в Палате депутатов, «когда на яростные атаки правых, изобличавших тайную деятельность масонства, обвиняемые отвечали почти в тех же самых выражениях, ссылаясь

на необходимость бороться тем же оружием с подпольными маневрами, практикой доносов и шпионажа со стороны конгрегаций и благочестивых обществ».

Уже один этот случай показывает, что психологические механизмы, задействованные в теориях заговора, могут обнаруживать себя при глубоко отличных обстоятельствах и в разной среде. Не следует забывать об этом, несмотря на позицию, принятую в традиционалистской среде относительно пропаганды мотивов «иудео-масонского заговора». Католическая церковь, которая в течение длительного времени играла ведущую роль в этой агитации, сама была то и дело обвиняема в «кознях» против рода человеческого: «заговор священников» – мотив, постоянно возникающий в антиклерикальной пропаганде. И, наоборот, при том, что большая часть конспирационистских теорий изобличает масонский рационализм, некоторые авторы-рационалисты сами также увлекались конспирационизмом. Здесь мы приводим в качестве примера только «Размышление о секте иллюминатов», опубликованное Люше в 1789 году. Кроме того, хорошо известно, что на протяжении XVIII и XIX веков рационализм и оккультизм пребывали в полном согласии друг с другом.

Но, по правде говоря, мы то и дело наблюдаем возобновление в политическом дискурсе если не конспирационистских теорий, то, по крайней мере, тезисов, покоящихся на типично конспирационистских способах рассуждения. К примеру, возникшая в Германии 1918-20 годов теория «удара ножом в спину» (Dolchstoß-Theorie) во многих отношениях восходит к такому резонерству. В более близкие к нам времена мотив «дирижера подпольного оркестра» всплывал несчетное число раз в связи с различными политическими «манипуляциями», реальными или предполагаемыми, когда правые видели «руку Москвы» во внутренних делах той или иной страны, а левые спекулировали на «заговорах», подстрекаемых ЦРУ, или «подпольной» деятельности интернационального капитализма. «Грязное животное», упоминаемое Бертольтом Брехтом, в конспирационистской литературе очень часто принимает вид «спрута» с бесчисленными щупальцами или «паука» с окровавленными лапами, и спекуляции касательно «тайной» деятельности интернационалистов всех мастей ни в чем не уступают тем отвлеченным размышлениям о «невиди-

мом правительстве» или «мировом еврействе», которым предавались на протяжении двух предшествовавших веков.

Кажется, в последнее время мотив «невидимой конспирации» имеет особый успех в Соединенных Штатах. К сотням книг, предлагающих наиболее абсурдные вариации на данную тему, примыкают специализированные журналы. Эта литература затрагивает не только среду правых экстремистов. Так, широко известная представительница левых сил Мэй Брасселз, директор исследовательского центра в Санта Крузе (Калифорния), которая скончалась в начале октября 1988 года в Кармеле, заявляла в течение более чем двадцати лет, что Соединенные Штаты управляются «секретной группировкой» из 5000 человек, цель которой – установить фашистский режим в Вашингтоне, причем та же группировка подстроила и убийство Джона Кеннеди, и похищение Патриции Каст. Впрочем, смерть Кеннеди, как известно, вызвала к жизни множество других спекуляций, и каждая представляла замешанным в деле еще более мистический «заговор», чем предыдущая. Ранее, в атмосфере холодной войны, маккартизм как система всеобщей подозрительности равным образом прибегал к способам рассуждения однозначно конспирационистским. Наконец, американское кино, особенно шпионские и приключенческие фильмы, также многократно эксплуатировало тему «невидимых» манипуляций или «тайного» заговора, направленного против общества и государства.

Но следует еще привести примеры конспирационистских интерпретаций, которые показывают, как психологические механизмы, применяемые в теориях заговора, могут всплывать в совершенно неожиданных контекстах или обстоятельствах. Один из них позволяет проследить, как конспирационизм может использовать мотив «пятой колонны» в контексте войны. Речь идет об очень жестокой, но сегодня почти забытой, кампании, которая была предпринята в ходе Первой мировой войны против населения немецкого происхождения, проживавшего тогда в Англии.

В 1914 году в Великобритании насчитывалось около 50000 лиц немецкого происхождения. Еще в начале века это население давало повод проявлениям классической ксенофобии, правда, часто окрашенной антисемитизмом. Начиная с 1915 года, пресса предпринимает широкомасштабную кампанию по обвинению немцев, осевших

в Англии, в соучастии в актах шпионажа в пользу страны своего происхождения. Это влечет за собой уличные демонстрации, меры бойкота, разоблачения отдельных лиц и предварительные аресты. В феврале 1916 года за восемь дней продано 40000 экземпляров книги Вильяма Ле Кё, озаглавленной «Немецкие шпионы в Англии» (German Spies in England). Кампания достигает апогея в мае месяце после крушения «Лузитании». В ноябре 32000 немцев, проживающих в Англии, помещены в концентрационные лагеря. Именно тогда, в связи с ситуацией, в целом весьма банальной, если принять во внимание факты, в прессе и книжных изданиях осуществляется разработка целой серии теорий, которые выдвигают аргументы открыто конспирационистского характера, слишком широко трактуя упрек в шпионаже, предъявленный населению немецкого происхождения. С 1915 года тема «невидимой руки» или «скрытого вмешательства» появляется на страницах очень влиятельных (Financial News) во главе с Эллисом Пауэллом. Последний объясняет, что все немецкое население Великобритании подчиняется приказам мистического «дирижера оркестра». Он уточняет также, в статье, опубликованной в феврале 1917 года в «Национальном обзоре» (National Review), что этот «дирижер» – личность неидентифицируемая – имени которой он, естественно, не называет. В 1916 и 1917 годах эта тема долго фигурирует в книгах Арнольда Уайта «Скрытое вмешательство» (The Hidden Hand) и де Киртон Фарли «Невидимая рука» (The Unseen Hand). (В июне 1918 в Ливерпуле по книге Уайта была также поставлена театральная пьеса). Параллельно, в популярных книгах, озаглавленных «Немцы в Англии, 1066-1598» (The Germans in England, 1066-1598) и «Невидимая рука в английской истории» (The Unseen Hand in English history), некий Ян Колвин пересматривает всю историю Англии с учетом «немецкого заговора», восходящего чуть ли не к эпохе Ганзейского союза и расцвета Средневековья, – заговора, как известно, нацеленного на подчинение англичан. Впрочем, эти теории вновь окрашены антисемитизмом: слова «еврей», «немец» и «шпион» становятся синонимами и в 1918 Дж. Х. Кларк утверждает в одной из книг с соответствующим названием, что Германия и Пруссия не «христианские», а «еврейские» нации, управляемые «Hunz-Ashkenazes». Итак, перед нами типичная конспирационистская схема.

Тезисы, весьма похожие на изложенные Яном Колвином, всплывают в контексте Второй мировой войны. Назовем здесь только книгу Пауля Винклера «Тысяча лет. Секретная Германия за маской» (The Thousand Year. Secret Germany Behind the Mask. Scribners & Sons: New-York, 1943 и Herbert Jenkins: London, 1944), изданную Ашетом в переводе на французский, которая объясняет приход нацистов к власти заговором, берущем начало в эпохе средневекового Св. Вехма, и видит в Гитлере последнее воплощение столетней конспирации, подстрекаемой «прускими тевтонцами» с целью покорить человечество. Данный труд может быть прочитан как своего рода зеркальный аналог «Протоколов сионских мудрецов».

Еще один пример, который можно упомянуть, касается непосредственно Третьего Рейха. Речь идет о представленной в изобилии литературе, своего рода вершиной которой является «Утро магов» (1960). Автор пытается изобразить гитлеровский режим как предприятие, тайком управляемое «некими высшими», носителями «магической власти» (унаследованной, если хотите, от «тибетских учителей»!). Этот тезис, без конца повторяемый в различных вариациях, вызвал к жизни множество трудов, авторы которых копируют друг друга, никогда не проверяя источников, и по-прежнему исходят из бредовой конспирационистской интерпретации. Ариософские секты начала века и наиболее радикальные тенденции *völkisch*, как правило, получают здесь преувеличенное значение. Эти публикации настаивают, к примеру, на том, что Гитлер был «посвящен» в члены Общества Туле (Thule-Gesellschaft) приспешником геополитика Карла Хаусхофера, который якобы превратил Общество в «магический центр нацизма». Более серьезные авторы, вроде Николаса Гудрика-Кларка, дали справедливую оценку подобным высказываниям: соперничая друг с другом в сенсационности, они дефектны лишь в том, что лишены всякого основания. Не говоря уже о крайнем презрении, которое Гитлер неоднократно высказывал в отношении иллюминатов *völkisch*, сегодня хорошо известно, что Общество Туле составляло небольшую мюнхенскую группу с ограниченной аудиторией, но и та стала испаряться с 1925 года, причем Хаусхофер не имел к ней ровным счетом никакого отношения. Но этих аргументов, очевидно, недостаточно, чтобы положить конец спекуляциям. Как и все кон-

спирационистские теории, тезис «магического нацизма», вероятно, еще не раз заявит о себе.

* * *

В общем, следует отметить, что любое осуждение намерений, как только оно становится систематическим, так или иначе, усваивает конспирационистскую психологию. В сфере политического дискурса и политической практики раскрыть злой умысел – значит обычно заставить индивида говорить то, что он как раз не говорит. Применяемый метод исходит из систематической подозрительности и детективного расследования «несказанного». И он тоже предполагает декодирование. Обращаясь к тексту, который надо декодировать, мы будем исходить из предположения: если в тексте говорится одно, то подразумевается в действительности иное. Мы будем приписывать его автору стратегию «эвфемизации», «словесной дистанции», «лексического замещения». Мы будем искать «подлинные», глубинные мысли, на которые будто бы тонко намекают «явленные» слова, через целую систему соответствий – ее тайну мы приписываем себе как «дешифровщику». Мы говорим при этом, что для понимания необходимо «правильно читать», «читать между строк», «видеть скрытый смысл сказанного» – словом, видеть то, что не написано. И здесь параллель с конспирационистским подходом вполне очевидна. Точно так же как в теориях заговора, событие «в действительности» совсем не таково, каким представляется, в суде над злоумышленником сама речь есть только кажущееся, за которым скрывается «истинное» содержание. Вот почему эту речь нельзя понимать буквально. Ее следует принимать за «симптом». В ней нужно искать «знаки». Все гипотезы при этом подлежат рассмотрению, кроме, конечно, предположения об искренности говорящего, который может быть только симулянтом, поскольку не говорит откровенно то, что мы хотели бы от него услышать. Кроме того, чтобы образ, который мы хотим ему придать, был точным, совершенно необходимо, чтобы он также разделял навязанные ему убеждения. Если он от них отрекается, то только из «ловкости». Таким образом, лишь «декодируя» его речь, мы заставим его признаться помимо воли. Метод, безусловно, продуктивный, поскольку позволяет получать больше при меньших затратах и произвольно открывать символы там, где их нет; взгляды,

заслуживающие осуждения, — там, где они не выражены; гнусные намерения — под сахарными речами; преступные мысли — за невинностью слов. Герменевтика паупера. Как и в классическом конспирационизме, таким образом можно «доказать» все.

В заключение, постараемся устранить возможные недоразумения. Все вышесказанное отнюдь не имеет целью внушить мысль о том, что человеческая история лишена выхода за пределы непосредственно наблюдаемого. Дело не в отрицании деятельности тайных обществ, лоббизма, транснациональных организаций и групп влияния ни в прошлом, ни в настоящем. Конечно, не все исторические деятели с необходимостью выступают на авансцене; и мы прекрасно понимаем, что «прозрачность», которой иногда хвалятся современные общества, перемежается устойчивыми областями затемнения. Речь совсем не о принципиальном отказе от метафизических гипотез или интерпретаций, настаивающих на «невидимой истории» в том смысле, который, скажем, придал этому термину Раймон Абеллио. Само собой разумеется, наконец, что заговоры не всегда мифичны и конспирация не всегда нечто из области чистого вымысла. Но конспирационистская литература идет гораздо дальше законного вопрошания о том, что имеет место на заднем плане политической и социальной жизни. В силу своего систематизма, глобального характера тезисов, применяемых способов рассуждения она изначально ставит себя в положение, которое заметно превосходит пределы как разумного, так и правдоподобного. Здесь мы попытались показать, что такой конспирационизм вводит в игру довольно специфичные психологические механизмы. Эти механизмы, в свою очередь, укоренены в постоянных свойствах человеческого духа. Вот почему есть все основания полагать, что теории заговора будут появляться в той или иной форме снова и снова. Сколь бы абсурдными они ни оказались, их мифическая сила всегда будет придавать им неотвратимую привлекательность.

Перевод с французского *Софии Спиридоновой*

Ален де Бенуа

Критика либеральной идеологии¹



Либерализм, не будучи результатом мыслительного труда одного человека, никогда не представлял из себя единую доктрину. Рекламировавшие его авторы давали либерализму очень разные, а подчас и противоречивые трактовки. Тем не менее, у них есть точки соприкосновения, позволяющие рассматривать их, прежде всего, как либеральных авторов. Эти-то общие точки и позволяют определить либерализм как политическую школу. Либерализм, с одной стороны, является экономической доктриной, стремящейся сделать из саморегулирующегося рынка модель для всех социальных фактов. То, что называют политическими либерализмом, на

самом деле является способом применения к политической жизни принципов, выведенных из этой экономической доктрины. Парадоксально, но именно эта доктрина стремится ограничить, насколько это возможно, политическое пространство. Именно в этом смысле

¹ Глава из книги «Против либерализма. К Четвертой Политической Теории».

можно сказать, что термин «либеральная политика» является понятийным противоречием. С другой стороны, либерализм базируется на антропологической доктрине индивидуалистического типа, рассматривающей человека как существо фундаментально не-общественное. Обе эти характерные черты, обладающие описательным и нормативным модусом (рынок и индивид рассматриваются здесь и как имеющийся факт, и как образец) являются прямо враждебными коллективной идентичности.

Коллективная идентичность рассматривается либералами в редукционистском ключе как простая сумма характеристик, которыми обладают индивиды, собранные вместе. Она подразумевает сознание членами коллектива своего коллективного бытия как оболочки индивидуальной сущности. Их общая сущность, по мысли либеральных авторов, появляется в результате простого эффекта композиции. Либерализм в той мере, в какой он основывается на индивидуализме, стремится к разрыву всех социальных связей, превосходящих уровень индивида. Что до свободного функционирования рынка, то оно подразумевает, что никто и ничто не должно вмешиваться в движение товаров и людей, что границы становятся несуществующими, а общие ценности и институты в пределе исчезают. Это, конечно, не означает, что либералы не могут защищать коллективные ценности, но делая это, они входят в противоречия с принципами, которые сами декларируют.

Луи Дюмон хорошо показал роль, сыгранную западным христианством в трансформации Европы из традиционного общества, основанного на принципах холизма, в современное общество, основанное на принципах индивидуализма. С самого начала западное христианство позиционирует человека как существо, которое находится до всяких связей во внутренней связи с Богом и которое может надеяться на свое спасение благодаря личной трансценденции. В этом отношении с Богом утверждается ценность человека как индивида, ценность, в оптике которой мир неизбежно принижается или обесценивается. Индивид кроме всего прочего является обладателем индивидуальной души. Эгалитаризм и универсализм выводятся на сверхмировой уровень: абсолютная ценность, которую индивидуальная душа получает благодаря своим сыновним отношениям с Богом, экстраполируется на уровень человечества.

Марсель Гоше выводит эту констатацию из причинной связи между появлением личного Бога и рождением внутреннего человека, выход которого в запредельное зависит только от его личных деяний и независимость которого утверждена уже в его отношениях с Богом, отношениях, которые касаются только его одного. «Чем больше Божество удаляется в свою бесконечность, тем более отношения с ним становятся чисто личными вплоть до исключения всякого институционального посредничества. Вознесенный до своего абсолюта божественный субъект обретает земную легитимность только в интимном присутствии. Таким образом, пространство внутреннего ухода становится религиозной индивидуальностью»¹.

Учение апостола Павла открывает дуалистическую тенденцию, которая делает из христианина в плане его отношений с Богом «индивида не от мира сего»: стать христианином значит в какой-то мере отречься от мира. В то же время в ходе истории индивид «не от мира сего» начинает постепенно оккупировать мирскую жизнь. Индивид, готовившийся к уходу из мира, в той мере в какой ему удастся завоевать власть для приведения окружающего в соответствии со своими ценностями, начинает возвращаться и преобразовать этот мир во всем его объеме. Это нашло отражение в трех главных этапах. Сначала от мирской жизни не стали отказываться, но подвергли ее релятивизации (теория двух городов – Града Земного и Града Небесного у Августина). На втором этапе папство прибрело политическое могущество и стало мирской властью. Наконец, после Реформации индивид полностью погрузился в мир, где он работает во славу Божью, а его материальное богатство расценивается как весомое доказательство избранничества. Принцип равенства и индивидуальности, вначале функционировавший только в отношениях человека с Богом и существовавший с органическим принципом иерархии, структурирующим мир, был сведен на землю для того, чтобы воплотиться в современном индивидуализме, который представляет собой его профанную проекцию. Ален Рено пишет, разворачивая тезисы Луи Дюмона: «Для того чтобы родился современный индивидуализм, необходимо было, чтобы индивидуалистская и универалистская составляющие, существовавшие в христианстве, слились в совре-

¹ La disenchantment du monde, Gallimard, 1985, p.77

менной жизни, изначальный дуализм исчез, и жизнь в мире стала рассматриваться как идеально соответствующая высшей ценности». В конце этого процесса «индивид не от мира сего» становится современным «индивидом в мире»¹.

Тогда исчезло и органическое общество холистского типа. Согласно знаменитому определению, произошел переход от общины к обществу, т.е. к форме общей жизни, понятой как простая ассоциация на договорной основе. Таким образом, на первый план выходит уже не общественный фактор, но индивиды, обладатели личных прав, связанные между собой контрактными обязательствами, исходя из личных интересов.

Важной вехой на пути этой эволюции была победа в XIV в. номинализма (его главным представителем был Уильям Оккам), согласно которому не существует никакого бытия за пределами конкретного единичного сущего. Другой ключевой момент соответствует картезианству, смоделировавшему уже на философском поле индивида, который позже в юридической перспективе станет обладателем прав человека, а в интеллектуальной – познающим субъектом эпохи Просвещения. Начиная с XVIII в. эта эмансипация индивида от его общественных связей стала интерпретироваться как достижение человечеством «возраста взросления» в перспективе всеобщего прогресса. Современность, понятая в индивидуалистическом ключе, характеризуется, прежде всего, как процесс, в результате которого родственные и соседские группы, а также более широкие общины сдают права, чтобы «освободить индивида», т.е. упразднить всякую органическую солидарность.

Человек во все эпохи стремился утвердить себя и как личность, и как социальное существо: индивидуальное и коллективное измерения не идентичны, но неразрывно связаны между собой. В холистском восприятии человек выстраивает себя на основе личных данных и в присутствии ему социально-историческом контексте. Вот этой всеобщей модели истории и противостоит индивидуализм, являющийся продуктом западного общества. Индивидуализм в современном смысле этого термина является философией, рассматривающей

¹ L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de l'individualité, Galimard, 1989, pp.76-77

индивида как единственную реальность и мерило всех ценностей. Такой индивид рассматривается как вещь в себе, абстрагированная от всякого социального и культурного контекста. В то время как холизм воплощает общество, находящееся в связи с унаследованными ценностями, которые разделяют его члены, индивидуализм утверждает свои ценности независимо от общества, в котором живет человек. Вот почему он не признает никакого автономного статуса за общинами, народами, культурами, нациями и считает их только скопищами свободных атомов. Эти последние единственно и имеют ценность для либерализма.

Такое превосходство индивида над коллективом является одновременно описательным, нормативным, методологическим и аксиологическим. Индивид полагается первым и поскольку рассматривается как предшествующий обществу в мифическом представлении о предыстории («естественном состоянии»), и поскольку ему придается нормативное превосходство (он ценится больше). Жорж Батай утверждал, что «в основе каждого существа лежит принцип неудовлетворенности». Либеральный индивидуализм, наоборот, констатирует полную удовлетворенность собой единичного индивида. Он утверждает человека вне связи с другими людьми, основанной на первичной или вторичной социальности. Автономный субъект, собственник самого себя, движимый только личным интересом, он определяется в оппозиции к личности как существо «моральное, независимое, автономное и по сути своей необщественное»¹.

По мнению либералов, этот индивид является обладателем прав, «присущих его природе», которая не зависит от социальной или политической организации. Правительства должны гарантировать эти права, но не должны их вырабатывать. Предшествуя всякой общественной жизни, они тем не менее не освобождены от обязанностей, т.к. обязанности подразумевают начало общественной жизни: нет обязанностей по отношению к другому, нет и другого. Индивид сам по себе является источником своих личных прав, начиная с права действовать свободно, исходя из расчета и личного интереса. Он отныне находится в состоянии войны с другими индивидами, т.к.

¹ L.Dumont. Homo aequalis. Genese et epanouissement de l'ideologie economique, Gallimard, 1977, p.17

последние наделены теми же правами, таким образом, мир превращается в рынок, в поле для конкуренции. Индивиды могут объединяться, но их ассоциации носят условный, преходящий и временный характер, т.к. основаны на консенсусе индивидов и предназначены только для наилучшего удовлетворения интересов своих частиц. Другими словами, общественная жизнь теперь является делом индивидуальных решений и заинтересованного выбора. Человек рассматривается как общественное существо не потому, что такова его природа, а потому что в этом заключается его выгода. Если выгоды нет, то он может, по крайней мере, теоретически, разорвать общественный договор. В этом разрыве он лучше всего продемонстрирует свою свободу. Для Древних свобода существовала, прежде всего, в возможности участвовать в общественной жизни. В противоположность этому для людей современности (*les Modernes*) свобода заключается, главным образом, в возможности от этой жизни уклоняться. Вот почему либералы всегда стремятся дать свободе определение, синонимичное независимости¹. Уже Бенжамен Констан приветствовал «приятную радость частной индивидуальной независимости», добавляя, что «люди для счастья не нуждаются ни в чем, кроме того, чтобы им дали совершенную независимость в отношении их занятий, их предприятий, сферы деятельности и фантазий». Эта «приятная радость» должна рассматриваться как право на обособление, право оставить любую принадлежность, которая может помешать «частной независимости»².

Либералы особенно настаивают на том, что индивидуальные интересы никогда не должны приноситься в жертву интересам коллек-

¹ Некоторые либеральные авторы в то же время склонны проводить различие между автономией и независимостью, так же как и между субъектом и индивидом, между индивидуализмом и нарциссизмом. Автономия в отличие от независимости еще считается с необходимостью подчинения сверхиндивидуальным правилам в том случае, если они имеют своим источником самодостаточную нормативность. Такого взгляда придерживается, в частности, Ален Рено (там же, с.81-86). Автономия действительно имеет отличия от независимости. Но вопрос заключается не в этом. Основной вопрос в том, что же может сдерживать индивида и заставлять его уважать ограничения его свободы, если эти ограничения входят в противоречие с его частным интересом.

² De la liberte des Anciens comparee a celle de Modernes (1819)

тива, общему благу или общественному спасению (понятия, которые они рассматривают как несущественные). Это заключение исходит из идеи, что только индивиды имеют права, тогда как коллективы, будучи лишь приложениями к индивидам, собственных прав иметь не должны. Эйн Рэнд пишет: «Выражение «индивидуальные права» является бессмыслицей. Никаких других прав не существует»¹. «Индивидуальная независимость, — утверждал Бенжамен Констан, — является первейшей из современных нужд. Нельзя требовать принести ее в жертву политической свободе»². До него Джон Локк заявлял, что «ребенок не рождается подданным какой-либо страны. Достигая взрослого состояния, он волен выбирать правительство, под которым ему будет лучше всего жить и политическое тело, которое нравится ему больше всего»³.

Либеральная свобода предполагает, что люди могут абстрагироваться от своего происхождения, своего окружения, от контекста, в котором они живут, т.е. от всего, что делает их теми, кем они являются. Она предполагает, как говорит Джон Рольс, первичность индивида по отношению к его предназначению. Она представляет индивида субъектом, освобожденным от всякой привязанности, свободным от всякого детерминизма. Ничего более этого не свидетельствует о том, что он предпочитает свободу любому другому благу. Такая концепция игнорирует привязанности и ангажированность человека, несводимые к рациональному расчету. Это абсолютно формалистская концепция, не дающая нам никакого представления о реальной личности.

Эта концепция говорит о том, что индивид имеет право делать все, что он хочет до тех пор, пока его поведение не ущемляет свободу других. Свобода определяется также как чистое выражение желания, не имеющего теоретически другого предела кроме идентичного желания других. Совокупность этих желаний трансформируется и овеществляется посредством экономического обмена. «Не противоречит природе человеческого общества работать в собственных интересах, не задевая права другого», — утверждал Гроций, теоретик

¹ La vertu d'egoisme, Belles letters, 1993

² op. cit.

³ Deuxieme traite de la gouvernement civile (1690), Chap.2

естественного права XVII в¹. Однако это слишком благодушное определение: на практике всякое наше деяние затрагивает и свободу других, и очень трудно определить момент, когда наша свобода начинает стеснять их свободу.

Свобода либералов – это, прежде всего, свобода собственности. Она коренится не в бытии, но в обладании. Человек свободен в той мере, в какой он является собственником – и, прежде всего, собственником самого себя. Идея о том, что свобода заключается в свободе владеть собой, была заимствована и Марксом².

Ален Лоран определяет свободу как «онтологическую обособленность, первейшей целью которой являются поиски собственности счастья»³. Для либеральных авторов поиски счастья всегда определяются как возможность увеличения своего наилучшего интереса. Однако проблема заключается в том, что понимать под интересом. Сторонники этого понятия очень редко раскрывают нам его генезис, редко говорят о его составляющих. Они также не говорят о том, все ли члены общества движимы одним интересом или их интересы сравнимы и сопоставимы. Либеральные авторы чаще всего дают ба-

¹ Traite de la guerre et de la paix (1625)

² Маркс в той мере, в какой он придает либеральной идеологии фундаментальную эпистемологическую ценность, принадлежит к метафизике индивида, позволяющей считать его «одним из первых христианских мыслителей Запада» (Мишель Анри, Маркс, Gallimard, т.2, с.445). Реальность марксистского индивидуализма, прячущегося за фасадом коллективизма, была установлена многими авторами, начиная с Луи Дюмона. Пьер Розанваллон пишет: «Философия Маркса должна быть понята как попытка углубления идеологии индивидуализма. Концепция классовой борьбы имеет значение только при индивидуалистическом представлении общества. В традиционном обществе она не имеет никакого смысла.» (Le libéralisme économique. L'histoire de l'idée du marché. Seuil-Points, 1989, p.188-189). Маркс, конечно, отказывается от фикции Homo economicus, но только потому, что та вызывает отчуждение индивида и привязывает его исключительно к сфере экономического интереса. Согласно Марксу, такой интерес ведет к отчуждению индивида от реальной жизни (данное утверждение можно рассматривать как лучшее в его творчестве). В то же время он нигде не говорит о необходимости следовать общему благу. Классовый интерес для него тоже остается довольно размытым.

³ De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu, PUF, 1985, p.16

нальное объяснение: «интерес» для них является синонимом желания, проекта, действия, ориентированного на какую-то цель. Любое действие можно охарактеризовать как «интерес», даже самое незаинтересованное и альтруистичное. Его тоже можно истолковать как эгоистичное и заинтересованное, т.к. оно удовлетворяет волевой направленности или желанию того или иного субъекта. Однако в реальности ясно, что для либералов интерес, прежде всего, заключается в материальной выгоде, которую можно исчислить и измерить, т.е. выразить в универсальном эквиваленте — в деньгах.

Поэтому не стоит удивляться, что распространение либерализма характеризуется, прежде всего, вначале прогрессирующим разложением органических структур, характерных для холистских обществ, затем размыванием социальных связей и, наконец, относительной общественной аномией (беззаконием). Последняя заключается в том, что индивиды все более отчуждаются друг от друга и становятся потенциальными врагами. Вот эта форма «войны всех против всех» и называется всеобщей конкуренцией. Таково общество, описанное Токвилем, каждый член которого «уходит в отрыв от другого, как будто он является по отношению к нему иностранцем». Либеральный индивидуализм стремится повсюду разрушить общинность и связанную с ней коллективную идентичность, которые долгое время мешали существованию современного индивида. «Либерализм, — пишет Пьер Розанваллон, — в каком-то смысле создает из деперсонализации мира условия для свободы и прогресса»¹.

Все же либерализм должен иногда признавать существование социальности. Однако либералы озабочены более не тем, почему существует общество, а как его установить, поддерживать и заставить правильно функционировать. Общество для них представляет простую совокупность своих членов (целое для либералов не более чем сумма своих частей). Оно является продуктом индивидуальных волей, простым собранием индивидов, стремящихся защитить свои частные интересы. Его сущностная цель состоит в регулировании отношений обмена. Это общество может быть понято либо как следствие изначального волевого акта («общественный договор»), либо как результат системной игры индивидуальных деятелей. При-

¹ op. cit., p.7

чем игра эта регулируется «невидимой рукой» рынка, который «производит» социальное как непреднамеренный результат человеческих действий. Либеральный анализ общественных процессов основывается либо на «договорном подходе» (Локк), либо на «невидимой руке» (Смит), либо на идее спонтанного порядка, не подчиненного какому-либо определенному замыслу (Хайек). Либералы развивают идею о преодолении противоречий рынком, который рассматривается в качестве наиболее эффективного, наиболее разумного, а также наиболее справедливого регулятора обменов. Рынок представляется, прежде всего, как «техника организации» (Анри Лепаж). С экономической точки зрения, он является одновременно тем местом, где обмениваются товарами и виртуальным континуумом, где наилучшим способом формируются условия обмена, т.е. согласование спроса и предложения и уровень цен.

Однако либералы не интересуются «происхождением» рынка. Рынок для них является «естественной» моделью общественных отношений. Из этого следует, что рынок тоже является «естественной» сущностью, определяющей порядок, предшествующий всякому принуждению и всякому решению. Представляя собой форму обмена, наиболее соответствующую человеческой природе, рынок присутствовал во всех обществах, начиная с зарождения человечества. Здесь мы встречаемся со стремлением каждой идеологии «натурализовать» свои предпосылки, т.е. представить себя не конструкцией человеческого разума, но простым описанием естественного порядка. Идея естественного регулирования общества рынком параллельно отвергает государство как искусственное образование.

Понимая нацию как рынок, Адам Смит произвел фундаментальный разрыв между понятиями государства и территории. Разрывая с меркантилистской традицией, которая еще отождествляла политическую территорию и экономическое пространство, он показывает, что рынок не должен быть ограничен конкретными географическими границами. Рынок – более сеть, чем пространство. Эта сеть должна распространиться вплоть до окраин Земли, и единственный предел для нее может установить лишь способность к обмену. «Торговец, — пишет Адам Смит в знаменитом отрывке, — необязательно должен являться гражданином какой-то конкретной страны. Конечно, он им, как правило, является, но это не должно ему мешать вести свои дела

в любом месте, где ему заблагорассудится, а также переносить в любую страну свои капиталы, и то производство, которое эти капиталы пускают в ход»¹. Эти пророческие строки оправдывают мнение Пьера Розанваллона, который видит в Смите «первого последовательного интернационалиста». «Гражданское общество, понятое как текущий рынок, — добавляет Розанваллон, — распространяется на всех людей и позволяет преодолеть разделение на страны и расы».

Понятие рынка выгодно, главным образом, потому что позволяет либералам решить трудный вопрос обоснования обязательств в общественном договоре. Рынок может быть понят как закон, регулирующий общественный порядок без законодателя. Регулируемый действиями «невидимой руки», он по своей природе нейтрален, т.к. не воплощен в каких-то конкретных индивидах. Он устанавливает абстрактный способ общественного регулирования, основанный на объективных законах, позволяющих управлять отношениями между людьми без установления между ними отношений субординации или подчинения. Экономический порядок должен реализовать порядок социальный, причем и тот и другой определяются как неинституционализированные явления. Милтон Фридман пишет, что «экономический порядок является непреднамеренным последствием и незапланированным результатом действий большого количества людей, движимых исключительно собственными интересами». Эта мысль, глубоко развитая Хайеком, инспирирована тезисами Адама Фергюссона (1767г.), писавшего, что социальные факты являются результатом «действий людей, но не их намерений».

Известна смитовская формула «невидимой руки»: «Изыскивая собственную выгоду, индивид руководствуется невидимой рукой, ведущей его к цели, которая часто не имеет ничего общего с его намерением»². Эта метафора идет дальше банальной констатации того, что результаты действий людей часто отличны от их расчетов (Макс Вебер назвал это «парадоксом последствий»). Смит рассматривает это наблюдение в оптимистической перспективе. «Каждый индивид, — пишет он, — непрестанно прикладывает все усилия для того, чтобы найти капитал, которым он располагает, наилучшее

¹ Recherches sur l'origine et les causes de la richesse des nations, Garnier-Flammarion, 1991, vol.1, lib.3, chap.4

² ibid., vol.1, lib.1

применение; правда то, что он ищет выгоду для себя, а не для общества; но его заботы о личной выгоде естественно и необходимо приводят его к такому применению капитала, который является наилучшим для общества». И дальше: «Изыскивая свой личный интерес, он часто работает наиболее эффективным способом для общества, как будто в этом и состояла его цель».

Богословские коннотации этой формулы очевидны: «невидимая рука» является профаническим аватаром Провидения. Необходимо также отвергнуть распространенное заблуждение, согласно которому Адам Смит смешивает рыночный механизм и «невидимую руку». На самом деле он говорит о ней, описывая финальный результат торговых обменов. Между прочим, Смит еще одобряет общественное вмешательство, т.к. только индивидуальные действия не могут привести к общему благу. Но это ограничение будет быстро преодолено. Неолибералы вообще сомневаются в существовании общего блага. Хайек в принципе отвергает глобальный подход к обществу: никакие политические институты, никакая власть не должны вмешиваться в идеально отлаженные механизмы функционирования “спонтанного порядка”. При таких воззрениях единственная роль, которую большинство либералов оставляют государству — это гарантировать условия, необходимые для свободной игры экономического разума на рынке. У государства не может быть собственной цели. Оно существует для того, чтобы гарантировать индивидуальные права, свободный обмен и уважение к закону. Наделенное более атрибутами, нежели функциями, оно должно во всех других областях ограничиваться предложениями модели “добродетельной жизни”¹(15).

Последствия теории “невидимой руки” являются решающими, особенно в моральной сфере. В нескольких фразах Адам Смит реабилитирует поведение, которое в предыдущие столетия заслуживало проклятия. Утверждая, что интересы общества должны быть подчинены экономическим интересам индивидов, он усматривает в эгоизме наилучший способ служить другим. Стремясь максимизировать

¹ Такова наиболее распространенная позиция либералов.

Либертарианцы («анархо-капиталисты») идут гораздо дальше. Они отказываются даже от «минимального государства», предложенного Робертом Носиком. По их мнению, государство, потребляющее труд, но не производящее капитал, является «вором».

наш персональный интерес, мы бессознательно и часто не желая того, работаем в интересах других. Свободная конфронтация эгоистических интересов на рынке позволяет “естественно и, более того, необходимо” гармонизировать их с помощью “невидимой руки”. Эта “рука” заставляет их конкурировать для достижения социального оптимума. Нет ничего аморального, в том, чтобы изыскивать в первую очередь свой собственный интерес, поскольку, в конце концов, эгоистичное действие каждого случайно, но неизбежно завершается в интересах других. Фредерик Бастиа резюмировал эту формулу: “Каждый, работая для себя, работает для других”¹(16). Эгоизм, таким образом, не более чем правильно понятый альтруизм. А эпитета “аморальные” заслуживают как раз действия общественных властей каждый раз, когда под предлогом солидарности, они противоречат стремлению индивидов действовать только в частных интересах.

Либерализм связывает индивидуализм с рынком, заявляя, что свободное функционирование второго является гарантом индивидуальной свободы. Обеспечивая наилучшее проведение обменов, рынок гарантирует независимость каждого субъекта рыночной экономики. В идеальном случае, если функционированию рынка ничего не мешает, возможно, появление частных гармоний, которые в своей совокупности ведут к гармонии всеобщей. Определенный Хайеком как “каталлаксия”, рынок создает абстрактный и спонтанный порядок, осуществляя предпосылки для частных свобод. Рынок — это не только удовлетворение оптимального экономического идеала, но удовлетворение всего, чего только не пожелают индивиды, понятые как субъекты свободы. Наконец, рынок смешивается со справедливостью как таковой, что побуждает Хайека определить его как “игру, увеличивающую шансы всех игроков”. Необходимо добавить, что проигравшим в этой игре остается лишь пенять на самих себя. В конце концов, рынок становится “миротворцем”, потому что, основываясь на “приятной коммерции”, замещает конфликт переговоров, исключая тем самым игру вызова и соперничества.

Отмечено, что у Хайека теория “невидимой руки” переосмыслена в эволюционистской перспективе. В результате Хайек разрывает

¹ Harmonies économiques (1851). Это хорошо известный тезис, озвученный Мандевиллем, в «Басне о пчелах»: «Частные грехи, публичная добродетель».

связи с мышлением картезианского типа, подразумевающим фикцию общественного договора. Последняя указывает на классическое, со времен Гоббса, противопоставление естественного состояния и политического общества. Продолжая линию Дэвида Хьюма, он, наоборот, противопоставляет привычки и обычаи “конструктивизму”. Однако в то же время он утверждает, что обычай выбирает наиболее эффективные и рациональные правила поведения, т.е. правила в наибольшей мере соответствующие рыночным ценностям. Они приводят к отказу от правил, принятых при “племенном порядке” или в “архаических обществах”. По этой причине он критикует традиционные ценности и подвергает решительному ostracism всякое органическое видение общества. Для него приемлемы только традиционные ценности, которые можно определить как спонтанные, абстрактные, имперсональные и незаимствованные. Постепенная победа рынка объясняется именно таким избирательным характером обычая. Хайек считает каждый спонтанный порядок в основе своей “справедливым” так же как Дарвин считал победителями в “борьбе за жизнь” лучшими. Рыночный порядок отныне создает порядок общественный, запрещая любую попытку его реформировать.

Из этого наблюдения можно заключить, что понятие рынка идет у либералов гораздо дальше экономической сферы. Являясь оптимальным механизмом расположения ценных ресурсов и регулирования циклов производства и потребления, рынок становится, прежде всего, концептом социальным и политическим. Сам Адам Смит в той мере, в какой он склонен видеть в рынке наилучшего регулятора общественного порядка, выстраивает отношения между людьми по модели экономических, т.е. товарных отношений. Рыночная экономика естественным образом перетекает в рыночное общество. Пьер Розанваллон пишет: “Рынок, прежде всего, представление и структурирование социального пространства, и только во вторую очередь децентрализованное регулирование экономической деятельности с помощью системы цен”¹.

Для Адама Смита рынок является прямым последствием разделения труда: “Каждый участвует в рыночном обмене, таким образом, каждый становится в своем роде торговцем, а общество превраща-

¹ op. cit., p.124

ется в общество коммерсантов”¹. Рынок для либералов является парадигмой, господствующей в обществе, все более и более заявляющим о себе как рыночное общество. Либеральное общество является местом свободных обменов, в которых принимают участие лица и группы, движимые только желанием максимизировать личный интерес. Член такого общества, где все продается и все покупается, является либо торговцем, либо собственником, либо производителем, но, прежде всего потребителем. Пьер Розанваллон пишет: “Высшие права потребителей для Адама Смита это то же, что всеобщая воля для Руссо”.

В современную эпоху анализ либеральной экономики постепенно распространяется на все общественные факты. Семья уже воспринимается как малое предприятие, ребенок как объект долгосрочного инвестирования капиталов, общественные отношения как отражение заинтересованных конкурентных стратегий, политическая жизнь как рынок, на котором избиратели продают свои голоса наиболее многообещающим партиям. Человек воспринимается как капитал. Экономическая логика распространяется на все социальное. Зародившись в обществе, она, в конце концов, поглощает его целиком. Как писал Жеральд Берту: “Общество должно рассматриваться, исходя из формальной теории заинтересованного действия. Таким образом, отношение вклад-прибыль и есть то, что движет мир”². Все становится фактором производства и потребления, все регулируется спонтанным порядком спроса и предложения. Всякая вещь стоит столько, сколько стоит ее обменная ценность, измеренная в цене. Соответственно все, что не может быть исчислено или измерено, объявляется неинтересным или несуществующим. Социальные практики отныне выверяются экономическим дискурсом, абсолютно чуждым ко всему, что не имеет рыночной ценности. Сводя все общественные факты к универсуму измеряемых вещей, он и людей превращает в вещи: вещи взаимозаменяемые и обмениваемые на деньги.

Такое строго экономическое представление общества также несет в себе значительные последствия. Завершая процесс секуляризации и “развоплощения” мира, характерных для модерна, оно за-

¹ op. cit., vol.1, p.92

² Vers une anthropologie generale. Modernite et alterite, Droz, Geneve, 1992, p.57

канчивается “растворением” народов и эрозией их специфических отличительных признаков. В социологическом плане утверждение экономического порядка приводит к делению общества на производителей, собственников и отчужденные классы (которым ранее была, например, аристократия). Этот процесс восхваляли многие авторы, не исключая и Карла Маркса. В плане коллективного воображения такой процесс приводит к утверждению на самое возвышенное место рыночных ценностей, которые до того во все эпохи воспринимались как самые низкие. Это неслучайно, ведь они вызваны низкой жизненной необходимостью. В моральном плане он реабилитирует дух заинтересованного расчета и эгоистичного поведения, осуждавшийся во всех традиционных обществах.

Политика, с либеральной точки зрения, воспринимается как потенциально опасная, т.к. она создает возможности для осуществления власти, имеющей “иррациональную” природу. Поэтому она сводится к гарантированию прав и управлению обществом в оптике технической экспертизы и менеджмента. Таков фантазм “транспарентного общества”, общества, совпадающего с самим собой вне всякой символической соотнесенности и конкретной хаотичности. В социуме, живущем по рыночным законам и основанном на постулате о самодостаточности гражданского общества, государство обречено на исчезновение также как в утопиях о бесклассовом обществе Маркса. Логика рыночного общества, как показал Ален Кайе, сопряжена со всеобщей уравниловкой, исходя из взаимозаменяемости людей. “Стержень либеральной идеологии, — пишет Ален Кайе, — состоит в идентификации правового государства и государства рыночного. Отныне призыв к свободному осуществлению индивидом своих целей оборачивается их обязательством не иметь никаких целей, кроме рыночных”¹.

Парадокс состоит в том, что либералы не перестают утверждать, что рынок максимизирует шансы индивида достичь своих целей, в то время цели самого рынка не могут быть заданы априорно. Как можно говорить о том, что рынок реализует оптимум, если не знаешь, в чем состоит этот оптимум? Фактически можно утверждать,

¹ Splendeurs et miseres des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie, Droz, Geneve, 1986, p.347

что рынок многократно увеличивает цели (запросы) индивидов, но не предоставляет им средств для удовлетворения этих целей, приводя не к удовлетворению, но к неудовлетворенности в токвилевском смысле этого слова.

С другой стороны, если индивид по определению лучше всех судит о собственных интересах, то, что может побудить его соблюдать принятые в обществе правила? Согласно либеральной доктрине, моральное поведение уже не является результатом обязанностей или моральных правил, но правильно понятого интереса. Проявляя уважение к свободе другого, я тем самым вправе надеяться на уважение к своей. Страх перед жандармом довершает дело. Но если, нарушая правило, я не испытываю страха быть наказанным и если при этом я не чувствую близости к другому, то что может мне помешать преступить правило или закон? Очевидно ничего. Наоборот, если я принимаю в расчет только свой интерес, то я буду делать это так часто, как только смогу.

В своей «Теории моральных чувств» (1759г.) Адам Смит писал без стеснения: «Если даже среди членов общества нет ни взаимной любви, ни привязанности, оно необязательно распадется, хотя и станет менее счастливым и менее приятным. Общество может существовать между людьми, как оно существует среди торговцев на основе взаимной полезности без любви или привязанности; и если ни у кого нет ни малейшей обязанности, ни малейшей благодарности, то общество сохраняется благодаря взаимному обмену услугами по приемлемой цене»¹. Смысл этого пассажа понятен. Общество может сэкономить на всякой органичной общности и при этом не перестанет быть обществом. Ему достаточно стать обществом торговцев, в котором социальная связь замещается чувством «полезности» и «заинтересованным обменом услугами». Для того чтобы быть человеком достаточно участвовать в товарных обменах и использовать свое право на максимизацию личного интереса. Смит, конечно, говорит о том, что такое общество станет «менее счастливым и менее приятным», но этот нюанс быстро забывается. Можно также спросить, не заключается ли для некоторых либералов способ полного достижения человеческого состояния в том, чтобы вести себя подобно

¹ The theory of Moral Sentiments, Oxford, Clarendon Press, 1976, p.86

торговцам? То есть тем, кто обладал в традиционном мире низшим статусом, кого рассматривали в качестве полезных и даже необходимых, но отнюдь не самых уважаемых членов общества именно потому, что их видение было ограничено этой самой полезностью. Можно также спросить о тех, кто не ведет себя подобным образом, исходя из своего вкуса или по недостатку средств. Являются ли они еще людьми?

В действительности рыночная логика распространяется по миру с конца Средневековья, с той поры как происходит слияние международной торговли и торговли внутренней в рамках национальных рынков, образующихся с появлением национальных государств. С этого времени национальные государства стремятся к монетизации в фискальных целях внутриобщинных обменов, не носивших до той поры рыночного характера. Вначале рынок еще не был всемирным фактом, но феноменом, четко локализованным в пространстве и во времени. Этот феномен никак не был спонтанным, но, наоборот, институализированным. Во Франции, также как и в Испании, рынок образовывался не в противовес национальному государству, но благодаря ему. Государство и рынок рождаются вместе и вместе развиваются, причем первое оформляет второй. Ален Кайе пишет: «Нужно рассматривать государство и рынок не как радикально различные и противостоящие друг другу сущности, но как два аспекта одного и того же процесса. Национальный рынок и национальное государство появляются в одно и то же время и идут рука об руку»¹.

Оба развиваются в одном направлении. Рынок дополняет движение государства, которое для укрепления своего авторитета методически разрушало все относительно независимые формы промежуточной социальности, бытовавшие в феодальном мире (сельские общины, семейные кланы, ремесленные цеха, братства и т.д.). Класс буржуазии и зародившийся вместе с ним либерализм продолжили и углубили эту атомизацию общества, задействовав эмансипацию индивида, разрушившую все формы солидарности и зависимости, мешавшие поступательному движению рынка. «С этой точки зрения, — отмечает Пьер Розанваллон, — государство и рынок отсылают к одной и той же форме социализации индивидов в пространстве. Их можно

¹ op. cit., pp.333-334

помыслить только в атомизированном обществе, в котором индивид автономен. Национальное государство и рынок в социологическом и экономическом значении этих понятий, невозможны в пространстве, где общество развивается как глобальное социальное существо»¹.

Новая форма общества, появляющаяся в результате кризиса Средних веков, строится на базе индивида, исходя из его этических и политических норм и интересов, разрушая поменьку то совпадение социального, политического, юридического, экономического и даже лингвистического пространства, которое стремилось реализовать феодальное общество. В 17в. государство и гражданское общество все еще были единым целым: «гражданское общество» было синонимом политически организованного пространства. Различие между ними появляется в 18в., особенно начиная с Локка, который определил «гражданское общество» как сферу собственности и обмена. Государство или «политическое общество» с этих пор получило предназначение обеспечивать безопасность индивидуальных экономических обменов. Это различие, получившее точку опоры в сфере производства и обменов и приведшее к построению государства современного типа, характеризующегося специализацией ролей и функций, приводит либо к повышению ценности политического общества, основанного на социальном контракте (Локк), либо на возвышении гражданского общества, основанного на спонтанной игре интересов (Мандевилль², Смит). Автономизируясь, гражданское общество открывает широкое поле для экономической логики интересов. В результате, как пишет Карл Полаanyi: «С приходом рынка общество становится его помощником. Уже не экономические отношения встроены в общественные отношения, но общественные отношения встроены в отношения экономические»³. В этом заключается смысл буржуазной революции.

Общество принимает форму универсального порядка, отличного от порядка естественного или космического, совпадавшего с вселенским разумом. Его историческая объективация кристаллизуется вначале в доктрине права, развитие которой можно проследить от

¹ op. cit., p.124

² La fable des abeilles (1714)

³ La grande transformation politique et economique de notre temps, Galimard, 1983, p.88

Жана Бодена до эпохи Просвещения. Параллельно политическая экономия стремится утвердиться в роли новой главной науки об обществе, воспринимаемом в оптике поступательного развития или прогресса. Общество отныне становится объектом специфического научного знания. Социальный мир в той мере, в какой он считается разумным, и насколько его практики подчиняются инструментальной рациональности, понятой как принцип регулирования, вызывает к жизни определенное количество законов. Однако в результате такой рационализации единство общества, как и его символическое измерение становятся довольно проблематичными. Происходит это потому, что приватизация связей и отсылок ведет к фрагментации тела общества, умножению частных конфликтных интересов и, в конце концов, к деинституционализации. Появляются новые противоречия не только между буржуазией и остатками старого порядка, но и внутри самого буржуазного общества, например, классовая борьба. Разница между общественным и частным, государством и гражданским обществом еще больше акцентируется в 19в., приводя к дихотомии и противоречиям в восприятии социального пространства. Либерализм, распространив свое могущество, отныне продвигает «гражданское общество», совпадающее со сферой частных интересов и выступает против «гегемонии» общественного сектора, т.е. государственной монополии на удовлетворение коллективных нужд. Он выступает также за распространение новых принципов регулирования общества на рыночной основе. «Гражданское общество» принимает все более мифическое измерение. Определяясь не самостоятельно, но на основе своей оппозиции к государству, оно приобретает все более расплывчатые контуры и выступает скорее как идеологический оператор, чем как четкая и законченная реальность.

В то же время, начиная с конца 19 в., в чисто экономической логике регулирования и воспроизводства социума появляются изменения. Они связаны не с борьбой консервативных сил, но с внутренними противоречиями в новой общественной конфигурации. Социология рождается из сопротивления, которое оказывает реальное общество политическим и институциональным изменениям, опираясь на естественный порядок, в борьбе против новых формальных и искусственных способов регулирования. У первых социологов восхождение индивидуализма породило двойственный

страх: страх аномии, порожденной разрывом социальных связей (Дюркгейм) и страх «толпы», сформированной из атомизированных индивидов, объединяющихся потом в неконтролируемую массу (Ле Бон и Габриель Тард; оба тяготели к анализу социальных фактов на основе «психологии»). Первый получил отклик у контрреволюционных мыслителей, второй нашел понимание у тех кругов буржуазии, которые были озабочены защитой от «опасных классов».

Несмотря на то, что рынок был установлен благодаря национальному государству, антагонизм между либерализмом и «общественным сектором» разрастается все больше. Либералы не прекращают нападок против Государства-Провидения, не понимая, что именно разрастание рынка сделало неизбежным растущее вмешательство государства. Человек, рабочая сила которого отдана на откуп рынку, становится все более уязвимым, т.к. увеличивается риск, что либо его сила не найдет нанимателя, либо она не будет стоить на рынке ничего. Современный индивидуализм разрушил органические отношения близости, которые, прежде всего, были отношениями солидарности и взаимопомощи, и привел к уничтожению всех традиционных форм социальной защиты. Рынок может регулировать отношения спроса и предложения, но не может регулировать социальные отношения. Не происходит ли это, потому что он игнорирует существование неутолимого спроса? Вмешательство Государства-Провидения становится необходимым, потому что лишь оно способно исправить наиболее кричащие противоречия и затушевать наиболее очевидные уродства. Вот почему, как хорошо показал Карл Поланьи, когда либерализм, кажется, празднует победу, он парадоксально вызывает рост государственного вмешательства, способного хоть немного исправить безобразия, вызванные влиянием на общество «саморегулирующегося» рынка. Ален Кайе пишет: «Если бы не было Государства-Провидения, относительный социальный мир был бы сметен рыночной логикой абсолютно и незамедлительно»¹. Эта синергия рынка и государства долгое время характеризовала форе-дистскую систему. «Социальная защита, — заключает Поланьи, — есть обязательное сопровождение саморегулирующегося рынка»².

¹ op. cit., p.332

² op. cit., p.265

В той мере, в какой подобное вмешательство компенсирует разрушительную роль рынка, можно говорить о провоцировании государством «демаркетизации» общественной жизни. В то же время государство не может заменить собой общинные формы социальной защиты, разрушенные развитием промышленности, утверждением индивидуализма и экспансией рынка. Возможности государственного вмешательства достаточно ограничены по отношению к прежним формам социальной защиты. В то время как прежние формы солидарности основывались на взаимных обязанностях каждого, государственная социальная защита в результате утраты членами общества ответственности превращает равноправных пайщиков в простых присутствующих. В то время как прежние формы коллективизма вырисовывались из системы конкретных взаимоотношений, государственное вмешательство представляется абстрактной, далекой машиной, от которой все чего-то ждут и которой никто ничего не должен. Замещение прежних непосредственных форм солидарности безличным, внешним и непрозрачным покровительством отнюдь не представляется удовлетворительным. Напротив, такое покровительство является источником кризиса Государства-Провидения, которое по своей природе способно оказывать только социологически неадаптированное, а значит экономически неэффективное вмешательство. Как писал Бернар Анжолрас: «Преодолеть кризис Государства-Провидения значит изыскать условия для появления солидарной близости, которые являются также условиями реформирования экономических связей вплоть до восстановления синхронии между производством материальных благ и производством социального»¹.

«Все унижение современного мира, все его обесценивание, — писал Пеги, — происходит из-за того, что современный мир признал возможным выставить на продажу те ценности, которые античный и христианский миры считали в принципе непродаемыми»². Либеральная идеология несет большую долю ответственности за это унижение из-за того, что она основывалась на нереалистичной антропологии и привела к ошибочным выводам. Идея, согласно которой человек свободно и рационально действует на рынке, является

¹ "Crise de l'Etat social: liens et association: elements pour une socio-economie critiq" in Revue de MAUSS, 1 semestre 1998, p.223

² Note conjointe sur R.Descartes, Gallimard.

утопической, т.к. экономические действия никогда не являются автономными, но всегда зависят от общественного и культурного контекста. Не существует изначальной или врожденной экономической рациональности: она вырабатывается всем общественно-историческим развитием. Товарный обмен не является универсальной формой ни общественных отношений, ни отношений экономических. Рынок – не универсальный, но локальный феномен. Он не реализует оптимальное соотношение спроса и предложения, т.к. учитывает только удовлетворяемый спрос. Общество всегда больше, чем совокупность составляющих его индивидуальных элементов так же как класс всегда больше, чем элементы, из которых он состоит. Это происходит потому, что именно класс формирует составляющие его элементы, как это показал Рассел в теории логических типов. Наконец, абстрактная концепция обособленного, «деконтекстуализированного» индивида, поведение которого базируется на строго рациональных предпочтениях и который выбирает свою принадлежность на пустом месте, практически не выдерживает критики. Коммунитаристские теоретики или теоретики, близкие к коммунитаристам (Алистер Макинтайр, Майкл Зандель), наоборот, показали необходимость для индивидов общины, которая конституирует их горизонт, их эпистему и нужна как для формирования критического отношения к реальности, так и для выработки собственной идентичности и удовлетворения собственных целей. Общее благо и доктрина, определяющая способ жизни этого сообщества, и являются его коллективной идентичностью.

Современный кризис происходит из противоречия между абстрактным универсальным человеком с сопутствующей ему атомизацией и деперсонализацией социальных связей и реальностью человека конкретного, для которого социальные связи основываются на чувственных связях и отношениях близости с сопутствующими им сплоченностью и взаимными обязательствами.

Либеральные авторы верят в возможность общества полностью соответствующего ценностям индивидуализма и рынка. Это иллюзия. Индивидуализм никогда не был полностью моделью для общественного поведения и никогда не будет ею впредь. Более того, есть основания думать, что индивидуализм может проявляться только благодаря тому, что общество все еще в каком-то отношении явля-

ется холистским. «Индивидуализм никогда не может полностью заменить холизм и целиком господствовать в обществе. Более того, он никогда бы не смог эффективно функционировать, если бы холизм не отдавал ему дань неявным образом», — пишет Луи Дюмон¹. Это и придает идеологии либерализма ее утопическое измерение. Таким образом, в холизме нельзя видеть только следы прошлого, обреченные на уничтожение. Человек остается общественным существом. Холизм еще встанет в полный рост, когда вместо «гармонии естественных интересов» будет признано превосходство общего блага над частными интересами.

¹ op. cit.

Alexander Dugin

Civilization as political concept

(interview)

- *The crisis of identity, with which we faced after the Cold War and the collapse of the communist world, is still relevant. What do you think is capable of lifting us out of this crisis – a religious revival or creation of a new political ideology? Which of the options are you inclined to yourself?*

- After the collapse of communism came the phase of the “unipolar moment” (as Charles Krauthammer called it). In geopolitics, this meant the victory of unilateralism and Atlanticism, and because the pole was left alone, the West has become a global phenomenon. Accordingly, the ideology of liberalism (or more accurately, neo-liberalism) is firmly in place crushing the two alternative political theories that existed in the twentieth century – communism and fascism. The Global liberal West has now defined culture, economics, information and technology, and politics. The West’s claims to the universalism of its values, the values of Western modernity and the Postmodern era, has reached its climax.

Problems stemming from the West during the “unipolar moment” has led many to say that this “moment” is over, that he could not yet be a “destiny” of humanity. That is, a “unipolar moment” should be interpreted very broadly – not only geopolitical, but also ideologically, economically, axiologically, civilization wide. The crisis of identity, about which you ask, has scrapped all previous identities – civilizational, historical, national, political, ethnic, religious, cultural, in favor of a universal planetary Western-style identity – with its concept of individualism, secularism, representative democracy, economic and political liberalism, cosmopolitanism and the ideology of human rights. Instead of a hierarchy of identities, which have traditionally played a large role in sets of collective identities, the “unipolar moment” affirmed a flat one-dimensional identity, with the absolutization of the individual singularity. One individual = one

identity, and any forms of the collective identity (for example, individual as the part of the religious community, nation, ethnic group, race, or even sex) underwent dismantling and overthrow. Hence the hatred of globalists for different kind of “majorities” and protection of minorities, up to the individual.

The Uni-polar Democracy of our moment - this is a democracy, which unambiguously protects the minority before the face of the majority and the individual before face of the group. This is the crisis of identity for those of non-Western or non-modern (or even not “postmodern”) societies, since this is where customary models are scrapped and liquidated. The postmodern West with optimism, on the contrary, asserts individualism and hyper-liberalism in its space and zealously exports it on the planetary scale.

However, it's not painless, and has caused at all levels it's own growing rejection. The problems, which have appeared in the West in the course of this “uni-polar moment”, forced many to speak, that this “moment's” conclusion, has not succeeded in becoming “the fate” of humanity. This, therefore, was the cost of the possibility of passage to some other paradigm...

So, we can think about an alternative to the “unipolar moment” and, therefore, an alternative to liberalism, Americanism, Atlanticism, Western Postmodernism, globalization, individualism, etc. That is, we can, and I think should, work out plans and strategies for a “post-uni polar world”, at all levels – the ideological and political, the economic, and religious, and the philosophical and geo-political, the cultural and civilizational, and technology, and value.

In fact, this is what I call multi-polarity. As in the case of uni-polarity it is not only about the political and strategic map of the world, but also the paradigmatic philosophical foundations of the future world order. We can not exactly say that the “uni-polar moment” has finally been completed. No, it is still continuing, but it faces a growing number of problems. We must put an end to it – eradicate it. This is a global revolution, since the existing domination of the West, liberalism and globalism completely controls the world oligarchy, financial and political elites.

So they just will not simply give up their positions. We must prepare for a serious and intense battle. Multi-polarity will be recaptured by the conquered peoples of the world in combat and it will be able to arise only

on the smoking ruins of the global West. While the West is still dictating his will to the rest, to talk about early multipolarity – you must first destroy the Western domination on the ground. Crisis – this is much, but far from all.

- *If we accept the thesis of the paradigmatic transition from the current unipolar world order model to a new multi-polar model, where the actors are not nation-states, but entire civilizations, can it be said that this move would entail a radical change in the very human identity?*

- Yes, of course. With the end of the unipolar moment, we are entering a whole new world. And it is not simply a reverse or a step back, but it is a step forward to some unprecedented future, however, different from the digital project of “lonely crowds”, which is reserved for humanity by globalism. Multi-polar identity will be the complex nonlinear collection of different identities – both individual and collective, that is varied for each civilization (or even inside each civilization).

This is something completely new that will be created.

And the changes will be radical. We can not exclude that, along with known identities, civilizations, and offering of new ways ... It is possible that one of these new identities will become the identity of “Superman” – in the Nietzschean sense or otherwise (for example, traditionalist) ... In the “open society” of globalism the individual is, on the contrary, closed and strictly self-identical.

The multi-polar world’s anthropological map will be, however, extremely open, although the boundaries of civilizations will be defined clearly. Man will again re-open the measurement of inner freedom – “freedom for”, in spite of the flat and purely external liberal freedom – “freedom from” (as John Mill), Which is actually, not freedom, but its simulacrum, imposed for a more efficient operation of the planetary masses by a small group of global oligarchs.

- *Alexander Gelevich Dugin, you are the creator of the theory of a multi-polar world, which laid the foundation from which we can begin a new historical stage. Your book “The theory of a multi-polar world” has been and is being translated into other languages. The transition to a new model of world order means a radical change in the foreign policy of nation-states, and in today’s global economy, in fact, you have created all the prerequisites for the emergence of a new diplomatic language. Of course, this is a challenge of the global hegemony of the West. What do*

you think will be the reaction of your political opponents when they realize the seriousness of the threat posed?

- As always in the vanguard of philosophical and ideological ideas, we first have the effect of bewilderment, the desire to silence or marginalize them. Then comes the phase of severe criticism and rejection. Then they begin to consider. Then they become commonplace and a truism. So it was with many of my ideas and concepts in the past 30 years. Traditionalism, geopolitics, Sociology of imagination, Ethnosociology, Conservative Revolution, National Bolshevism, Eurasianism, the Fourth Political Theory, National-structuralism, Russian Schmittianism, the concept of the three paradigms, the eschatological gnosis, New Metaphysics and Radical Theory of the Subject, Conspiracy theories, Russian haydeggerianstvo, a post-modern alternative, and so on – perceived first with hostility, then partially assimilated, and finally became part of mainstream discourse in academia and politics of Russia, and in part, and beyond.

Each of these directions has their fate, but the diagram of their mastering is approximately identical. So it will be also with the theory of a multipolar world. It will be hushed up, and then demonized and fiercely criticized, and then they will begin to look at it closely, and then accepted. But for all this it is necessary to pay for it and to defend it in the fight. Arthur Rimbaud said that “the spiritual battle as fierce and hard, as the battle of armies.” For this we will have to struggle violently and desperately. As for every thing else.

- In the “Theory of a multipolar world,” you write that in the dialogue between civilizations the responsibility is born by the elite of civilization. Do I understand correctly, it should be a “trained” elite, that is, the elite, which has a broad knowledge and capabilities, rather than the present “elite”? Tell me, what is the main difference between these elites?

- Civilizational elite – is a new concept. Thus far it does not exist. It is a combination of two qualities – deep assimilation of the particular civilizational culture (in the philosophical, religious, value levels) and the presence of a high degree “of drive,” persistently pushing people to the heights of power, prestige and influence. Modern liberalism channels passion exclusively in the area of economics and business, creating a preference for a particular social elevator and it is a particular type of personality (which is an American sociologist Yuri Slezkine called “mercenary type”).

The Mercurial elite of globalism, “aviakochevniki” mondialist nomadism, sung by Jacques Attali, should be overthrown in favor of radically different types of elites. Each civilization can dominate, and other “worlds”, not only thievish, mercurial shopkeepers and cosmopolitans. Islamic elite is clearly another – an example of this we see in today’s Iran, where the policy (Mars) and economics (Mercury) are subject to spiritual authority, of the Ayatollah (Saturn).

But the “world” is only a metaphor. Different civilizations are based on different codes. The main thing is that the elite must be reflected in the codes themselves, whatever they may be. This is the most important condition. The will to power inherent in any elite, shall be interfaced with the will to knowledge, that is intellectualism and activism in such a multipolar elite should be wedded.

Technological efficiency and value (often religious) content should be combined in such an elite. Only such an elite will be able to fully and responsibly participate in the dialogue of civilizations, embodying the principles of their traditions and engaging in interaction with other civilizations of the worlds.

- How can you comment on the hypothesis that the return to a bipolar model is still possible?

- I think not, practically or theoretically. In practice, because today there is no country that is comparable to the basic parameters of the U.S. and the West in general. The U.S. broke away from the rest of the world so that no one on its own can compete with them. Theoretically, only the West now has a claim to universality of its values, whereas previously Marxism was regarded as an alternative. After the collapse of the Soviet Union it became clear that universalism is only liberal, capitalist. To resist Western imperialism there can only be a coalition of large spaces – not the second pole, but immediately multiple poles, each of them with its own strategic infrastructure and with a particular civilizational, cultural and ideological content.

- How real is the sudden transition to a non-polar model? What are the main disadvantages of this model?

- Passage to a non-polar model, about which leaders are increasingly talking of in the Council on Foreign Relations (Richard Haass, George Soros, etc.), means the replacement of the facade of a uni-polar hegemony, the transition from the domination based on military and strategic

power of the United States and NATO (hardware) to dispersed domination of the West as a whole (software). These are two versions – hard-hegemony and soft-hegemony. But in both cases the West, its civilization, its culture, its philosophy, its technologies, its political and economic institutes and procedures come out as the standard universal model. Over the long term, this will indicate the transfer of power to a “world government”, which will be dominated by all the same Western elites, the global oligarchy. It will then discard its mask and will act directly on behalf of the transnational forces. In some sense non-polarity is worse than unipolarity, though, it would seem hard to believe.

Non-polarity itself, and even more sharply and rapidly, will not yet begin. For this, the world must go through the turmoil and trials until a desperate humanity itself cried for the world elite with a prayer for salvation. Prior to that, to weaken the power of the United States, world disasters occur, and war. Non-polar world under the control of a world government, consisting of direct representatives of the global oligarchy, is expected by many religious circles as the coming “of the kingdom of the Antichrist.”

As for the “shortcomings” of such a model, I believe that it is just “a great parody of” the sacred world empire, which Rene Guenon warned of in his work *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*. This will be a global simulacrum. To recognize these “deficiencies” will not be so easy, otherwise opposition “to the antichrist” would be too simple a matter, and the depth of his temptation would be insignificant.

The true alternative is a multi-polar world, everything else – evil in the truest sense of the word.

- *The “counter-hegemony” by Robert Cox, who you mention in your book aims to expose the existing order in international relations and raise the rebellion against it. To do this, Cox called for the creation of counter-hegemonic bloc, which will include political actors who reject the existing hegemony. Have you developed the Fourth Political Theory as a kind of counter-hegemonic doctrine that could unite the rebels against the hegemony of the West?*

- I am convinced that the Fourth Political Theory fits into the logic of building counter-hegemony, which Cox spoke of. By the way, also in the proximity of critical theory in the MO theory, and multi-polar world is a wonderful text by Alexandra Bovdunova, voiced at the Conference on

the Theory of a multipolar world in Moscow, Moscow State University on 25-26 April 2012.

4PT is not a complete doctrine, this is still the first steps toward the exit from the conceptual impasse in which we find ourselves in the face of liberalism, today rejected by more and more people around the world, in the collapse of the old anti-liberal political theories – Communism and Fascism. In a sense, the need for 4PT – is a sign of the times, and really can not be disputed by anyone. Another matter, what will be 4PT in its final form. The temptation appears to build it as a syncretic combination of elements of previous anti-liberal doctrines and ideologies ...

I am convinced that we should go another way. It is necessary to understand the root of the current hegemony. This coincides with the root of modernity as such, and it grows from the roots of modernity in all three pillars of political theories – liberalism, communism and fascism. To manipulate them to find an alternative to modernity and liberalism, respectively, and of the liberal hegemony of the West, is in my view, pointless. We must move beyond modernity in general, beyond the range of its political actors – individual, class, nation, state, etc.

Therefore 4PT as the basis of a counter-hegemonic planetary front should be constructed quite differently. Like the theory of a multipolar world 4PT operates with a new concept – “civilization”, but 4PT puts special emphasis on the existential aspect of it. Hence the most important, the central thesis of 4PT that its subject is the actor - Dasein. Every civilization, its Dasein, which means that it describes a specific set of existentials. On their basis, should be raised a new political theory generalized at the following level into a “multipolar federation Of Dasein” as the concrete structure of counter – hegemony. In other words, the very counter-hegemony must be conceived existentially, as a field of war between the inauthentic globalization (global alienation) and the horizon of authentic peoples and societies in a multipolar world (the possibility of overcoming the alienation of civilizations).

- *When we talk about cognitive uprising, however first of all, our actions should be aimed at the overthrow of the dictatorship of the West?*

- The most important step is the beginning of the systematic preparation of a global revolutionary elite-oriented to multi-polarity 4PT. This elite must perform a critical function – to be a link between the local and global. At the local level we are talking about the masses and the clear-

est exponents of their local culture (religious leaders, philosophers, etc.). Often, these communities do not have a planetary perspective and simply defend their conservative identity before the onset of toxic globalization and Western imperialism.

Raising the masses and the traditionalist-conservatives to a realized uprising in the context of a complex union of a counter-hegemonistic block is extremely difficult. Simple conservatives and their supportive mass, for example, of the Islamic or Orthodox persuasion are unlikely to realize the necessity of alliances with the Hindus or the Chinese. This will be the play (and they are already actively playing it) of the globalists and their principle of “divide and conquer!” But the revolutionary elite, which is the elite, even within a particular traditionalist elite of society, should take the, heartfelt deep and deliberate feelings of local identity and correlate it within a total horizon of multi-polarity, and 4PT.

Without the formation of such an elite the revolt against the post-modern world and the overthrow of the dictatorship of the West will not take place. Every time and everywhere the West has a problem, he will come to the aid of anti-Western forces, which, however, will be motivated by narrow bills to specific civilizational neighbors – most often, just as anti-Western as they are. So it will be and already is the instrumentalization of globalists of various conservative fundamentalist and nationalist movements. Islamic fundamentalists to help the West is one. European nationalists – is another. So a “unipolar moment” extends not only to exist in itself, but also playing the antagonistic forces against him. The overthrow of the dictatorship of the West will become possible only if this strategy will be sufficient enough to create or make appear a new counter-hegemonic elite. A initiative like Global Revolutionary Alliance – the unique example of really revolutionary and effective opposition to hegemony.

- You have repeatedly said that Eurasianism is a strategic, philosophical, cultural and civilizational choice. Can we hope that the political course chosen by Vladimir Putin (establishment of a Eurasian Union) Is the first step towards a multipolar model?

- This is a difficult question. By himself, Putin and, especially, his environment, they act more out of inertia, without calling into question the legitimacy of the existing planetary status quo. Their goal – to win his and Russia’s rather appropriate place within the existing world order. But that is the problem: a truly acceptable place for Russia is not and can not

exist, because the “uni-polar moment”, as well as the globalists stand for the desovereignization of Russia, eliminating it as an independent civilization, and strategic pole.

This self-destruction seems to suit, Dmitry Medvedev and his entourage (INSOR) for he was ready to reboot and go for almost all of it. Putin clearly understands the situation somewhat differently, and his criteria of “acceptability” is also different. He would most of all psychologically arrange a priority partnership with the West while maintaining the sovereignty of Russia. But this is something unacceptable under any circumstances to the unipolar globalists - practically or theoretically.

So Putin is torn between multipolarity, where he leads the orientation of sovereignty and Atlanticism, where he leads the inertia and the tireless work of a huge network of influence that permeates all of the structure of Russian society. Here's the dilemma. Putin makes moves in both directions – he proclaims multi-polarity, the Eurasian Union, to protect the sovereignty of Russia, even spoke of the peculiarities of Russian civilization, strengthening vertical power, shows respect (if not more) to Orthodoxy, but on the other hand, surrounds himself with pro-American experts (eg, “Valdai Club”), rebuilds, education and culture under the globalistic Western models, has a liberal economic policy and suffers comprador oligarchs, etc.

The field for maneuver Putin is constantly shrinking. The logic of the circumstances pushes him to a more unambiguous choice. Inside the country this uncertainty of course causes growing hostility, and his legitimacy falls.

Outside the country the West only increases the pressure on Putin to persuade him towards globalism and the recognition of “unilateralism”, specifically – to cede his post to the Westerner Medvedev. So Putin, while continuing to fluctuate between multipolarity and Westernism, loses ground and support here and there.

The new period of his presidency will be very difficult. We will do everything we can to move it to a multipolar world, the Eurasian Union and 4PT. But we are not alone in Russian politics – against us for influence in Putin's circles we have an army of liberals, agents of Western influence and the staff of the global oligarchy. For us, though, we have the People and the Truth. But behind them – a global oligarchy, money,

lies, and, apparently, the father of lies. Nevertheless, vincit omnia veritas. That I have no doubt.

by *Natella Speranskaya*

Alexander Dugin

On Global Revolution

Introduction

In February 2012, Professor Alexander Dugin traveled to New Delhi, India to attend the 40th World Congress of the International Institute of Sociology, the theme of which was “After Western Hegemony: Social Science and its Publics.” Professor Dugin was kind enough to take some time away from the conference to answer a few questions by representatives of Arktos who attended the event.

In this interview, we attempted to have Professor Dugin clarify some of his basic beliefs in order to dispel the confusion and misrepresentations that exist about him and his movement, the Eurasian Movement, and its offshoot, the Global Revolutionary Alliance, in the English-speaking world. The interview was conducted by Daniel Friberg, CEO of Arktos, and John B. Morgan, Editor-in-Chief.

This interview is being released in conjunction with the publishing of Prof. Dugin’s book *The Fourth Political Theory* by Arktos. Prof. Dugin’s first to appear in the English language.

- There is a perception in the West that you are a Russian nationalist. Do you identify with that description?

- The concept of the nation is a capitalist, Western one. On the other hand, Eurasianism appeals to cultural and ethnic differences, and not unification on the basis of the individual, as nationalism presumes. Ours differs from nationalism because we defend a pluralism of values. We are defending ideas, not our community; ideas, not our society. We are challenging postmodernity, but not on behalf of the Russian nation alone. Postmodernity is a yawning abyss. Russia is only one part of this global struggle. It is certainly an important part, but not the ultimate goal. For

those of us in Russia, we can't save it without saving the world at the same time. And likewise, we can't save the world without saving Russia.

It is not only a struggle against Western universalism. It is a struggle against all universalisms, even Islamic ones. We cannot accept any desire to impose any universalism upon others – neither Western, Islamic, socialist, liberal, or Russian. We defend not Russian imperialism or revanchism, but rather a global vision and multipolarity based on the dialectic of civilization. Those we oppose say that the multiplicity of civilizations necessarily implies a clash. This is a false assertion. Globalization and American hegemony bring about a bloody intrusion and trigger violence between civilizations where there could be peace, dialogue, or conflict, depending on historical circumstances. But imposing a hidden hegemony implies conflict and, inevitably, worse in the future. So they say peace but they make war. We defend justice – not peace or war, but justice and dialogue and the natural right of any culture to maintain its identity and to pursue what it wants to be. Not only historically, as in multiculturalism, but also in the future. We must free ourselves from these pretend universalisms.

- *What do you think Russia's role will be in organizing the anti-modern forces?*

- There are different levels involved in the creation of anti-globalist, or rather anti-Western, movements and currents around the world. The basic idea is to unite the people who are fighting against the status quo. So, what is the status quo? It is a series of connected phenomena bringing about an important shift from modernity to post-modernity. It is shaped by a shift from the unipolar world, represented primarily by the influence of the United States and Western Europe, to so-called non-polarity as exemplified by today's implicit hegemony and those revolutions that have been orchestrated by it through proxy, as for example the various Orange revolutions. The basic intent behind this strategy is for the West to eventually control the planet, not only through direct intervention, but also via the universalization of its set of values, norms, and ethics.

The status quo of the West's liberal hegemony has become global. It is a Westernization of all of humanity. This means that its norms, such as the free market, free trade, liberalism, parliamentary democracy, human rights, and absolute individualism have become universal. This set of norms is interpreted differently in the various regions of the world, but

the West regards its specific interpretation as being both self-evident and its universalization as inevitable. This is nothing less than a colonization of the spirit and of the mind. It is a new kind of colonialism, a new kind of power, and a new kind of control that is put into effect through a network. Everyone who is connected to the global network becomes subjected to its code. It is part of the postmodern West, and is rapidly becoming global. The price a nation or a people has to pay to become connected to the West's globalization network is acceptance of these norms. It is the West's new hegemony. It is a migration from the open hegemony of the West, as represented by the colonialism and outright imperialism of the past, to an implicit, more subtle version.

To fight this global threat to humanity, it is important to unite all the various forces that would, in earlier times, have been called anti-imperialist. In this age, we should better understand our enemy. The enemy of today is hidden. It acts by exploiting the norms and values of the Western path of development and ignoring the plurality represented by other cultures and civilizations. Today, we invite all who insist on the worth of the specific values of non-Western civilizations, and where there other forms of values exist, to challenge this attempt at a global universalization and hidden hegemony.

This is a cultural, philosophical, ontological, and eschatological struggle, because in the status quo we identify the essence of the Dark Age, or the great paradigm. But we should also move from a purely theoretical stance to a practical, geopolitical level. And at this geopolitical level, Russia preserves the potential, resources and inclination to confront this challenge, because Russian history has long been intuitively oriented against the same horizon. Russia is a great power where there is an acute awareness of what is going on in the world, historically speaking, and a deep consciousness of its own eschatological mission. Therefore it is only natural that Russia should play a central part in this anti-status quo coalition. Russia defended its identity against Catholicism, Protestantism and the modern West during Tsarist times, and then against liberal capitalism during Soviet times. Now there is a third wave of this struggle – the struggle against postmodernity, ultra-liberalism, and globalization. But this time, Russia is no longer able to rely on its own resources. It cannot fight solely under the banner of Orthodox Christianity. Nor is reintroduc-

ing or relying on Marxist doctrine a viable option, since Marxism is in itself a major root of the destructive ideas constituting postmodernity.

Russia is now one of many participants in this global struggle, and cannot fight this fight alone. We need to unite all the forces that are opposed to Western norms and its economic system. So we need to make alliances with all the Leftist social and political movements that challenge the status quo of liberal capitalism. We should likewise ally ourselves with all identitarian forces in any culture that refuse globalism for cultural reasons. From this perspective, Islamic movements, Hindu movements, or nationalist movements from all over the world should also be regarded as allies. Hindus, Buddhists, Christians, and pagan identitarians in Europe, America, or Latin America, or other types of cultures, should all form a common front. The idea is to unite all of them, against the single enemy and the singular evil for a multiplicity of concepts of what is good.

What we are against will unite us, while what we are for divides us. Therefore, we should emphasize what we oppose. The common enemy unites us, while the positive values each of us are defending actually divides us. Therefore, we must create strategic alliances to overthrow the present order of things, of which the core could be described as human rights, anti-hierarchy, and political correctness – everything that is the face of the Beast, the anti-Christ or, in other terms, Kali-Yuga.

- *Where does traditionalist spirituality fit into the Eurasian agenda?*

- There are secularized cultures, but at the core of all of them, the spirit of Tradition remains, religious or otherwise. By defending the multiplicity, plurality, and polycentrism of cultures, we are making an appeal to the principles of their essences, which we can only find in the spiritual traditions. But we try to link this attitude to the necessity for social justice and the freedom of differing societies in the hope for better political regimes. The idea is to join the spirit of Tradition with the desire for social justice. And we don't want to oppose them, because that is the main strategy of hegemonic power: to divide Left and Right, to divide cultures, to divide ethnic groups, East and West, Muslims and Christians. We invite Right and Left to unite, and not to oppose traditionalism and spirituality, social justice, and social dynamism. So we are not on the Right or on the Left. We are against liberal postmodernity. Our idea is to join all the fronts and not let them divide us. When we stay divided, they can rule us safely. If we are united, their rule will immediately end. That is our global strategy.

And when we try to join the spiritual tradition with social justice, there is an immediate panic among liberals. They fear this very much.

- *Which spiritual tradition should someone who wishes to participate in the Eurasianist struggle adopt, and is this a necessary component?*

- One should seek to become a concrete part of the society in which one lives, and follow the tradition that prevails there. For example, I am Russian Orthodox. This is my tradition. Under different conditions, however, some individuals might choose a different spiritual path. What is important is to have roots. There is no universal answer. If someone neglects this spiritual basis, but is willing to take part in our struggle, during the struggle he may well find some deeper spiritual meaning. Our idea is that our enemy is deeper than the merely human. Evil is deeper than humanity, greed, or exploitation. Those who fight on behalf of evil are those who have no spiritual faith. Those who oppose it may encounter it. Or, perhaps not. It is an open question – it is not obligatory. It is advisable, but not necessary.

- *What do you think of the European New Right and Julius Evola? And in particular, their respective opposition to Christianity?*

- It is up to the Europeans to decide which kind of spirituality to revive. For us Russians, it is Orthodox Christianity. We regard our tradition as being authentic. We see our tradition as being a continuation of the earlier, pre-Christian traditions of Russia, as is reflected in our veneration of the saints and icons, among other aspects. Therefore, there is no opposition between our earlier and later traditions. Evola opposes the Christian tradition of the West. What is interesting is his critique of the desacralization of Western Christianity. This fits well with the Orthodox critique of Western Christianity. It is easy to see that the secularization of Western Christianity gives us liberalism. The secularization of the Orthodox religion gives us Communism. It is individualism versus collectivism. For us, the problem is not with Christianity itself, as it is in the West. Evola made an attempt to restore Tradition. The New Right also tries to restore the Western tradition, which is very good. But being Russian Orthodox, I cannot decide which is the right path for Europe to take, since we have a different set of values. We don't want to tell the Europeans what to do, nor do we want to be told what to do by the Europeans. As Eurasianists, we'll accept any solution. Since Evola was European, he could discuss and propose the proper solution for Europe. Each of us can only state our

personal opinion. But I have found that we have more in common with the New Right than with the Catholics. I share many of the same views as Alain de Benoist. I consider him to be the foremost intellectual in Europe today. That it is not the case with modern Catholics. They wish to convert Russia, and that is not compatible with our plans. The New Right does not want to impose European paganism upon others. I also consider Evola to be a master and a symbolic figure of the final revolt and the great revival, as well as Guénon. For me, these two individuals are the essence of the Western tradition in this dark age.

- In our earlier conversation, you mentioned that Eurasianists should work with some jihadist groups. However, they tend to be universalist, and their stated goal is the imposition of Islamic rule over the entire world. What are the prospects for making such a coalition work?

- Jihadis are universalists, just as secular Westerners who seek globalization are. But they are not the same, because the Western project seeks to dominate all the others and impose its hegemony everywhere. It attacks us directly every day through the global media, fashions, by setting examples for youth, and so on. We are submerged in this global cultural hegemony. Salafist universalism is a kind of marginal alternative. They should not be thought of in the same way as those who seek globalization. They also fight against our enemy. We don't like any universalists, but there are universalists who attack us today and win, and there are also non-conformist universalists who are fighting against the hegemony of the Western, liberal universalists, and therefore they are tactical friends for the time being. Before their project of a global Islamic state can be realized, we will have many battles and conflicts. And global liberal domination is a fact. We therefore invite everybody to fight alongside us against this hegemony, this status quo. I prefer to discuss what is the reality at present, rather than what may exist in the future. All those who oppose liberal hegemony are our friends for the moment. This is not morality, it is strategy. Carl Schmitt said that politics begins by distinguishing between friends and enemies. There are no eternal friends and no eternal enemies. We are struggling against the existing universal hegemony. Everyone fights against it for their own particular set of values.

For the sake of coherence we should also prolong, widen, and create a broader alliance. I don't like Salafists. It would be much better to align with traditionalist Sufis, for example. But I prefer working with

the Salafists against the common enemy than to waste energy in fighting against them while ignoring the greater threat.

If you are in favor of global liberal hegemony, you are the enemy. If you are against it, you are a friend. The first is inclined to accept this hegemony; the other is in revolt.

- In light of recent events in Libya, what are your personal views on Gaddafi?

- President Medvedev committed a real crime against Gaddafi and helped to initiate a chain of interventions in the Arab world. It was a real crime committed by our President. His hands are bloodied. He is a collaborator with the West. The crime of murdering Gaddafi was partly his responsibility. We Eurasianists defended Gaddafi, not because we were fans or supporters of him or his Green Book, but because it was a matter of principles. Behind the insurgency in Libya was Western hegemony, and it imposed bloody chaos. When Gaddafi fell, Western hegemony grew stronger. It was our defeat. But not the final one. This war has many episodes. We lost the battle, but not the war. And perhaps something different will emerge in Libya, because the situation is quite unstable. For example, the Iraq War actually strengthened Iran's influence in the region, contrary to the designs of the Western hegemonists.

Given the situation in Syria at present, the scenario is repeating itself. However, the situation, with Putin returning to power, is much better. At least he is consistent in his support for President al-Assad. Perhaps this will not be enough to stop Western intervention in Syria. I suggest that Russia assist our ally more effectively by supplying weapons, financing, and so forth. The fall of Libya was a defeat for Russia. The fall of Syria will be yet another failure.

- What is your opinion of, and relationship to Vladimir Putin?

- He was much better than Yeltsin. He saved Russia from a complete crash in the 1990s. Russia was on the verge of disaster. Before Putin, Western-style liberals were in a position to dictate politics in Russia. Putin restored the sovereignty of the Russian state. That is the reason why I became his supporter. However, after 2003, Putin stopped his patriotic, Eurasianist reforms, putting aside the development of a genuine national strategy, and began to accommodate the economic liberals who wanted Russia to become a part of the project of globalization. As a result, he began to lose legitimacy, and so I became more and more critical of him.

In some circumstances I worked with people around him to support him in some of his policies, while I opposed him in others. When Medvedev was chosen as his heir, it was a catastrophe, since the people positioned around him were all liberals. I was against Medvedev. I opposed him, in part, from the Eurasianist point-of-view. Now Putin will return. All the liberals are against him, and all the pro-Western forces are against him. But he himself has not yet made his attitude toward this clear. However, he is obliged to win the support of the Russian people anew. It is impossible to continue otherwise. He is in a critical situation, although he doesn't seem to understand this. He is hesitating to choose the patriotic side. He thinks he can find support among some of the liberals, which is completely false. Nowadays, I am not so critical of him as I was before, but I think he is in a critical situation. If he continues to hesitate, he will fail. I recently published a book, *Putin Versus Putin*, because his greatest enemy is himself. Because he is hesitating, he is losing more and more popular support. The Russian people feel deceived by him. He may be a kind of authoritarian leader without authoritarian charisma. I've cooperated with him in some cases, and opposed him on others. I am in contact with him. But there are so many forces around him. The liberals and the Russian patriots around him are not so brilliant, intellectually speaking. Therefore, he is obliged to rely only upon himself and his intuition. But intuition cannot be the only source of political decision-making and strategy. When he returns to power, he will be pushed to return to his earlier anti-Western policies, because our society is anti-Western in nature. Russia has a long tradition of rebellion against foreign invaders, and of helping others who resist injustice, and the Russian people view the world through this lens. They will not be satisfied with a ruler who does not govern in keeping with this tradition.

Alexander Dugin

Existential geopolitics of Carlo Terracciano

The choice of Carlo Terracciano

I think Carlo Terracciano is one of the major European geopoliticians of recent decades. I am convinced that he will be recognized as one of modern classical authors of this discipline. I had the opportunity to know Carlo Terracciano personally, and I always admired the rightness of his ideological position in life: geopolitic was for him an existential choice; he lived his life in full accordance with its principles, demonstrating the unthinkable in our time Roman, Olympic personal attitude – the loyalty, the full addiction to the cause, complete moral wholeness with no regard to the effects of pressures of modernity.

Carlo Terracciano was a man of ideas and man of action, at the same time. In his case, the theory and practice merged into something indivisible. What was his main idea and what was his essential deed?

The birth of geopolitics from the sea foam

Carlo Terracciano inherited geopolitical tradition of European continentalism. In his writings (assembled in a series of articles “Nel Fiume della storia”), he traces the ideological genesis of this school. British imperialist H. Mackinder was first to articulate the main geopolitical law – dualistic opposition between the civilization of the Sea (thalassocracy) and the civilization of Land (tellurocracy). Mackinder himself was a brilliant representative of the thalassocracy and ensured the transfer of the tradition of thalassocratic strategy, the procedure of geopolitical apperception from Great Britain to the United States. Mackinder was one of the founders of the London School of Economics, contributed to the emergence of “Chatham House”, the Royal Centre for Strategic Studies, and inspired the first team of CFR (Counsel on Foreign Rela-

tions), publishing in «Foreign Affairs» his later articles. From him to the American A. Mahan is a straight line of atlanticist geopolitics, coming to American realism (and some “muscular liberalism”, transnationalism and globalism) up to Kissinger, Brzezinski, D. Rockefeller, on one hand, and the neocons on the other. The planetary hegemony of the United States and the idea of global thalassocracy with the World Government all that derives from a planetary vision of Mackinder, brought to its logical limits. The world can become really global, only when the Sea Power would definitively defeat the Land Power (or vice versa). That was the stake of Mackinder’s life. And now we see that many of his projects are fulfilled: he insisted on the dismantlement of Russia, on the creation of a “cordon sanitaire” in Eastern Europe, on the necessity to defeat Germany and Russia, and all this is somehow realized at the end of XX century, providing thus the conditions for the emergence of a unipolar world and U.S. global hegemony. This thalassocratic empire before our eyes, becoming a reality.

Continental response

But in the first quarter of the twentieth century, the conceptual challenge H. Mackinder was accepted by the geopoliticians who positioned themselves on the side tellurocracy. It was, first of all, the German school of Karl Haushofer, who began to develop a basis tellurocratic geopolitics, Geopolitics-2 (whereas the Anglo-Saxon, thalassocratic geopolitics can be called “Geopolitics-1”). Since the foundation was laid for the continentalist tradition.

The Haushofer’s school offered to Germany to realize its tellurocratic nature and to unify Europe on the continental basis; to accomplish that it was necessary to conclude an alliance with the Soviet Union and to strengthen the alliance with Japan and thus destroy the world thalassocracy – the alliance of England, USA and France. The consolidation of all Land Powers was the only way to get rid of the Sea Powers and the their temptation to organize the world space on the thalassocratic model. This conception was developed by the project of a new division of the world on the basis of the Pan-Ideas - four areas that were to be integrated economically, politically and strategically along the meridian - from North to South. Haushofer created a major conceptual bulwark of the Geopoli-

tics-2, laying thus the foundation for the European continentalism where Germany was conceived as a center of European tellurocracy (the natural fact recognized by Mackinder himself).

After the defeat of Germany and the Axis powers in World War II tellurocratic geopolitics has been discredited for a long time and walked away into the shadows. American authors have even suggested to distinguish Anglo-Saxon «geopolitics» from German «Geopolitik», identifying the first with “fully acceptable method of analysis of political science in the realm of international relations”, and the other – with “imperialist fantasies.” In such definitions of what is “scientific” what is not we see only typical double standards or direct political propaganda of the winners. Sea Power defeated the Land Powers, and established a colonial discipline - including in the scientific field, because knowledge, as Michel Foucault has shown, is synonymous with power.

Nevertheless, the continentalist school of tellurocratic geopolitics continued to exist in Europe in marginal conditions also after the Second World War. The examples are works of Austrian General Joris von Lohausen, the Belgian theorist and the founder of Pan-European “Young Europe” movement Jean Thiriart (which by chance Carlo Terracciano met for the first time in Moscow in my apartment in 1992) and a prominent French philosopher Alain de Benoist. The main characteristic of this continentalist Geopolitics2 is vision of the world seen from a Land point of view. From this we could easily deduce the role of every player in the “great war of continents.” Those who are on the side of the Land are automatically against the Sea, that is, against Anglo-Saxon world, against U.S. domination and against the Western type of globalization (mondialism).

Carlo Terracciano's tellurocratic testimony

Carlo Terracciano was a direct successor of continentalist geopolitical tradition, the most striking and consistent theorist and practitioner of Geopolitics-2. His work is perhaps the most complete and consistent example of this tradition. He does not just continue recycling preexisting theory, but applies the basic principles of tellurocratic Geopolitics-2 to analyze the current situation in the world. He did not let a shade of doubt in his personal choice: he speaks on behalf of the continent of Europe, of

tellurocracy. In the conditions of atlanticist occupation and thalassocratic domination it is a virile gesture of spiritual and cognitive revolt. Thus Terracciano carries out an important symbolic act: he constitutes thus the subjective pole, endowed with the will and the mind, which grows out of the dumping ground of post-modern Europe, becoming an alternative revolutionary project of other Europe. This possible but not yet realized Europe arises – let it be only in theory - over the ruins of ending modernity. Terracciano is a kind of geopolitical witness; in his writings and actions he testifies that the victory of the Sea is not absolute and that in Europe there rest the resolute network of geopolitical continentalist resistance and that this network is fully aware of the nature, purpose and stakes in the great war of continents. Thus, Carlo Terracciano is saving the traditional European continental geopolitics, preparing by this the theoretical reset of Europe.

Terracciano as Eurasianist

Further, the decisive moment in the evolution of Carlo Terracciano's theories was his encounter with the Eurasianist geopolitical tradition re-established in Russia since the late 80s. The modern Russian Eurasianist school of geopolitics was founded in the late 80's as a post-Soviet geopolitical reflection on Mackinder's world vision, as a kind of a response to thalassocratic challenge. The logic of construction of Eurasianist geopolitics was very similar to the genesis of German geopolitics from Haushofer's school. But in the case of Russia, the symmetry was even more perfect: Mackinder indicated as the main enemy of Sea Power the Heartland, whose control ensured thalassocracy the world domination. The Russian eurasianists in late '80s accepted the main frame of geopolitical map and agreed to acknowledge the essence of Russian history in the tellurocracy. The Russia is the Heartland, so Geopolitics-2 is the Russian cause. Thus were laid the foundations of modern neo-Eurasianism.

Russian Eurasian geopolitics met the European continentalism in 1992 - during a joint visit to Moscow of Carlo Terracciano and Jean Thiriart. Jean Thiriart was the author of the concept "Euro-Soviet empire from Vladivostok to Dublin" and Carlo Terracciano at that time has written his programmatic work "In the foam of history" ("Nel fi-
ume della Storia"). Since European continentalism and Russian eura-

sianism became almost the same geopolitical line. Something similar was described in the project Haushofer continental concept of geopolitical block "Berlin-Moscow-Tokyo". The same idea was revived on the theoretical level in the early 90s in Russia. The close Russian – European geopolitical dialogue started then in Moscow and is continuing and growing up to present day. At the same time, other European geopolitics, in particular, Alain de Benoist, Claudio Mutti visited Moscow, entering the same direction of geopolitical considerations. In France, a very similar views were held by an excellent traditionalist writer Jean Parvulesco.

Carlo Terracciano played in this Eurasian friendship the leading role. With passionate energy he began to develop this Eurasian trend, inviting to unite all the nonconformist anti-status quo orientated forces in the continental tellurocratic block. His work ,albeit it was developed at the level of an intellectual elite and geopolitical schools, has made considerable impact. Ideas do matter, and any political action always starts with the project, program, strategy.

Islam and tellurocracy

Analysis of the current situation has led Carlo Terracciano to the conclusion that many Islamic countries and Islamic civilization as whole should be regarded as a crucial ally in tellurocratic alliance in the common struggle against American hegemony and plutocratic globalization. Thus, the importance of the Islamic factor has become a critical component of modern neocontinentalism. Terracciano should be considered as one of its founders. Islam is a tellurocratic Power - this was the resolute conclusion of Carlo Terracciano. It became from then on a kind of geopolitical axiom for contemporary Eurasianism.

Terracciano made a series of trips and gave a series of conferences in the Islamic countries - Iran, Syria, etc., promoting everywhere the Eurasian continentalist geopolitics. Ideas and actions, as always in the case of Carlo Terracciano did not differ.

National Communism

Formation of geopolitical views have been accompanied by Terracciano by corresponding ideological and political shifts. The appeal to

the geopolitical criteria, concepts and evaluation of the crucial meaning of tellurocracy demanded the revision of the political foundations of the classical European patriotism, which usually refers to the “Third Position” (anti-liberalism and anti-communism), in the spirit Evola, Heidegger and Yockey. If we accept the Land Power point of view, the Soviet Union transformed immediately from one of the two enemies in Europe (together with the liberal capitalist West, personified in USA) to an ally. This required a radical revision of the “Third Position” and the transition to a fusion between Europeanism and Sovietism, the national-bolshevism. In the mid-80’s a similar evolution have undergone the views of chief theoretician of the European “Nouvelle Droite” Alain de Benoist. Unlike many other ‘national revolutionaries’ Carlo Terracciano, without hesitation, accepted national-communist ideological direction and became one of the leaders of national communism in Italy. Anti-Sovietism and anticommunism (especially now, after the end of the Soviet Union) became obsolete and serve as tools in the hands of thalassocracy, liberals and globalists. So every consistent European national revolutionaire should resolutely end with that and actively cooperate with all the leftist forces, fighting against American hegemony and the liberal capitalism, which embody the essence of thalassocracy and civilization of the Sea. This shift to the left of Terracciano was the logical conclusion of his geopolitical analysis, and he has made most decisive steps in this direction joining thus the tradition of “Young Europe” (following the example of Claudio Mutti, a friend and colleague of Carlo Terracciano), and becoming a pioneer of a new national-communist and Eurasian trends in modern Italian and wider European politics. To this political stand Carlo Terracciano consacrated the entire book under the expressive name of “National communism”.

Social justice is the value of traditional society. Hierarchy, based on the material principle, class stratification, which lies at the basis of capitalism is absolute evil and must be overthrown. The fight against liberalism, capitalism and the global oligarchy for freedom, justice and social order based on solidarity and mutual aid is the main task of national revolutionaries. No compromise can be tolerate with the bourgeoisie and their mercantilist, materialistic and egoistic values. Man is a social being. Tradition is a cause of the collective being, a social cause. In order to affirm traditional society and implement it on a global scale, it is necessary to

destroy the capitalist cosmopolis founded on the unconditioned veneration of “golden calf”. And in this case left the forces fighting for social justice, are allies and friends, as well as the right forces, defending traditional values – such as spirit, faith and allegiance to the roots (in fact these values are also incompatible with capitalism and commercial spirit).

Traditionalism and geopolitics of the Sacred

Finally, the crucial aspect of thought of Carlo Terracciano is associated with traditionalism and Tradition. Terracciano himself followed the path charted by Julius Evola, regarding himself as the bearer of the spiritual traditions of the West, dating back to the depths of antiquity, to the Greco-Roman Neoplatonism. He was respectful in a confront to Islam and Hinduism, he felt sympathy for the Greek and Russian Orthodoxy, but up to the end of his days he refrained from clarifying his religious views as the concrete confession. He was a traditionalist and a strong partisan of the ancient Indo-European values. These values, in his opinion, had to stand in the center of the holy war which he waged against the modern world.

The Tradition is linked to the Land. The Modernity is linked to the Sea. Tellurocracy mean Ttradition, modernity mean thalassocracy. So geopolitics of Terracciano obtains the sacred dimension. It is not just a technical tool for the correct political analysis or strategic planning, but an ideology, a spiritual choice, a call for a holy eschatological battle, End-kampf, requiring us to mobilize our entire being.

Very good warrior

Carlo Terracciano gives us an example of what life of a real geopolitician should be in the domain of science, theory, existence, ontology, eschatology. This is the total mobilization of the soul, full payment for the beliefs by all the content of the heroic and tragic life.

Today many complain that there is no more place for heroic acts and fights, all is doomed to be lost from the beginning, nothing could give any empirical results. This is only prove of weakness, cowardice and ignobility. If we believe something and our believe is string enough, we are always able to change the world. There is no enemy, which would be unbeatable for the burning human spirit. Carlo Terracciano gives us

an example of a man who up to his last breath defended his beliefs. His beliefs are our beliefs. His struggle is our struggle. And the struggle of those who will come after us.

I confess to not be interested of what kind of man was Carlo Terracciano, albeit his friends claim he was great, kind, honest. It does not matter. It's subjective. Objectively, he was a hero. The real hero of the continent, a civilization of Land, of Eurasia. And it's much more important. Only the idea does matter. And another thing does matter also – the human life thrown into the fire of great belief and great cause.

The traditional Japanese proverb says: isn't good that warrior who serves honestly a good State; good is the warrior that serves honestly to any State – including the very bad one; and this honest service is that makes the bad State good. The Carlo Terracciano was a really good warrior. The warrior of Europe.



Раздел 2.

Онтология Политического: от Платона к Карлу Шмитту

Александр Дугин

Платонополис (философия политики Платона и платоников)

Платон как отец политической философии

В третьем веке нашей эры философ-неоплатоник Плотин предложил императору Римской империи Галиену, который вместе с Императрицей Салониной чрезвычайно его уважал, построить в римской провинции Кампания город философов, который управлялся бы по принципам, изложенным в диалогах Платона «Государство» и «Законы». Эта попытка не увенчалась успехом, равно как стремление самого Платона провести политические реформы в эпоху правления сиракузского тирана Дионисия на Сицилии. Тем не менее, политическая философия составляет важнейшую сторону платонизма и неоплатонизма и является той теоретической структурой, которой, так или иначе, следуют самые разные политические системы, часто даже не осознавая истинный источник своих конструкций.

Платон является безусловным основателем политической философии, и его идеи о типах власти, о месте законов, разделении властей, роли сословий и т.д. являются базовыми для всей политической науки, построенной на его теориях (прямо или опосредованно, через его ученика Аристотеля), и остаются центральными вплоть до настоящего времени. Тема «Платон, платонизм и политика» является неисчерпаемой, поэтому мы ограничимся обзором самых общих моментов, имеющих прямое отношение к вертикальной топике платонизма в целом и структуре платоновского Логоса.

Золотое сечение Логоса

Подробнее всего свои политические теории сам Платон излагает в диалогах «Государство», «Политик» и «Законы». При этом О'Мира предлагает рассматривать соотношения между этими тремя текста-

ми следующим образом: «Государство» описывает оптимальную, нормативную (наилучшую) версию политического устройства, наиболее чистую парадигму; «Законы» сочетают как идеал, к которому надо стремиться, так и реально существующие условия конкретного полиса, безотлагательно требующего политических реформ; «Политик» относится к промежуточному типу.

«Государство» многими рассматривается как кульминация всего платоновского творчества, так как в нем излагаются самые центральные моменты его учения: теория идей; метафора пещеры, как голограмма структуры реальности и мышления; понятие блага и единого; соотношение бытия и существования, разума и мнения; учение о структуре души; представление о справедливости; значение и роль диалектики, как вершины познания; образы посмертного воздаяния в аду; отношения между полами; центральная функция воспитания и т.д. Показательно, что главные мотивы всей своей философии, наиболее детальное описание Логоса в его узловых моментах, Платон дает в диалоге, посвященном политике. Тем самым политика также становится в центре его философии, отражая все основные силовые линии платонизма.

В «Государстве» Платон строит такую онтологическую картину, которая включает в себя несколько вертикальных срезов, построенных вдоль оси Логоса, детальное писание его различных граней. Этими гранями являются: познание, бытие, космос, устройство человеческой души, этика (учение о справедливости), метафизика (учение о благе), дуализм идея – явление и, наконец, политика. Все эти области организованы строго вертикально. Познание есть схватывание земным разумом небесных архетипов, их умозрительное созерцание. Бытие есть неизменный образец, расположенный там, вверху для низшего изменчивого мира рождения/исчезновения. Космос есть проекция, тень сверхкосмических миров божественного. Человеческая душа организована как трехэтажное здание: вверху – стремление к истине (разум), ниже – ярость (воля), еще ниже – вожделение (желание). Этика полагает справедливость как вечную норму, а несправедливость (привативная категория) – как отсутствие или недостаток справедливости. Благо и единое, описанные как апофатические понятия, стоят выше бытия и выше всего остального, выстраивая бесчисленные серии иерархий, ведущих

именно в их недоступные дали. Идеи парят в областях высшего света, а космические вещи тяготеют к плотности, телесности, тяжести и загрязнению. Все это и составляет структурную сущность «Государства», «политейи», которое таким образом заведомо мыслится как нечто гносеологическое, онтологическое, одушевленное, космическое, метафизическое и идеальное (то есть соотнесенное с идеей, эйдетическое). Мы переводим название этого диалога на русский как «Государство», тогда как традиционный латинский перевод дает на «Respublica», но ни то, ни другое не передает того значения, которое вкладывал в название этого диалога сам Платон, ни того, что под ним понимали читатели, к которым он обращался.

«Политейя» (πολιτεία) означает у него нормативное политическое образование без каких-либо уточнений его масштаба, типа правления, отношения к территории и конкретного политического статуса. Под «политейей» в таком смысле мы можем понимать как классически эллинский город-государство, так и обширные Империи, территориальные государства или даже отдельные области какого-то государства. Но можем понимать собирательно и всю реальность, которая представляет собой вселенский полис, идеальный Град. При этом неверно было бы говорить, что Град Платона (Платонополис) устроен как отражение космоса. С таким же успехом можно было бы сказать, что космос построен по модели Града, и его организация представляет собой вселенскую политейю. Но и это не точно, так как и Град, и космос, и наука, и бытие, и душа, и человек, и мир богов, и организация общества – представляют собой аспекты Логоса, являющегося единым и неделимым, и развертывающего свои структуры сквозь самые различные планы и зоны природного и культурного, социально-политического миров. Для Платона политик, строящий полис и управляющий им, не тот, кто подражает природе, миру, идеям, богам и т.д. Он тот, кто есть одно из измерений того общего, что проявляет себя как природа, идея, мир, бог и т.д., поскольку он сам есть, а точнее, призван стать Логосом и воплощать в себе, собой и через себя его структуры и его сечения.

Но в то же время «политейя», являясь сечением Логоса, не является одним из... В каком-то смысле это «золотое сечение» Логоса, в котором сходятся как в главном узле остальные его измерения и маршруты. В «политейе» реализуется сущность человека как вели-

кого медиатора, это централ всей диалектики, где вечное соотносится с временным, идеальное – с феноменальным, частное – с общим, высшее – с низшим, знание – с мнением и т.д. Поэтому именно «Государство» многие (и справедливо!) рассматривают как наиболее систематическое и обобщающее произведение всего платоновского корпуса. Не просто данное произведение удалось ему лучше других. Сама тема и само явление, рассматриваемые здесь, являются средостением ключевых моментов платоновской философии. Политическое измерение этой философии является центральным, и при внимательном прочтении этого диалога нам становится кристально ясно, почему именно.

В сравнении с «Государством» «Политик» и «Законы», а также другие тексты Платона, затрагивающие политику (например, «Письма») выглядят как довольно частные пояснения, открывающие свой смысл полностью только в том случае, если мы внимательно познакомимся с тем, что такое «политейя».

Онтология идеального Града

Исследуя природу справедливости, герои диалога «Государство», Сократ, Главкон, Фрасимах, Адимант и Кефал, приходят к построению абсолютного Града, то есть такой политэи, которая могла бы рассматриваться как архетип политики, как наиболее универсальное выражение Политической Идеи. Платоновская модель политики не есть ни одна из версий реальных или воображаемых политических систем, ни продукт его личных предпочтений и спорных, чисто индивидуальных симпатий или аверсий. Платон описывает в своем Граде политику, как она есть, в ее неизменном вечном зерне. Он приоткрывает завесу времени с его историческим и этническим многообразием политических режимов, прошлых, настоящих и будущих, и созерцает вечный умопостигаемый образец. Но согласно его учению, тот, кто созерцает идею, тот прикасается к тому, что есть. А тот, кто созерцает идею идей, то есть Благо, тот оказывается в прямом контакте с тем, что предшествует всему, что есть. Такое созерцание не есть простое описание или повествование о том, что не имеет никакого отношения к реальности. Это философское созерцание сродни пророчеству, в котором открывается прошлое, настоящее и будущее

в неразрывном синтезе, как парадигма всего того, что было, есть и будет. В этом смысле политическое умозрение Платона есть сообщение об уникальном срезе бытия, чье могущество распространяется на все земные, преходящие типы политических систем и конкретных воплощений. Идея для Платона отнюдь не продукт человеческого мышления. Человеческое мышление есть субпродукт идеи, ее подспорье, орган, способный ее отразить. Идея же есть и есть в большей степени, нежели есть какая-то вещь физического мира. Поэтому Государство Платона является идеальным не в том смысле, что его нет, и даже не может быть в конкретном воплощении; но, напротив, идеальное – это то, что по-настоящему есть и может быть, что дает бытию основание, что делает реальное реальным. Идеальное – не антитеза реальному, это реальность в ее сущности, в ее ядре, это реальность в квадрате. Идеальное более реально, нежели реальное, так как соответствует бытию реального, сущего.

Платон, описывая идеальное Государство, дает нам знание о том, чем является политика на самом деле, что составляет ее бытие, ее сущность. И получив это озарение Градом, мы можем, отталкиваясь от уникального опыта прочтения данного диалога, привести к единому образцу все, что нам известно об эмпирически фиксируемых государствах, политических системах, процессах и идеологиях. Степень сходства и отличия от Платонополиса будет соответствовать тому, насколько эти политические и исторические явления «реальны» и какова их смысловая нагрузка.

Чтобы еще более подчеркнуть активный, обязательный характер платоновской политической философии, предложим рассмотреть этот диалог Платона (и примыкающие к нему более поздние сочинения на ту же тему) как творение Града. Сам Платон, как фигуры его метафорических нарративов, поднялся к свету высшей идеи и принес людям знание о том, каков настоящий Город, что такое Политическая Идея в ее наиболее чистом и универсальном виде. Благодаря Платону политейя, описанная/созданная/открытая им, обрела эмпирическое бытие. Подобно Прометею, принесшему людям огонь, философ Платон принес людям политику.

Как вся философия, по замечанию Уайтхэда, есть «заметки на полях Платона», так и политическая философия, политическая наука и политология – не более чем «заметки на полях Платона».

Вертикальная структура Града: царь-философ

Политейя у Платона обладает следующими свойствами: она

- холистична (Град мыслится как единое качественное целое, как организм, не поддающийся механическому разделению на отдельные детали);
- одушевлена (государство мыслится как живой организм);
- вертикально иерархична (причем иерархия коренится в качестве человеческих душ, в ценности их бытия, то есть мы имеем дело с онтократией);
- сакральна (политическое целое проявляет собой высшие уровни реальности, то есть является иконой).

Этой структурой предопределяется распределение функций и социальных типов в Граде.

Наверху политейи стоит правитель, чьи функции определены по аналогии с пастырем; он пасет общество как стадо – кормит, упорядочивает, обустроивает, направляет к цели, при необходимости наказывает и поощряет. Правитель определяется своим внутренним качеством; он должен быть лучше других – тех, кем он правит. Эта царская функция связана со знанием, созерцанием и особыми, возвышенными свойствами души. Так как знание, созерцание и возвышение души к небесным идеям составляют основу бытия философов, то Платон приходит к заключению, что царем государства может и должен быть только философ. Философы как раз и есть те люди, дело жизни которых заключается в последовательном возвышении от мира явлений и телесных форм к высшим областям небесных идей.

Так рождается важнейшая для Платонополиса фигура философа-царя. О'Мира в своем исследовании Платонополиса замечает, что равноправие мужчин и женщин в платоновской политейе позволяет допустить, что женщина-философ также может рассматриваться как легитимный правитель. Женщины участвовали в платонических школах, и образ Гипатии, как предводительницы Александрийского неоплатонизма, уважаемой широкими кругами неоплатоников, может служить ярким тому примером. Поэтому философ-царь может быть и философом-царицей. Более того, Платон точно не указыва-

ет, должна ли быть власть философа монархической или речь может идти о группе философов-соправителей, то есть о философской аристократии. Обе эти возможности – монархия и аристократия – рассматриваются у Платона как допустимые. Возможно, эта неопределенность и вариативность отражает положение дел с описанием мира идей. В некоторых диалогах (и в частности в «Государстве») Платон утверждает, что идея Блага является высшей среди остальных идей и выступает как своего рода Царь идей. В других местах подчеркивается множественность идей, предопределяющая богатство различий в феноменальном мире.

Самое принципиальное в том, что полнота власти в политейе принадлежит царю-философу, то есть власть и философское мышление, созерцание, возвышение напрямую связываются Платоном. Тот, кто возвышается над миром, возвышается над людьми, и должен в соответствии со справедливым порядком получить право на власть, и даже обязанность править как долг и ритуальную функцию. Только философ должен править, а правящий обязан философствовать. Философ-царь может быть индивидуальной фигурой, а может быть и собирательной. В обоих случаях речь идет об архетипе, где сливаются воедино метафизическое созерцание и прямая политическая власть.

Для описания фигуры царя-философа Платон и приводит свою знаменитую метафору пещеры, которая является самым известным местом всей мировой философии. Узники, закованные в кандалы и не способные повернуть голову в противоположном направлении, обречены на то, чтобы видеть тени, слышать голоса людей, проносящихся фигуры, эти тени отбрасывающие, и довольствоваться этой химерической картиной. Философ – тот, кто освобождается от кандалов, смотрит в противоположную от всех сторону, распознает процессию, несущую фигуры, отбрасывающие тени, поднимается к источнику света, достигает выхода из пещеры и созерцает идеи и высшую из них идею Блага. Тогда он понимает и истоки, образцы всех вещей, и структуру их постепенного схождения, и смысл и символизм предметов, которые несут члены процессии, и их речь, и содержание и логику пьесы теней. По логике подобное постигается подобным, философ сам просветляется созерцанием идей, высшие стороны его души просветляются, очищаются, его природа начина-

ет соответствовать золоту и другим драгоценным металлам. В этой части философского маршрута философ уходит от людей, а также от плотного космоса и его стихий. Он обретает счастье и блаженство, созерцая Благо и его свет.

Но политейя Платона требует возвращения философа в пещеру. Причем это возвращение является весьма драматическим и для самого философа, которого отрывают от чистоты и счастья, и бросают снова в темницу, и для узников, чьи невинность и невежество начинают страдать от рискованного и трудоемкого призыва философа к познанию истины и совместному выходу из темницы. Философ, если он настоящий философ, не хочет становиться царем, а люди, если они живут обычной жизнью, не хотят себе такого царя, так как не понимают его, опасаются, а иногда и смеются над его «непрактичностью» в понимании мира теней. И здесь Платон предполагает определенное насилие: философов в его Граде необходимо воспитывать таким образом, чтобы они изначально были готовы властвовать, так как это предотвратило бы захват власти людьми недостойными и нарушило бы тем самым закон справедливости, а с другой – привело бы в гармонию нижний мир с верхним, движение стихий с неизменными пропорциями Логоса. Остальное население также следует воспитывать таким образом, чтобы оно было готово признать власть только за философами, так как только это приведет и их, широкие массы, к гармонии и благополучию. Политейя делает объединение функций царя (вершина политики) и философа (вершина мышления) в фигуре царя-философа своим главным законом и закрепляет это юридически. Разделение философии и верховной власти, то есть философ как чистый индивидуальный созерцатель, и царь, как чисто практический правитель, озабоченный властью и организацией полиса, ставятся вне закона. Разведение этих функций – свойство большинства неидеальных государств и именно в этом состоит их слабость, причина их вырождения и коррупции. Но правильная политейя поступает платонически, и тем самым обретает главное оружие в возможном противостоянии с другими государствами, где эти функции строго разнесены. При этом Платон подчеркивает, что философ не хочет властвовать, не хочет переходить от чистого к смешанному, и именно поэтому его надо к этому принудить во имя Блага, справедливости и всеобщей пользы. Тех же, кто хочет править,

властолюбцев, Платон иронично называет «кентаврами» и «сатирами», толкующимися вокруг кормушек и централов власти с целью поживиться. Тот, кто стремится к власти, должен быть от нее отлучен, так как это стремление к промежуточному есть признак ущербности природы души. Воля к власти, таким образом, есть главный признак неспособности к ее осуществлению. Стремиться нужно только к истине, мудрости и знанию, к высшему созерцанию – вот свойство настоящего чистой и благородной, золотой души. Теория превыше всего и тот, кто влеком ею, заведомо лучше любого практика. Но именно поэтому-то его и надо принуждать к практике. А того, кто жаждет практики, следует направлять к теории, только после того, как он проявит в ней свое достоинство и благородство, речь может идти о новом спуске к практическим делам правления.

Философ – высший из людей. Он и есть человек как таковой, его наиболее полное и совершенное выражение. Если человек не является философом, то он есть лишь частичный человек, лишь тень эйдетического человека. Царь в политейе мыслится не как индивидуум (или группа индивидуумов), но как вид, как эйдос. Он в отношении другого человека выступает не как нечто рядоположенное, не как другой человек, но как человечность, как внутреннее, как сердце.

Царь-философ правит с опорой на две инстанции – на законы и на собственное бытие. При этом законы, которые описывают философские истины политейи в общих случаях, должны быть подчинены философскому бытию царя, которое находится в непосредственном контакте с идеей Блага, тогда как законы суть опосредованные выражения разных сторон этой же самой идеи. У власти философского царя и у справедливых законов один общий исток, но отношения к этому истоку различны: они гармонируют друг с другом, но иерархически отличаются; царь-философ способен в определенных случаях действовать не по закону, а также законы менять или совершенствовать.

Слои политейи: философия псов

Царь-философ стоит на вершине социальной иерархии политейи. Он совершенно нематериален, аскетичен, предан лишь созерцанию Блага, а все остальные функции он исполняет только под воздей-

ствием созерцаемой идеи. Неплатоник Плотин описывал это как «переполнение» философа лучами единого, что требует дальнейшего излияния этих созерцаемых лучей на остальные сегменты общества. Философ выполняет, таким образом, спасительную функцию, а власть выступает как сотериологический инструмент, который осуществляет диспенсацию генадической принадлежности к трансцендентному началу.

Главная функция философа – знание, поэтому в человеческой душе царской власти и аристократии соответствуют способности к высшим формам мышления, теория.

На противоположном конце, внизу общества, находятся крестьяне, скотоводы, ремесленники, торговцы, купцы, артисты, художники, метеки и рабы. Они разделяются вертикально (ниже всех рабы) и горизонтально (Платон признает разделение труда и в нем видит неспособность людей, занятых конкретными профессиями, править всем обществом). Это основной состав политеии, занятый по необходимости взаимодействием с зоной материальности и телесности. Влечение к материальному предопределено качеством души простолюдинов – в них доминирует вожделение, тяга к материальному наслаждению, пище, телесному комфорту, и ниже – к похоти, разврату, низости, подлости и т.д. Здесь ключевым инструментом становятся деньги, как антитеза философской мысли. К философии тяготеет все благородное, возвышенное, изысканное, проницательное, обращенное вверх. К деньгам стремится все ущербное, невежественное, низменное, грубое, банальное, рассеивающееся в множественности плотских ощущений. Душа представителей низшего сословия устроена так, что в ней преобладает установка на производство (ποίησις).

Над основной массой материальных граждан, сосредоточенных на производстве, располагаются «стражники» (φυλαξ). Этот тип людей движим «яростью», θυμός. Это воины, призванные защищать граждан Града от внешних угроз. В структуре платоновской политеии стражники играют ключевую роль. Они рассматриваются как носители особой природы, в которой преобладают золото и серебро, тогда как у низших сословий – медь и железо. Именно стражи представляют собой элиту Платонополиса и приоритетный объект внимания Платона. Это «политический класс», и от его состояния,

от его воспитания и его качества зависит напрямую вся политейя в целом.

Обладание «яростью» наглядно выделяет стражников от других типов. Платон трактует ярость как то, что сдерживает естественную животную потребность, в первую очередь потребность к производству. Яростный человек ищет чести и славы, то есть строит свою экзистенциальную стратегию на преодолении и превосходстве. Здесь начинается собственно политика и «политические добродетели», по теориям неоплатоников. Политическая добродетель отличается от других добродетелей (например, этических) тем, что жестко рассматривает тело как инструмент души. Душа яростна, причем та душа, которая в наибольшей степени есть именно душа, а не тело, самодвижущаяся и свободная от материи, автономная инстанция, источник движения и средоточие жизни. Она яростна там, где полна. Где она «переполнена» жизнью, хлещущей через край. Ярость свободно проявляет себя в войне, в защите Родины и народа от внешних угроз. И там стражники реализуют полноту своей природы.

Но в одном месте Платон подходит к очень важной проблеме: если ярость есть главная добродетель стражников, то не будут ли они распространять ее друг на друга и не приведет ли это, в таком случае, к хаосу и раздорам внутри самой политейи? Здесь внимание Платона (в лице Сократа) падает на собаку (кстати, многие задавались вопросом, почему Сократ в диалогах неоднократно клянется собакой). И именно собаку Платон называет философским животным, зверем, обладающим первичными навыками к философии. В чем это заключается?

Платон во Второй книге «Государства» трактует это следующим образом:

« - (...)Ты ведь знаешь насчет породистых собак, что их свойство — быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми — как раз наоборот.

— Знаю, конечно.

— Стало быть, это возможно, и поиски таких свойств в страже не противоречат природе.

— По-видимому, нет.

— Не кажется ли тебе, что будущий страж нуждается еще вот в чем: мало того, что он яростен — он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости.

— Как это? Мне непонятно.

— И эту черту ты тоже заметишь в собаках, что очень удивительно в животном.

— Что именно?

— Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого — ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Тебя это не поражало?

— Я до сих пор не слишком обращал на это внимание, но ясно, что собака ведет себя именно так.

— Это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским.

— Как так?

— Да так, что о дружелюбности или враждебности человека, которого она видит, собака заключает по тому, знает ли она его или нет. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания?

— Этого нельзя отрицать.

— А ведь стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же».

Способность управлять яростью, как главной чертой стражника, коренится только в мудрости, то есть в теории, в философии. Поэтому собака, способная к отвлеченным понятиям «друг» («свой» даже если он не сделал ей ничего дорого) и «враг» («чужой», даже если он не сделал ей ничего злого), представляет собой начальную форму отвлеченного философствования, выявления эйдосов «своего» и «чужого» как предопределяющих жесткие установки поведения (ласковые игры/угрожающий лай). Таким образом, собака становится символом не только преданности хозяину (как стражник предан политейе), но и символом мудрости, так как он способен активировать высшие аспекты своей души — как раз те, где коренится мудрость и где расположена способность к созерцанию идей. Отсюда можно вывести важное заключение: символизм собаки, пса может иметь отношение к касте воинов-философов или воинов-жрецов, что отсыла-

ет нас к гибеллиновскому Императору, символизировавшемуся гончей (veltro), к католическому ордену Dominicans (псов Господних), равно как и к использованию собачьих голов в символизме русской опричнины при Иване Грозном, персонаже русской истории, ближе других стоявшему к царю-философу Платонополиса.

Способность стражников к управлению своей яростью открывает им доступ к философии. Благородство их души таково, что лучшие из них могут стать философами, а философское образование в их случае должно дополнять собой гимнастическое и мусическое. Сила тела, тонкость чувств должны венчаться навыками теоретического знания. Поэтому стражники становятся той средой, которая скрепляет всю политейю: из этой среды наиболее достойные и мудрые становятся философами и, быть может, царями, другие поддерживают философский уровень из поколения в поколение через образование, воспитание и своего рода кастовую гигиену (поощрение селекции – у героев и мудрецов должно быть как можно больше детей, у слабых и подлых – как можно меньше). Другая часть стражников, чьи способности к философии ограничены, остаются в ранге «помощников». Помощники взаимодействуют с основным населением, следят за порядком и соблюдением норм и законов, участвуют в военных операциях.

Всем стражникам запрещено иметь частное имущество, владеть деньгами и заводить семьи. В их среде процветает равенство и простота нравов, презрение к материальности и телесности. Вся их человеческая природа строится искусственно: тело формируется с помощью физических спортивных упражнений; душа и чувство прекрасного – с помощью освоения искусств и музыки (в «Законах» Платон настаивает на том, чтобы жители постоянно водили священные хороводы в честь правителей и богов, пели и танцевали, причем это должно быть вменено в обязанность гражданам); мудрость с помощью созерцания и диалектики, высшей из наук. Здесь очень важно подчеркнуть прямое отождествление власти с аскезой и материальным минимализмом, а подчинения – с материальным благополучием, богатством, обладанием денежными ресурсами. Благородная скромность жестко правит над сладострастным богатством.

Слои политейи и хтоногенезис

В «Государстве» можно найти две формы вертикального деления общества: диадическую и триадическую. В одном случае есть простолюдины и стражники. А из наиболее одаренных к философии стражников-псов воспитываются философы-правители. В другом – простолюдины, стражники как помощники и философы-аристократы. Обе эти модели могут быть приняты одновременно, так как триадическая структура точно соответствует тройственной структуре основных свойств души: вождение, ярость и разумность (что дает нам простолюдинов, стражников и философов), а диадическая структура проводит водораздел между благородной элитой (стражники, включая философов) и народными массами (все остальные).

При этом все касты мыслятся как единый организм, в котором душа и разум соотнесены с высшими, а тело и органы – с низшими.

Воспитание стражников – главная задача политейи. Для того чтобы достичь этой цели Платон предлагает цензурировать мифологию и поэзию, сохраняя в них лишь те сюжеты, которые описывают богов и героев в благопристойном виде.

В целом весь строй политейи выдержан в строго аполлонических тонах – вплоть до запрета игры на флейте, излюбленном музыкальном инструменте Диониса.

Важную идею Платон высказывает относительно алхимической природы хтоногенезиса граждан идеального государства. О происхождении людей из земли Платон упоминает в диалоге «Политик»:

«Чужеземец. Ясно, Сократ, что в тогдашней природе не существовало рождения живых от живых; уделом тогдашнего поколения было снова рождаться из земли, как и встарь, люди были земнорожденными.»

Платон предлагает внушить гражданам политейи, что их произвела земля, а не другие люди (тем самым он предлагает вернуться к изначальному времени, «золотому веку»). Для этого с одной стороны, упраздняются семьи, чтобы дети не знали своих родителей и приписывали свое появление на свет государству и его земле, а

с другой, с детства рассказывается хтоническая генеалогия. Платон пишет:

«— Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и вращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготавливаемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей» .

И продолжает:

«Хотя все члены государства братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников. Вы все родственны, по большей частью рождаете себе подобных, хотя все же бывает, что от золота родится серебряное потомство, а от серебра — золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что за примесь имеется в душе их детей, и, если ребенок рождается с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев; если же рождается кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. Ведь есть предсказание, что государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный».

Платон уточняет здесь, что если реальные свойства представителя той или иной касты политеии не соответствуют нормам, касту можно сменить — если у ребенка крестьянина обнаруживаются способности к войне и философии, значит, в его душе есть золото и серебро; а если аристократ отличается трусостью, подлостью, по-

хотью, жадностью, лживостью или любовью к деньгам, в нем преобладает медь или железо, и он должен быть извержен из своей касты.

Таким образом, воспитывается еще и патриотизм: все граждане выросли из эллинской земли (словно продолжает Платон мистическую идею первичности земли Ксенофана Каллофонского), а значит, ее защита является их прямым природным долгом.

Здесь важно подчеркнуть, что структура граждан Града, вырастающих прямо из Земли под влиянием небесного Логоса без посредства людей, соответствует той фазе, когда космос управляется напрямую богом. Рождение же от людей и, соответственно, институт семьи относятся к тому историческому этапу, когда космос становится автономным и начинает (ложно) мыслить себя самосозданным, аутогенетом. Внутри космоса отдельные части также начинают считать себя автономными и аутогенными. Поэтому искусственный миф о происхождении людей из земли, который Платон предлагает внедрять как элемент образования стражей, на самом деле, более соответствует истине, нежели рождение человека человеком. Человека делает человеком Логос, воздействующий на материю. В герметизме это выражается принципом Серы, влияющей на Ртуть, чтобы получить Соль. Металлы, о которых идет речь и у Платона и из которых состоят граждане его политейи, это прямые продукты духовного логотцентричного космогенеза, свойственные фазе открытого (сверху, в сторону своего духовного истока) космоса. Поэтому мы можем рассмотреть Государство Платона как прототип алхимического искусства, примененного к обществу и политике.

*Реальность солярной политейи Платона
и космические циклы*

Принято считать, и это стало общим местом, что идеальное государство, политейя Платона, так и осталась чисто абстрактной схемой, и никто никогда не смог и даже не попытался построить аналогичную политическую систему в действительности. Однако это расхожее мнение шокирует тех, кто по-настоящему вчитался в диалоги Платона, посвященные политике. Онтологический статус его политейи является теоретическим, то есть существует в мире идей и их прямых проекций. Ставим акцент на слове «прямые». Платон в «Политике»

и отчасти в «Законах» говорит, что эти проекции, безусловно, реального Града, пребывающего в области умозрительного бытия (которое только и есть то, что по-настоящему есть), могут быть более прямыми или менее прямыми, почти обратными, в зависимости от космических условий. В «Политике» Платон пишет, что в некоторые моменты космос управляется непосредственно богом, Зевсом (а ранее, Кроносом), тогда проекции идей в мир явлений – прямые. И в этот период эмпирическое государство максимально приближено к нормативной политике. Бог правитель и демиург космоса есть образец царя-философа политейи, и между ними существует прямая онтологическая и генетическая связь. Греческая аристократия, к которой принадлежал и сам Платон, возводила свои роды к богам; предком Платона, например, считался бог Посейдон. Более того, сам Платон родился и умер в один и тот же день – когда на Делосе родился бог Аполлон – 7 таргеллиона (21 мая), и в этом его последователи (особенно неоплатоники) видели наглядное подтверждение того, что он был прямым воплощением бога света, «солнечным человеком». Солнечный Платон, родившийся в день Аполлона и восходящий к Посейдону, описал солнечную политейю, которая соответствует, с одной стороны, вечной истине политики, то есть *Philosophia Politica Perennis*, а с другой – воплощению этой истины в периоды прямой гармонии идей и явлений, данной через экстраординарное воплощение бога в философе, как напоминание. Почему экстраординарное? Потому, что за первым периодом прямого управления божественным философом политейей, воплощающей правление богом-демиургом Вселенной, следует отход бога от космоса и второй этап. Прямолинейное движение – это божественное движение. В космосе его не бывает в чистом виде, здесь все вращательно. Поэтому космос, предоставленный самому себе, движется по инерции, постепенно заворачивая прямолинейный божественный импульс, превращая вечное – в периодическое, а неизменное – в постоянно повторяющееся. Прямолинейное движение становится круговым. Первое время автономно движущийся космос напоминает структуру управления демиургом (который, однако, уже отошел в сторону). Но через некоторое время начинает давать о себе знать неуверенность космоса, в отношении верного курса, что вместе со свободой, переданной космосу богом-кормчим, приводит к колебаниям, сбоям и отклонениям от первоначальной траектории. В этой фазе цикла космос

сходит с орбиты, в нем возрастает степень хаотичности. В какой-то момент, его функционирование входит в прямое противоречие с намеченным курсом. Платон в «Политике» говорит о смене космической ориентации: солнце встает с противоположной стороны, небо и звезды начинают вращаться в обратном направлении. В «Законах» Платон говорит о «злой мировой душе», которая и соответствует космическому движению (душа – то, что движет, что является источником движения) в тот период, когда космос встает в оппозицию идеальному миру, воспроизведенному в телесной форме демиургом в начале творения и поддерживаемому им на первой стадии цикла.

В диалоге «Политик» Платон пишет:

«Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу – когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная – это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости по следующей причине...

Сократ (мл). По какой же именно?

Чужезедец. Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественнейшим существам, природа же тела к этому разряду не принадлежит. То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу: поэтому оно не могло не получить в удел перемен. Все ж, сколько можно, космос движется единообразно, в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения. Вечно приводить в движение самого себя не дано почти никому, кроме того, кто руководит движением всех вещей, а ему не подобает вызывать движение то в одну, то в другую сторону. В соответствии со всем этим в космосе нельзя сказать ни что он вечно движет самого себя, ни что ему как целому всегда сообщает двоякое, разнонаправленное, вращение бог, ни что два разных божества вращают его в противоположные стороны согласно своим замыслам, но остается единственное, что было нами недавно сказано: космос движется благодаря иной, божественной причине, причем жизнь приобретает им заново и он воспринимает уготованное

ему творцом бессмертие; когда же ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов, благодаря тому что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, движется на крошечной ступне ».

Для политейи это означает, что она, двигаясь в резонансе с космосом, также начинает ухудшаться, становиться все более далекой от оригинала. Царь перестает быть философом, а философ – царем. Политика в обществе складывается по инерции. Именно в этом темном периоде, когда космос и Град подпадают под влияние «злой души мира», и рождается Платон, царь-философ, солнечный человек и потомок олимпийских богов, чтобы сообщить о том, каким является истинный Град и какова истинная природа и истинное бытие космоса. Идеальное государство Платона – единственное, что есть, что истинно и что реально. Но тот космический порядок, в котором Платон воплощается, есть своего рода антитеза бытия, истины и реальности; это – пещера, где души людей – скованные невежеством, похотью и ленью пленники материи, то есть это лже-государство, которое ирреально, фиктивно. Платон говорит об этом как о государстве сна, онейрической политейе, которая является ложной и которой, по сути, нет.

Платон описывает государство, которое есть и должно быть. Те же, кто осмеивают его проекты, скованны иллюзорными наблюдениями за политическими химерами, за хаотическими тенями, сошедшего с ума космоса, угнетаемого «злой душой».

Политическая эсхатология Платона

С теорией космических циклов, прямо аффегирующей политические системы, связана идея Платона о типах политических режимов. В разных местах Платон дает разную классификацию этих типов. Но его политическую эсхатологию удобнее всего проследить на примере восьмой книги «Государства». В ней Платон описывает последовательность смены политических систем, причем эта последовательность идет от лучшего к худшему, то есть соответствует логике циклической деградации.

Лучшим режимом является аристократический режим, когда правят наиболее достойные, то есть философы. Среди философов и стражников выделяется философский царь, который может быть скрытым, апофатическим, как апофатично Благо, превышающее бытие и остальные идеи. Но в целом философы суть аристократия, избранные, уникальные существа, соотносящиеся с миром идей напрямую через умозрение, созерцание, теорию. Философы – лучшие из людей, а значит, аристократия (от *aristos* – лучший) – это форма правления философской элиты. Зазор между философской монархией и философской аристократией Платон намечает, но не исследует детально. Тем не менее, он говорит, что истинное правление превышает аристократическое, намекая как раз на апофатического (скрытого) царя философов, который позднее играл такую важную роль в монархических эсхатологиях как европейских гибеллинов, так и шиитов, и особенно исмаилитов. В любом случае аристократия как строй правления философов соответствует правильному состоянию космоса, когда им правит сам бог, или когда он еще не сильно отклоняется от заданной траектории, даже предоставленный самому себе. Может быть, зазор между первым и вторым случаем и является аналогом различия между философской монархией и философской аристократией.

Второй тип, выделяемый Платоном, и относимый им к «извращенным», он называет «тимократией». Это политическая система, где стражники, то есть воины-философы забывают о своей высшей функции, утрачивают философские навыки, в них начинает преобладать ярость, усиливается стремление к обладанию собственностью, деньгами и проявляются свойства, присущие низшим слоям – похоть, лень, алчность, трусость, подлость и т.д. Стражники еще сохраняют определенные аристократические, благородные черты (смелость, мужество, отвагу, патриотизм), но уже начинают деградировать, удаляясь от философии все больше и больше. «Тимократия» Платона в чем-то напоминает европейский средневековый феодализм.

Следующая стадия – олигархия. В ней, как и в условиях аристократии и тимократии, правит меньшинство, но на сей раз это меньшинство уже не стражники, то есть воины (с более или менее развитыми философскими навыками), «собаки», которыми клялся Сократ, но крупные собственники, основывающие свою власть на аккумуляции больших богатств, а также на коррупции, подкупе и эконо-

мических стратегиях монополистского толка. Наиболее масштабным примером олигархии в древности был финикийский Карфаген. Олигархия следует за тимократией по мере того, как собственники и коррупционеры окончательно вытесняют от власти приземленных и опустившихся стражей (бывших аристократов). Олигархи заинтересованы в поддержании отдельных сторон государственности и в определенных обстоятельствах становятся на ее защиту, ведь государство есть их собственность и инструмент обогащения и власти.

Еще более худшим политическим режимом Платон считает демократию, представляющую собой плод восстания городской черни против олигархов. Это режим хаоса, полного падения нравов, раздоров и усобиц, приводящий рано или поздно к гибели государственности. Героизм, патриотизм, нравственность исчезают, повсюду правят индивидуализм, гедонизм, тщеславие, разврат и трусость. Родину никто не защищает, законы не соблюдаются. Это общество на последней стадии разложения.

Финалом демократии, по Платону, неизбежно становится тирания. Какой-то народный трибун, демагог и паяц, пользуясь чрезвычайной ситуацией с опорой на уличную толпу, провозглашает себя «спасителем отечества» (как правило, от внешней угрозы) и захватывает единоличное правление. Дорвавшись до власти, тиран действует в своих личных интересах, используя власть в эгоистических целях и подавляя всякое политическое самосознание и разрушая мораль и гражданское достоинство. Основой его правления становятся зрелища, театральные представления и действия; он угнетает народ, постоянно развлекая его, продвигая во власть наиболее покорных, льстивых и услужливых по степени личной преданности. Тирания несколько улучшает ситуацию после демократического мракобесия, но довольно быстро обнаруживает свою ничтожность и необоснованность.

Конец тирании есть конец всего политического цикла, после чего наступает новый цикл. Причем альтернативой тирании является не демократия, но трансценденталистская философская монархия.

Слои политейи, трехфункциональная система Дюмезиля

Здесь мы несколько отступим от логики самого Платона в описании его политейи, и обратим внимание на следующее обстоятельство.

В различных формах описания структуры общества идеального Града у Платона часто фигурирует триадическое деление, которое можно соотнести с пластами души (разум, ярость, вожделение), тремя видами занятий (теория, практика, производство) и с тремя родами людей (φιλόσοφον, φιλότιμον, φιλοκέρδης). Иерархия и соподчинение свойств души в отдельном человеке точно соответствуют иерархии и соподчинению человеческих типов в нормативном обществе.

В душе должен главенствовать разум. Среди родов деятельности преобладать должно умозрение (теория, созерцание). Обществом должны править философы (философская аристократия).

Вторым по счету свойством души идет ярость (θυμός, мужество, активность, «пассионарность»). Ее выражением является практика, как деятельность, не направленная на конкретное созидание, но представляющая собой интенсивный поток энергии, ярче всего проявляющийся в войне, политике и состязаниях. Политикой неоплатоники называли «подчинение тела душе» и сознательное использование тела как инструмента. Душа есть нечто самодвижимое, и в ярости, страстной активности, это проявляется ярче всего: воля и порыв исходят изнутри, а не спровоцированы извне, из мира материи тел. Это активность, а не реактивность. Яростный человек навязывает миру движение, исходящее из него самого. Ярость свободна от материи и игнорирует ее законы. Она не ориентирована на телесное воплощение, и в этом смысле ей ближе стихия разрушения, нежели созидания. Если она и оставляет следы во внешнем мире, так только в форме побочных эффектов или в славе о подвигах, живущей в веках. Этому началу лучше всего соответствуют воины в чистом виде, выше всего ставящие честь и любовь к славе (φιλότιμον). Воины правят над крестьянами, ремесленниками и торговцами, но подчиняются философам.

Третье свойство души, вожделение, должно быть подчинено ярости, как тело душе. Оно связано с телом, материей и производством. Здесь мы тоже имеем дело с активностью, но не с чистой, а с опосредованной телесностью, привязанной к материи и частично отвечающей на вызовы внешнего мира. Энергия производителя должна иметь телесное выражение и ярче всего она проявляется в труде и предметах труда – пище, товарах, продуктах ремесла и произведениях искусства. Страсть к деньгам (φιλοκέρδης) полнее всего выражает

это начало, так как деньги являются эквивалентом материальности как таковой, общим знаменателем телесности. Они выражают самое низменное, что только есть в космосе, и стремление к обладанию ими отличает самый уродливый и извращенный тип человека. Поэтому философы и воины должны пренебрегать деньгами и материальными предметами, не иметь частной собственности и полностью подчинять себе тех, кто, напротив, по своей природе к ним тяготеет. Третий тип человека способен только производить материальные вещи, и в наказание за это, то есть за неспособность к самобытию души и освобождению от уз телесности, они должны трудиться и отдавать излишки труда высшим кастам.

Философам и воинам Платон запрещает иметь золото и серебро и стремиться к ним, потому что к ним стремятся те, кто их не имеет внутри себя (третья каста). Но философы и воины состоят из золота и серебра, поэтому в них не нуждаются, и именно они служат высшим мерилom общества, – не имея денег, они распоряжаются теми, кто их имеет и их жаждет.

Эта платоновская иерархия снова соответствует отнюдь не его индивидуальным предпочтениям, но классическому устройству практически всех известных нам индоевропейских обществ, как это убедительно показал французский историк и социолог Жорж Дюмезиль в своих трудах. Эти общества имеют трехфункциональную структуру, состоящую из жрецов-царей, воинов и производителей. При этом Дюмезиль вычленил эту картину отнюдь не на основании политической философии Платона, но исследуя архаический фольклор, мифологию и эпос древних скифов, алан, индусов, римлян и германцев, а в первую очередь, Нартский эпос древних осетин, где трехфункциональная структура выражена яснее всего. Дюмезиль показывает, что представление об обществе, как состоящем из трех типов людей, расположенных иерархически: жрецы (созерцатели), профессиональные воины и труженики (куда позднее включены и торговцы), – является константой на всем протяжении истории индоевропейских культур. В Индии это дает три высших касты: брахманы, кшатрии, вайшьи. В Иране: жрецы, воины и господа огня (домохозяева). В древнем Риме явно проглядывает эта же модель в истории про три племена: *Rhamnenses*, *Titienses* и *Lucerenses*. А дуализм и конфликты между бедными потомками Ромула и богатыми

сабинянами Тита Тация точно соответствуют противостоянию военной и жреческой аристократии, с одной стороны, и богатых производителей – с другой. Из наложения этих групп рождается парадигма римской социальной системы. В германских мифах это отразилось в противопоставлении воинов и жрецов асов и земледельцев ванов. Дюмезиль показывает, что эта трехфункциональная модель является базовой схемой для исторических реконструкций, легенд и мифов от глубокой бесписьменной древности до нашего времени. Даже Средневековье с делением общества на клириков, ноблей и серфов вписывается именно в эту картину. Эквиваленты этой тройственной модели можно обнаружить даже после революции третьего сословия, когда буржуазия (торговцы) установила свои социальные правила, соответствующие олигархическим и демократическим типам политических систем (по Платону). В буржуазном обществе сохраняется военное сословие (хотя и в тимократической, деградационной форме), а роль жрецов выполняют идеологически обслуживающие буржуазию интеллектуалы, то есть снова философы, только рационалистического «современного», демократического и буржуазного толка.

Дюмезиль показывает, что эта трехфункциональная модель является кодом для расшифровки не только исторических систем индоевропейских народов, но и ключом к истории и мифологии. История индоевропейцами пишется как эпос, а эпос организуется на основе мифа, миф же на разный манер упорно повторяет одну и ту же схему: трехчастное деление мира, богов, героев, волшебных и реальных персонажей и их диалектические взаимоотношения, конфликты, альянсы, трения, интеграционные и разделительные процессы. Будучи близок к структурализму, Дюмезиль показывает, что какими бы ни были реальные события и реальные общества, составителями хроник, сказителями и поэтами они осознаются как новые и новые иллюстрации производства и воспроизводства одной и той же трехфункциональной модели, с присущей ей коллизиями, альянсами, симметриями и диалектикой. Дюмезиль говорит об анти-евгемеризме, то есть о методе интерпретации истории и мифологии в ключе прямо противоположном греку Евгемеру, который считал, что мифы о богах и героях описывают реальных исторических личностей, возведенных поэтами и народным преданием в статус богов. На самом деле, считает Дюмезиль, так называемые «реальные исторические

личности», оставившие след в истории, есть не что иное, как фигуры богов, закамouflированные под людей, но богов в смысле неизменных начал, наиболее полная форма которых запечатлена в трехчастной системе. Поэтому миф и история, по Дюмезилю, должны интерпретироваться на основании общего и единого герменевтического подхода. Миф есть история, история есть миф; и то, и другое суть повествование о трех началах и трех типах (по крайней мере, в контексте индоевропейской культуры). Трехфункциональность, таким образом, первична, нежели та область, к которой она применяется.

Иными словами, общество, описанное Платоном как идеальное, есть как раз то общество, с которым мы имеем дело на протяжении всей зафиксированной или легендарной истории. Это обстоятельство дополняет аргументацию к вопросу о том, что именно описывает Платон в лице своей политеии, своего Града. Он описывает трехфункциональность, код индоевропейской социальной, религиозной и политической организации. И снова это именно то, что есть, а не просто то, что могло бы быть или должно быть. Трехфункциональность – это единственная реальность индоевропейской социально-политической истории, утверждает Дюмезиль. В идеальном государстве Платона мы встречаем именно эту реальность, фиксируемую исторически бессчетное количество раз. Все древние и даже современные индоевропейские общества в той или иной степени и есть версии идеального государства, и могут быть поняты, осмыслены и измерены только через отсылки к нему, как их живой и действенной матрице. Даже там, где мы имеем дело с отклонением от нее, это отклонение становится осмысленным и содержательным, когда мы тщательно исследуем, отклонением от чего оно является, в каком моменте, на каком уровне и в каком направлении. Реальные государства лишь серийные образцы идеального государства, изготовленные с большим или меньшим числом отклонений, погрешностей и искажений. Многие из них просто брак, не функциональный и не подлежащий использованию.

Политическая философия у неоплатоников

Политические взгляды неоплатоников описывает в своей работе, посвященной преимущественно именно этой теме, уже упоми-

навшийся Доминик О'Мира . Он начинает с неудавшегося проекта построения Платонополиса Плотинем и комментариев Плотина на сюжет о получении Миносом, легендарным царем Крита, законов от Зевса, что Плотин интерпретирует в духе платоновской политики. Далее рассматриваются начатые реформы византийского императора Юлиана Отступника, последователя Пергамской школы неоплатонизма, основанной Ямвлихом. Сам Юлиан описывает свое посещение собрания богов и возвращение от них на землю с целью организовать Империю в соответствии с божественным строем также строго в духе платоновского учения о царе-философе.

При рассмотрении этих тем О'Мира пользуется иерархизацией текстов самого Платона, о которой мы упоминали: в «Государстве» он видит полностью идеальную модель, в «Политике» и «Законах» – идеальную модель с учетом существующих реалий, то есть «второе лучшее» установление политической сферы. Реформы Юлиана относятся в таком случае ко «второму лучшему» типу политического порядка. Хотя Юлиан не успел провести сколь-нибудь значимых политико-социальных и религиозных реформ, предполагающих возврат к дохристианской политеистической модели организации общества в духе платоновского учения и его неоплатонического толкования, сам факт такой попытки чрезвычайно важен: Юлиан поставил перед собой четко оформленную и внятно изложенную цель – построение Византийской Римской Империи на платонических основаниях, то есть создание византийского Платонополиса.

О'Мира описывает понимание «политического» и особенно «политических добродетелей» и у поздних неоплатоников, которые, будучи политеистами, были жестко отстранены от любого влияния на политику христианством. Случай с женщиной диадохом Александрийской школы неоплатонизма, философом Гипатией, которая оказывала серьезное политическое влияние на префекта Александрии Ореста и была растерзана египетскими христианами-парабаланами в ходе народных волнений, показателен в том смысле, что при определенном стечении обстоятельств неоплатоники старались влиять в духе своих идей на политику и в христианский период.

Политические добродетели неоплатоники рассматривали как промежуточные между этическими (начальными, подготовительными) и собственно философскими, умозрительными. Поздний неопла-

тоник Прокл описывал политическую науку как общую для педагогики души и организации общества. Политика бывает внутренней и внешней, но и та и другая соответствует общей парадигме. В этом мы видим продолжение чисто платонического понимания взаимосвязи между миром богов и идей, Вселенной, душой и государством: прямые аналогии требуют одинаковых методик. Важно, что политические добродетели связаны именно с душой, как уровнем промежуточным между разумом ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) и телом ($\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$), а в структуре души – тоже промежуточным между ее созерцательными свойствами и чувственным восприятием. Политика, таким образом, становится преимущественной сферой медиации, что делает ее центральной для диалектической цепочки, корнящейся в Первоначале и развертывающейся в сторону внешнего предела (материи, количества). Отсюда возникает теория Психополиса, города душ, представляющего собой картину одушевленного космоса, части которого взаимодействуют между собой как люди, общины и группы в структуре города.

*Эйдетическая геополитика Прокла:
Афина против Посейдона*

В контексте неоплатонизма и, в частности идей и теорий Прокла, важно обратить внимание на одну версию, связанную с описанием типов политейи на основании того, что мы с удивлением опознаем как чисто геополитическую модель, созданную Проклом в V веке, однако предвосхищающую практически дословно основные принципы геополитики века XX. Эта модель подробно описана в Комментариях Прокла к платоновскому диалогу «Тимей», но строится на толковании другого диалога, «Критий», примыкающего к «Тимею» и разбирающего знаменитую легенду об Атлантиде.

Прокл интерпретирует историю войны Атлантиды и Афин следующим образом. Афины и Атлантида представляют собой две географические зоны, которые наделены различным метафизическим свойством. Это свойство вытекает напрямую из теории эйдетических диспенсаций божественного ноэтического порядка, организующего феноменальный подлунный мир. Каждая точка пространства имеет своего эйдетического властителя, то есть «душу», а также надстроенную над «душой» сложную иерархию невидимых живых

существ, идущую от «героев», «демонов», «ангелов» к космическим богам, богам небесным и, наконец, богам нозтическим – высшим божественным генадам. Связь земного места с высшей нозтической божественной парадигмой, фигурой того или иного бога, опосредована множеством промежуточных инстанций. Эта опосредованность дает возможность событийной череде в каждом конкретном месте: высшая идентичность места остается неизменной, но динамика промежуточных (ангелических и демонических) миров позволяет развертывающимся событиям обладать историческим смыслом. В частности, Прокл говорит о «дне рождения богов», отмечаемом в тех или иных священных местах и расположенных в них храмах. Это не появление бога из небытия, это обнаружение бога во главе пронизывающих это место душевной и духовной вертикалью иерархий (невидимых отрядов).

Священное символическое пространство обобщается Проклом, разбирающим диалог «Критий», в две базовые зоны, расположенные внутри Столпов Геракла (Гибралтарский пролив) и вне их. Внутри этих столпов, то есть в пространстве Средиземноморья, рассматриваемого традиционно как центр мира и Эйкумена, лежит одно пространство, символом которого являются Афины и афиняне. При этом Прокл включает сюда Египет на том основании, что египетский город Саис находится под покровительством той же богини (он отождествляет Афину с греческой Корой и египетской Изидой). Это «большое пространство» Прокл описывает как пространство Суши.

Вторым «большим пространством», лежащим вне Столпов Геракла является Море, столица которого была ранее расположена на древнем острове-континенте Атлантида. Таким образом, все метафизическое пространство земли делится на две зоны – сухопутную (афиняне) и морскую (атланты). Так мы получаем четкую картину теллуократии и талассократии, с которой оперируют современные геополитические теории.

Между этими двумя пространствами идет война. Эта война является не просто историческим эпизодом, но базовой парадигмой устройства космоса. Оба пространства строятся на различных установках и находятся в зоне прямого и опосредованного влияния антагонистических принципов. В этих пространствах открывают себя высшие боги, и соответственно, оба из них представляют собой про-

пространственную манифестацию этих богов. Боги проявляют себя не прямо, а через насыщенные эйдетические ряды иерархических сил и представительств – младших богов, ангелов, демонов, героев, душ и так вплоть до людей, которые, в свою очередь, выступают как выражители пространственного смысла того места, в котором находятся. Здесь можно вспомнить идею Платона о «рождении людей из земли». Прокл приводит тот аргумент, что люди, переехавшие с одного места на другое, часто меняют внешний вид, объясняя это влиянием «душевных и духовных иерархий места». Поэтому люди включены в эйдетические цепочки, ведущие от данного места к соответствующему ему высшему божеству.

Над «большим пространством» Суши царит Афина. Над «большим пространством» Моря – Посейдон. Война между этими «большими пространствами» представляет собой основу существования космоса в его смысловом и пространственном выражении. И афиняне, и атланты суть звенья двух аспектов бытия, противопоставленных друг другу – поэтому-то, подчеркивает Прокл, «война и есть отец вещей» (Гераклит). Это война между Сушей и Морем, Афиной и Посейдоном, афинянами и атлантами. Суть этой войны есть суть мира. При этом афиняне и атланты не свободны выбирать войну или мир; война между этими двумя началами вписана в саму структуру пространства.

Эта война выражается в политике. То есть два символических пространства, Суша и Море, область Афины Паллады и область Посейдона, выражаются в двух политеях. Эти две политеи, два «государства», представляют собой два антагонистических типа. Оба они имеют свои вертикали – касты, иерархии, культы и обряды. Оба восходят по оси к своим вершинам, царям, которые так или иначе касаются их божественных начал. Поэтому афиняне и атланты возводят свое происхождение к Афине и Посейдону, которые и являются настоящими господами обоих государств. Посейдон в сюжете одного греческого мифа бьется с Афиной за Аттику (то есть за контроль над пространством Суши) и проигрывает спор (после чего он пытается затопить Грецию, но ему препятствует в этом Гермес).

Прокл приводит миф о происхождении афинян (первого человека Эрихтония). Гефест, творец форм материального мира, любил девственную богиню мудрости и войны Афины Палладу. Созерцая не-

доступную Афины, от вождения он изверг семя, упавшее в землю, откуда и родился первочеловек Эрихтоний (снова тема рождения из земли), от которого пошли афиняне. Этот миф точно вписывается в платоновскую космологию («Тимей»): бог-демиург, созерцая идеи, делает из материи по подобию идей их телесные копии. Поэтому в афинянах есть божество (след Афины), форма (след демиурга Гефеста) и материальность Суши, хтоноса, аттической матери-земли. Эту структуру Прокл распространяет на все пространство по эту сторону Столпов Геракла.

Далее. Прокл отождествляет политею Афин с идеальным государством Платона. Он расшифровывает главные свойства Афины Паллады – мудрость и войну – как качества двух высших каст политеи – философов и воинов (или иначе – стражников и помощников). В самой Афине мудрость и воинственность соединены нераздельно. В политеи Афин они представлены двумя высшими типами (иногда и тех и других Платон называет «стражами»). Воины должны тянуться к философии. Гефест представлен третьей кастой – тружеников, артизанов, ремесленников. Все они объединены метафизикой места, воплощенной в земле. Государство Суши строится вдоль оси, ведущей к Афине. Отсюда связь человека, политики, космоса и теологии. Прокл вслед за Платоном утверждает, что государство может существовать в душе одного человека – ведь оно есть в мире идей, на небе и в мировой душе. Государство является одушевленным и разумным, начинаясь с души и даже тела человека, оно возводится вверх к горизонту богов. Душа этого государства и есть «душа мира».

Прокл называет афинскую государственность – «лучшей серией», то есть выражением «лучшего эйдетического ряда». Он соотносит ее с нозетическим миром, предшествующим миру феноменальному. Это пространство является олимпийским (развернутым вокруг священной горы Олимп) и внутренним. Среди метафизических принципов ему соответствует принцип предела (περας), считающийся в системе категорий Платона высшим. Это прямое воплощение порядка.

По ту сторону Столпов Геракла (Гибралтарского пролива) лежит иное пространство. Это «менее лучшая серия» (Прокл в силу градуальной и недугальной логики неоплатонизма не говорит «худшая» или «плохая», но имеет в виду именно это). Цивилизация Моря, Атлантида, это вторая политея. Государство афинян восходит к олим-

пийским богам и миру идей. Государство атлантов восходит к миру титанов – Атлас был титаном. Метафизическим началом, доминировавшим в Атлантиде, было беспредельное (*απειρον*). Атлантиде соответствует материальный космос и все качества титанизма. Прокл подчеркивает, что само «величие» Атлантиды есть признак ее «вторичности», так как, будучи чисто материальным, оно обратно пропорционально внутренней духовной нозтической нищете.

Афины представляют собой бытие и вечность. Атлантида – время и становление. В одном месте Прокл четко формулирует этот дуализм, воплощенный в двух типах государства: время – это то, что течет вниз, к материи и ее дну.

Афинской политейе соответствуют «идентичность», «покой», «разум», «форма»; атлантической – «инаковость», «движение», «неразумность», «материя». Афинское государство пребывает под знаком единого; атлантическое – двойственного. Афины строятся на мудрости, доблести, чести, верности, красоте. Атлантида – на грубой силе, подвижности, инновациях, материальном процветании, массе и объеме.

Атлантическая цивилизация начинает укреплять свое могущество и постепенно переносит его на регионы, которые находятся внутри пространства Столпов Геракла, то есть в области «большого пространства» Суши, Афин. Это возможно, разъясняет Прокл, так как высшее в материальном космосе способно при определенных обстоятельствах и на определенное время подчинить себе низшее в космосе божественном. Это и вызывает войну Суши и Моря и подвигает афинян на то, чтобы дать бой атлантам.

Выход за пределы материальности, покушение на недолжное и является причиной гибели Атлантиды и краха цивилизации Моря. Как и в эпизодах гигантомахии, олимпийские божества побеждают титанов и сбрасывают их в Тартар. В истории об атлантах это проявляется в том, что Атлантида уходит под воду и проваливается в ад. Этот провал, по Проклу, также метафизически необходим: то, что становится на путь материи и бросает вызов идеям, должно достичь нижнего предела космоса и тем самым этот нижний предел зафиксировать и, в каком-то смысле, создать.

Таким образом, мы видим модель «двух Градов» (чуть позже мы увидим то же самое у Бл. Августина), то есть двух политических си-

стем, противостоящих друг другу и находящихся в состоянии фундаментальной метафизической войны. Афины – это идеальный град, град богов (теополис), идей, душ и духов, град вечности и солнечного разума. Атлантида – это титанополис, град демонов, восставшей материальности, агрессивной множественности, наступающей анархии и грубой силы.

У Платона в «Законах» в одном месте говорится о «злой душе мира». Так как государство у платоников есть явление онтологическое, космическое и антропологическое и имеет душу, то можно соотносить «благую душу мира» с идеальным государством (Афинами в «Критии»), а «злую душу мира» – с миссией Атлантиды. При этом если вертикальная иерархия государства Суши уходит вверх к поэтическим горизонтам и далее к апофатическому единому, не имея верхнего предела и выстраиваясь в череду посвящений низшего в более высшее и так вплоть до самого единого, то вертикальная иерархия государства Моря упирается в верхний предел материального космоса, от лица которого пытается начать штурм духовных небес. Эта иерархия состоит из людей, душ, героев, демонов, ангелов, а также космических богов, что делает ее чем-то большим, нежели просто материя, это, скорее, именно «душа», «жизнь» и даже «дух», перешедшие на сторону материи, оживляющие и движущие ее, обращая при этом против разумной олимпийской вечности и ее политического воплощения.

Дуальная картина Прокла дает нам расширенную модель политической философии платонизма, хотя сам Прокл всячески стремится показать относительный характер такого противопоставления, что выражено в победе афинян и самой гибели Атлантиды, демонстрирующих доминацию в космосе порядка, божественности и разумности. «Лучшая серия» побеждает «менее лучшую серию», восстанавливая истинный порядок, а космическая катастрофа и исчезновение Атлантиды подтверждают истинный порядок вещей: «благая душа мира» воцаряется над «злой душой мира», Суша доминирует над Морем, а дух над материей.

Если бы мы, отталкиваясь от Прокла, пошли по иному пути и заострили бы противостояние между теополисом и титанополисом в их политическом, теологическом и геополитическом выражении, то

легко получили бы матрицу политического гностицизма, лежащего в основе разнообразных дуальных версий политической философии.

Полис и 5 первых гипотез «Парменида»

Так как в неоплатонизме между онтологией, гносеологией, космологией, антропологией, психологией и политической философией на всех уровнях установлены прямые параллели, то можно предложить соотнесение диалектики «Парменида», считавшегося кульминацией платонизма у неоплатоников, с устройством идеальной политейи. Учитывая намеченный выше дуализм теополиса и титанополиса в реконструкциях Прокла, мы отнесем первые пять гипотез к политике Афин, а вторые четыре гипотезы – к Атлантиде. В таком случае государство, соответствующее «наилучшей серии», будет представлять собой следующую модель.

Первая гипотеза «Парменида», несуществование единого, приращенная к политике, делает государство открытым сверху. Оно не может быть самотождественно, так как Единое не экзистировало непосредственно. Значит, Государство строится вокруг чего-то большего, чем оно само.

В центре политейи должно находиться отсутствующее место. Важно, что это место должно оставаться вакантным по определению – не потому, что его нечем заполнить, а потому, что его нельзя ничем заполнить. Истинный центр политейи не может находиться внутри политейи, он должен быть трансцендентен ей.

Таким образом, политейя строится генадически по принципу причастности к тому, что выше ее, к тому, чем она сама не является.

Из этого положения можно вывести два важных вывода:

1. полноценное платоническое государство имеет в своем центре тайну, мистику, фигуру «скрытого царя» (пророка, философа), чье бытие определяется диалектически через его отсутствие;
2. полноценное платоническое государство ориентировано вверх, за свои пределы, то есть подчинено надполитической миссии как высшему сверхрациональному смыслу (как только оно становится просто государством и самотождеством, оно тут же утрачивает волну онтологического резонанса с па-

радикальной и превращается из копии в карикатуру, шарж, пародию, анти-политейю).

Утрата этого апофатического измерения в политике и политической философии, секуляризация, десакрализация и имманентизация государства – первый шаг к отходу от идеала и платонической нормы.

Вторая гипотеза утверждает наличие Ума как единого многого. Применительно к политейе это означает, что власть должна находиться в руках философов как особой ноэтической касты. Подобно множеству идей, окружающих высшую идею Блага, философов должно быть много. Располагаются они вокруг престола «царя философов» или фигуры апофатического монарха. Высшим занятием политиков в таком государстве является созерцание, теория, умное наблюдение вечных идей. Такое наблюдение формирует политическое содержание государства, обосновывает то, что оно есть и то, чем оно является. Это своего рода «софиократия», процесс не прекращающегося соотнесения феноменального с идеальным. В определенном смысле это непрерывное священнодействие, поминание Первоначала, служение небу и сверхнебесным богам (или Богу).

Если этот философский момент, лежащий в основе политейи, упускается из виду, происходит утрата политейей ее интеллектуальной составляющей, что представляет собой ее духовную основу и то, что дает государству бытие, делает его реальным. Потеря философского измерения, соответствующего этой гипотезе, извращает природу политики, делает ее противоестественной и болезненной.

Третья гипотеза относится к «мировой душе». Это соответствует в неоплатонической политейе стражникам и помощникам, как второй касте. На уровне души единое рядоположенно множественному, а значит, множественное является вызовом единому. Ответом на этот вызов и является жизнь как политическая жизнь. Эта политическая жизнь соотносится с воинским сословием, «помощниками», которые непрерывно стремятся привести множественность феноменов к душевному единству. При этом воинам это поручено не случайно: они не просто защищают государство, они через искусство войны уничтожают индивидуальные сущности, разрушают предметы и их наборы, возвращая существование к объединяющей и единой стихии космической жизни. Душа своим пульсом снимает наличие ве-

щей, через смерть особенного, обнаруживая жизнь видового. Это и есть основа политического праксиса.

Другая задача воинов – выстроить многое в ряды. Они сторожат мировую душу, не дают многому ее захлестнуть.

Если мы упустим из виду и это измерение политейи, то общество (а соответственно и человек и мир) рухнет в мир восставшей и неупорядоченной телесности, тяготеющей к хаосу.

Четвертая гипотеза – «многое и единое» – соответствует касте производителей. Если воины идут от единого, выступая как сама мировая душа, снимающая многое и тем самым приводящее все в движение, то производители идут от многого и приводят его к единому. Они придают материи форму, то есть эйдос, вид, и тем самым, возводят бесчисленное множество наличного к исчислимой (принципиально) таксономии известного. Кроме того, многое переводится в единое через творение (ποίησις), как творение красивых вещей. Собственно политическим здесь является артизанат, то есть создание красивых предметов, искусство, как вершина материального производства. В идеальном государстве предметами первой необходимости являются как раз произведения искусства, так как именно в них выражается суть упорядоченной материальности, составляющей смысл и цель труда. При этом красота храма, амфоры или статуи мыслится также как красота колоса, яблока, вола или охотничьей добычи: артизаны, крестьяне, охотники и сама природа заняты строго одним и тем же политическим делом – производством красивого (καλός). Тело в политейе есть то, что красиво.

Деградация политической системы в рамках этой гипотезы состоит в утрате измерения красоты при производстве и постановке утилитарной материальности (например, в форме денег как ее абсолютного выражения) над ее эстетическим оформлением (в форме произведения искусств, товара или природного объекта).

Пятая гипотеза «Парменида» относится ко многому. Многое, материя, апофатична по своей симметрии к единому и не имеет бытия – ни феноменального (так как лежит ниже нижней границы тела), ни нозтического (так как непознаваема и не осмысляема). Казалось бы, в материи нет ничего политического (то есть космического, онтологического, космологического, теологического и т.д.). Но так как пятая гипотеза (многое) рассматривается в ряду

единого, которое предполагается изначально, то и эта материя оказывается действительной в своем небытии, то есть участвующей в структуре наличия как то, что лежит под телом, придавая ему свойство явленности здесь и сейчас. Первая гипотеза делает политеию реальной со всеми имплицитными гипотезами и соответствующими им рядами. Косвенно она конституирует и материю как беспредельность (*ατέρηρον*), взятую как границу, то есть определяет ее.

Утрата из виду апофатической (в особом смысле) природы материи и ее соотносительности с другими высшими гипотезами, превращает действительную множественность в мнимую, виртуальную и фиктивную. Поэтому материю делает материей только и исключительно политика (государство).

Лже-политика: 4 последние гипотезы

Кратко рассмотрим вторую серию гипотез «Парменида», основанных на отрицании единого. Большинство неоплатоников считали эти гипотезы простыми логическими конструкциями, лишенными бытия. Но при этом некоторым бытием они все же были наделены, как ложное высказывание, несмотря на то, что не соответствует ничему из сущего, все же само по себе есть («Софист»). Поэтому чисто теоретически для платоников (и в исторической практике для современных исследователей) можно предположить политические системы лже-государства, псевдо-полиса.

Шестая гипотеза «Парменида» говорит, что при отсутствии единого, многое может искусственно создать единое, отталкиваясь от себя. В космологии это дает атомизм (Демокрит, Эпикур, Лукреций), то есть первичность множественных атомов, складывающихся в тела как особи относительного единства (искусственное единое). Для Платона атомизм был неприемлемой философской ересью, которую он отвергал категорически. Атомизм есть антионтологическая ложь по своим базовым философским установкам. В политике атомизм дает демократию, которую Платон полностью отвергал. Принцип демократии это социальный атомизм (многое как базовое) и предложение многим создавать искусственное единое снизу. Для платоников это форма лже-политики, которая может существовать

как замысел или вымысел, но в отрыве от единого, представляет собой симулякр политейи.

Седьмая гипотеза предполагает, что многое есть, а единого нет. То есть атомы существуют сами по себе, не складываясь в тела. Политически это означает, что люди полностью предоставлены сами себе и вообще не составляют никаких, даже искусственных, целостностей.

Восьмая гипотеза уточняет седьмую, но ставит акцент на том, что если многое, то оно есть как многое для самого многого. В политике это предполагает наличие диалога между отдельными гражданами, не принадлежащими ни к какой общности. Возможность такого диалога, однако, достаточна для кратких прагматических пересечений, эфемерных договоренностей и хаотических взаимодействий.

Девятая гипотеза отказывает многому в существовании для другого многого. Это означает, что наличие много не подтверждается вообще никаким образом, а значит, это допущение ни опровержимо, ни доказуемо. Здесь больше нет никакой политики вообще, никакого порядка, даже остаточного, никакой философии, никакого космоса. Это полис небытия, которого нет и которое невозможно.

Эти политические модели, первые прообразы которых мы встречаем уже в Античности (демократия), стали преобладающими в Новое время. Философская платформа, которая лежит в их основе, может быть названа «политическим антиплатонизмом».

Если мы вспомним теперь о «политической эсхатологии», описанной Платоном в «Государстве» как нисхождение наилучших политических форм к наихудшим, то сам факт движения по всем гипотезам «Парменида» от первой к девятой, где в конце мы вступаем в зону острого политического антиплатонизма, окажется не опровержением, но подтверждением Платона, описавшего саму структуру политических трансформаций в парадигмальном срезе. Ведь время есть то, что движется вертикально вниз – от неба к земле, и еще ниже – к материи и аду. Демократическая современность, с точки зрения платоника, и есть политический ад.

Христианская политейя

Историк неоплатонизма Доминик О'Мира, на которого мы уже ссылались, предлагает рассмотреть тему Платонополиса в христи-

анской традиции на примере двух христианских платоников – Евсевия Кесарийского и Бл. Августина. Идеи Евсевия (260-339), последователя Оригена, составителя Никейского Символа веры (относительно его православия и связей с арианством ученые до сих пор ведут споры) и первого христианского историка, можно считать недюальной версией политического платонизма в византийском христианском контексте. Бл. Августин, со своей стороны, также платоник и христианин, но находившийся долгое время под влиянием манихейских идей, в труде «О Граде Божием» закладывает основы совершенно иной политической философии, которая ближе всего стоит к дуальному платонизму. Идеи Евсевия, а также толкование св. Иоанна Златоустого места из Посланий св. Апостола Павла, где речь идет о катехоне, стали основой византийского православного учения о симфонии властей и метафизике империи. Августиновское противопоставление града земного и града небесного, в свою очередь, предопределило политические взгляды римского католицизма. Показательно, что обе эти версии, отлившиеся исторически в трения между восточно-христианской и западно-христианской цивилизациями, берут свое начало в платонической топике политейи, трактуемой, однако, в диаметрально противоположном ключе.

Евсевий Кесарийский формулирует свои взгляды на сущность христианской политики в «Слове Константину». В этом тексте он говорит о Боге как космическом монархе, устраивающем Вселенную своим Словом-Логосом. Описание мира дано в духе платоновского «Тимея». Царя Константина Евсевий призывает вдохновляться божественной монархией и, подражая Логосу, править с опорой на единство Бога и его упорядочивающую волю. Земная империя есть образ небесного царства и должна строиться по небесному образцу. Так Евсевий формулирует принципы христианской политейи, где Империя мыслится земным отражением божественного мира. При этом Евсевий описывает василевса, императора, как философа, отсылая тем самым ко всему платоническому корпусу политической философии. Он пишет: «один василевс — философ, знающий самого себя и изучивший внешние, или лучше сказать, с неба льющиеся источники всякого блага». Важно, что здесь есть и прямое упоминание платоновского Блага и его излияния с неба, что позволяет уви-

деть в фигуре императора аналог «демиурга», устраивающего свое царство в соответствии с духовным образцом.

Другой аспект роли государства в духовной истории христианства подчеркивает св. Иоанн Златоустый в своих толкованиях на Послания св. Апостола Павла (2 Фес.). В этом месте говорится о «сыне погибели», антихристе, и о признаках его прихода. Апостол говорит: «ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь». (2. Фес. 2:7). «Удерживающий» (κατεχων) толкуется св. Иоанном Златоустым со ссылкой на церковное предание, как Римская держава и ее Император. Таким образом, вполне в духе платонического понимания связи между государством и космосом, а также онтологической структурой мира, христианская эсхатология косвенно наделяет царя метафизической функцией: пока есть царство и царь (политейя), космос организован и упорядочен. После того, как царя и царства не будет, начнется хаос, беззаконие, извращение и переворот всех пропорций. На место идеальной христианской политейи, с царем-философом во главе (удерживающий), придет «дьяволополис», перевернутая модель общества, где центральное место займет «сын погибели», «антихрист». Таким образом, между нормативной картиной, описанной Евсевием (христианская Империя как копия небесного царства Бога-Троицы), и эпохой последних времен существует обратная аналогия, проходящая по пространству политики. После воцарения антихриста как главы дьяволополиса, псевдо-полиса, как лже-царя и тирана, состоится Второе Пришествие, и Бог-Слово убьет узурпатора, князя мира сего, «духом уста своих». (2. Фес. 2:8). В такой картине дуальная симметрия между идеальным градом и его обратной, дьявольской версией берутся последовательно и располагаются на диахронической шкале христианского понимания логики священной истории в ее отношении к политике.

Модель политической философии, предложенная Бл. Августином, принципиально отлична. Августин в своем труде «О Граде Божием» описывает возникновение земного государства («Града Земного») как изначально порочного явления. Государство есть «Град Сатаны», и изначально он был основан величайшими преступниками и грешниками – Каином, убившим Авеля и Ромулом, убившим Рема. «Итак, первым основателем земного града был братоубийца,

из зависти убивший своего брата, гражданина вечного града, странника на этой земле (Быт. IV). Неудивительно, что спустя столько времени, при основании того города, который должен был стать во главе этого земного града, о котором мы говорим, и царствовать над столь многими народами, явилось в своем роде подражание этому первому примеру, или, как говорят греки, архетипа», – пишет Августин. Важно, что Августин в истории Каина и Авеля противопоставляет Каина, как носителя политического земного начала, Авелю, который является «странником на этой земле». Политика, по Августину, есть только сфера греха. Добродетель противостоит греху и поэтому противостоит политике. Отсюда рождается теория «другого Града», «Града Святых», «Града Божьего». «То, что произошло между Каином и Авелем, указывает на вражду между двумя градами, Божьим и человеческим,» – поясняет Бл. Августин.

«Град Божий» радикально отличается от «Града Земного», представляя собой его полную противоположность. Между ними нет ничего общего, они альтернативны друг другу: гражданин «Града Божьего» – вечный чужак, странник в земной политике, ничто в ней ему не близко, ничто не трогает; его задача удалиться от нее на как можно большую дистанцию, не позволить полису запятнать себя. Житель «Града Земного», в свою очередь, не имеет доступа в «Град Божий», в сообщество праведников и святых. Он может быть допущен туда только по отречении от своих земных политических устремлений, по отсечении воли, устранения от самой стихии вовлеченности в земную политику. «Град Божий» понимается Бл. Августином как Церковь, еkklesia, которая занимает в отношении к политике антагонистическую позицию и строится на принципах, прямо противоположных: вместо воинственности – миролюбие, вместо разума – вера, вместо воли – смирение, вместо соперничества – любовь к ближнему, вместо жизненного самоутверждения – аскеза и умерщвление плоти.

Позднее на церковь и ее иерархию перенесет свойства идеального государства христианский неоплатоник VI века, известный как автор Ареопагитик или «Дионисий Ареопагит» (хотя эту идентичность с учеником св. Апостола Павла следует понимать как минимум метафорически). В книге «О церковной иерархии» эта иерархия уподобляется чинам небесных сил бесплотных, но о соотношении

церковной иерархии с политической или об их противопоставлении речи не идет. Можно предположить, что здесь мы имеем дело с детальным описанием «Града Небесного».

В любом случае модель Евсевия Кесарийского и эсхатологическое толкование св. Иоанна Златоустого вкупе с теорией «симфонии властей», предполагающей гармонию между церковной властью патриарха и сакральной властью Императора-василевса и оформленной в новеллах Юстиниана, стали преобладающими в Византии, шире, православном мире и у тех сил в Западной Европе, которые признавали особую онтологию Империи (вплоть до средневековых гибеллинов). В католическом мире, напротив, нормативной стала трактовка Бл. Августина и его дуалистическая версия толкования «двух Градов» с ее явно гностическими (манихейскими) чертами. Власть Папы Римского, как правителя «Града Небесного» и главы церковной иерархии, ставилась католиками заведомо выше любой политической власти, и именно на этой модели была построена с эпохи раннего Средневековья западно-христианская цивилизация.

Таким образом, у истоков двух толкований соотношения церкви и государства, различие между которыми привело, в конце концов, к великому расколу и предопределило особые пути развития двух ветвей христианства, западного и восточного, мы видим два прочтения платонизма – оба христианских, но различающихся между собой дуальностью и недуальностью интерпретации одной и той же платонической схемы, где устанавливается принципиальное нетождество между образцом и копией, миром идей и миром явлений.

Платонополис в исламе

Тема Платонополиса в исламе полнее всего проявляется в таких направлениях, как исламская философия (аль-Кинди, аль-Фараби, ибн Сина и т.д.) и различных версиях шиизма.

Среди представителей исламской философии полнее всего тема идеальной политеии представлена у аль-Фараби. Этой теме он посвятил отдельное произведение «Трактат о взглядах жителей добродетельного града». В нем он в духе Прокла подробно описывает

всю последовательность инстанций, начиная с Божественного Единства и завершая космическими элементами, рассматривая эту череду эманаций как парадигму оптимального социально-политического устройства общества, называемого им «добродетельным градом». Эти эманации располагаются в иерархическом порядке, предопределяя тем самым и соответствующие уровни политической иерархии. Эта иерархия, по аль-Фараби, представляет собой принцип справедливости. Как любой последующий уровень космической реальности получает свое существование от предыдущего, более высшего, и так вплоть до самого Единого, должна быть построена и политическая иерархия. Главной целью всех граждан «добродетельного града» является приближение к единству, то есть «таухид».

Аль-Фараби противопоставляет «добродетельный град», целью бытия которого является реализация религиозного пути, достижения блаженства и созерцания Бога, другим типам государств, которые движимы прозаическими целями – выживание, материальное благополучие, процветание, деньги.

Иерархия аль-Фараби почти полностью повторяет касты платоновской политеии. Она состоит из:

- правящего мудреца (аналог царя-философа),
- жрецов, ораторов, поэтов (духовное сословие)
- математиков (ученых в широком смысле этого слова),
- воинов,
- материальных производителей.

Как и у Платона, производители материальных благ поставлены на самую низшую ступень, а высшая власть принадлежит философу-мудрецу.

Правящий мудрец (он может быть коллективной фигурой, а может и монархической) сосредоточен на созерцании и пребывает недалеко от десятого интеллекта, последнего в серии вертикальных эманаций и являющегося ангелом человечества, его эйдосом. Как тот, кто воспринимает напрямую лучи десятого интеллекта, идеальный правитель может считаться пророком или имамом, предстоятелем и законодателем.

Аль-Фараби признает, что такие идеальные правители в истории встречаются редко, но, безусловно, относит к ним Мухаммада, который совмещал в себе пророческие и законодательные черты, являясь

лидером всей исламской общины, строящейся изначально как раз как проект исламской нормативной политейи.

Шиитское направление в исламе, отчасти повторяя логику аль-Фараби в отношении «совершенного правителя», наделенного одновременно религиозной и политической миссией и стоящего во главе идеальной политической организации общества, привносит, однако, драматический аспект. Шииты утверждают нормативную структуру исламской политейи как религиозно-политической общины, которая после Мухаммада должна управляться Али и его потомками, святыми имамами. Исторически имам Али проиграл борьбу за политическое лидерство в умме и был убит. Такая участь проигрыша и насильственной смерти повторилась и у его потомков. Так у шиитов сложилась картина «двух градов»: с одной стороны, нормативного, «добродетельного», главой которого может быть только Алид, признанный имамом, а с другой стороны, «неправильного града», где преобладают узурпация, насилие и царит фрагментарное и неточное толкование религиозных истин (так как подлинное толкование «Корана» и хадисов возможно только с опорой на авторитет имама-толкователя, вали). Оппозиция усугубляется после того как начинается «эра сокрытия» и последний имам исчезает из общества, хотя и не умирает, как считают шииты, и в конце времен возвращается для того, чтобы восстановить правильные пропорции в политике и религии. Как мы видим, эсхатология шиитов носит диалектический и политический характер. Парусия Махди, последнего имама, ка'има исмаилитов (шиитов-семеричников), означает восстановление истинных пропорций, то есть реализацию на земле идеального государства. Имам выполняет здесь роль царя-философа Платона.

Кроме того, можно соотнести между собой фигуру «скрытого имама» с той отсутствующей фигурой в центре идеального политического устройства, которую мы зафиксировали в политической системе, соответствующей первой гипотезе «Парменида».

В философии Ишрака Шихабоддина Яхья Сохраварди тема идеального государства развивается на уровне среднего мира, пространства воображения (малакут). Это пространство воображаемого мира (алам аль-митхаль) Сохраварди описывает по обратной аналогии с миром материальным, называемым им «миром западного изгнания». Воображение – это страна тысячи городов, где душа путешествует

в пейзажах, развертываемых благодаря отражению лучей десятого интеллекта. Если же душа поворачивается к материи, то оказывается под влиянием города-тюрьмы. Идеальное государство, по Сохраварди, есть государство воображения. Его правитель – Пурпурный Архангел, сам десятый интеллект. Это политика озарения, град Востока, где иерархия чинов строго соответствует духовным ступеням внутреннего развития.

Трудно сказать, имела ли философия Ишрак прямое политическое выражение, то есть хотел ли Сохраварди и его последователи, реформировать общество на основании своих представлений. Сам факт его казни позволяет допустить, что определенные политические проекты, построенные на принципах философии Ишрака, вполне могли иметь место, что и вошло в противоречие с политическим суннизмом султана Саладдина и его богословско-политического, чисто экзотерического окружения.

Современный шиизм (особенно в Иране) опирается в своих политических проектах на идеи, чрезвычайно близкие идеальной политейе, и в ожидании парусии Махди делегирует высшую власть системе вилайяти-факих, то есть аятоллам-толкователям.

*Идеальное государство в иудейской эсхатологии:
царь-машиах*

Иудаизм как религиозное и историческое явление, безусловно, обладает своей политической философией. Но условия, в которых евреи находились в течение последних двух тысячелетий (галут – рассеяние), не предполагали внятного и эксплицитного изложения своей нормативной политической программы, своей иудейской политейи, так как она в определенных моментах конфликтовала с религиозно-политическими установками тех обществ, где евреи находились (преимущественно, христианских и мусульманских). Поэтому о собственно иудейской политической философии приходилось говорить либо намеками, символами, либо переносить все исключительно на религиозный уровень. В XX веке и особенно после появления государства Израиль ситуация изменилась, но таких работ, которые бы сводили воедино мессианские, политические, кабалистические (а значит, платонические) и исторические аспекты

иудаизма, до сих пор нет. Тем не менее, работы наиболее серьезных исследователей иудаизма и его духовных течений, таких как Гершом Шолем и др., позволяют реконструировать основные моменты иудейского Платонополиса, идеального государства.

Идеальное государство единодушно помещается религиозными иудеями в будущее и описывается как мессианское явление. Более того, большинство священных текстов иудаизма описывает приход машиаха как политическое явление, напрямую связанное с (вос)созданием еврейской государственности на «святой земле». Царство машиаха и есть иудейская политеия, которая является идеальной структурой политической организации как таковой. Машиах мыслится обязательно как царь иудейский, как духовный глава политической иерархии, воплощенной в конкретной мессианской государственности. Таким образом, историческое время в его сакральном измерении для иудеев есть движение к политическому идеалу, достижимому только в мессианские времена. Машиах есть идеальный правитель, пророк и посланник Бога.

Эсхатологическое царство машиаха понимается иудеями как духовный итог истории, в котором будут сосредоточены архетипы всех положительных периодов – от рая (пардес) до эпохи патриархов и исторических прецедентов самостоятельной еврейской государственности – Израиль и Иудея. Все светлые символы будут восстановлены – начиная с Иерусалимского Храма (Третий Храм) и регулярных богослужений в нем, а также независимость, мощь, процветание и древние иудейские законы, основанные на предписаниях «Торы».

Если мы рассмотрим мессианские тенденции иудаизма в каббалистическом и мистическом ключе, то подойдем вплотную к возможности дать платоническое толкование царству машиаха, то есть поместить его в контекст философии, онтологии, космологии и гносеологии. Каббала, как течение наиболее сходное с неоплатонизмом, оперирует с аналогичной метафизической топикой. Из апофатической стороны Бога, Эн Соф, изливаются световые эманации, структурирующие вначале промежуточный мир божественных сефирот (аналог идей и парадигм Платона, божественных имен ибн Араби, интеллигибелей неоплатоников и т.д.) или, а затем формирующие по их образцу феноменальный мир. Древо сефирот представляет собой

три канала – правый, левый и средний, по которым происходит диспенсация божественных энергий сверху вниз. Первая сефира (Кетер, корона) находится в центре, от нее исходят три луча – вправо ко второй сефире Хохма (мудрость), влево к третьей сефире Бина (рассудок) и к центральной четвертой сефире Тифарет (красота). Лучи, спускающиеся по правой стороне, являются проявлениями божественной милости; по левой – строгости. По центральной колонне циркулируют энергии синтеза. Все энергии снова собираются внизу Древа Сефирот в девятой сефире, называемой Йесод (основание) и от нее к последней десятой сефире Малькут, дословно «царству». Эта последняя сефира занимает промежуточное положение между миром божественным и материальным космосом. Показательно, что она называется «царством», то есть, относится к области политического. Можно сказать, что эта сефира и есть каббалистический аналог политейи. Малькут отождествляется некоторыми каббалистами с шекиной, божественным присутствием. А так как шекина видится каббалистами двойственно, как шекина, остающаяся у Бога, и шекина, отправленная в изгнание, то и Малькут (царство, полис) может иметь две версии – нормативную и искаженную, страдающую, отпадшую. Таким образом, мы подходим к концепции «двух царств» или «двух градов».

Один град – это царство в его идеальном состоянии. Таким будет царство машиаха, а все его аналоги в предшествующей еврейской истории можно рассматривать как его «прообразы». Прямое снисхождение сефиры Малькут в космос реализуется только в мессианскую эпоху, и между трансцендентным Богом и имманентным космосом будет установлена прямая связь. Эта связь найдет свое выражение в первую очередь в политике, в мессианском царстве, но наступление этого царства будет сопряжено с параллельными глубинными трансформациями в структуре самого бытия. Отношения между землей и небом, Вселенной и Богом, людьми и ангелами, живыми и мертвыми, стихиями и сефиротами будут приведены в состояние прямой аналогии, станут прозрачными. Ограничения нынешнего мира будут чудесным образом отменены, и настанет эпоха справедливости, чудес и изобилия. Таким, собственно, мир и человек и были созданы, но в силу катастрофы правильная структура творения и политейи была отложена вплоть до последних времен.

Катастрофа, о которой идет речь и которая начинается с грехопадения Адама и Евы в раю и продолжается через серию отступлений и преступлений избранного народа, сопровождающихся серией наказаний (последним из них является четвертое рассеяние, нынешний галут), является центром внимания иудейской и особенно каббалистической мысли. Ицхак Лурия описывает прелюдию к этой катастрофе в самом божественном мире еще до творения космоса и человека. Божество сжимается, скрывается, возвращается в себя (цимцум), стягивается к самому себе, самоограничивается, то есть само отправляется в изгнание (галут), чтобы дать место небожественному миру. Это начало отклонения и порчи, ведь Божество, как единственное что есть, скрывает свою истину. Поэтому мир сам по себе уже есть катастрофа. Второй этап катастрофы – это разбиение ваз сефирот, которые не выдержали излитого в них божественного света и расплескали его. Таким образом, структура феноменального космоса заведомо представляет собой смешение и отступление от истины: творение и открывает Бога и его пневматические структуры (сефироты), и скрывает его. В результате на дне творения возникает зло, которое выражается в божественной строгости и концентрируется в онтологической зоне «иной стороны» (ситре ахер), «левой стороны», или в мире «скорлуп» (клиппот). Квинтэссенцией зла является «трефное царство», то есть псевдо-полис, город лжи, к которому иудеи относят все типы политических систем, отличных от нормативной иудейской политеии. Это царства гоев (неевреев), идолопоклонников, язычников, а также мир Исава (христианские страны) и Ишмаэля (исламские страны). Нееврейские государства рассматриваются в таком случае как историческое и политическое выражение онтологии зла и знак духовной катастрофы.

Среди этих псевдо-полисов исключением является Израиль, как религиозно-политическое образование, направленное на восстановление (тиккун) и преодоление катастрофы. Но когда граждане этого исключительного царства отходят от религиозных норм, правители совершают аморальные деяния или уклоняются в многобожие, Бог наказывает их, последствия изначальной катастрофы снова дают о себе знать и избранный народ оказывается под давлением «левой стороны». В истории это проявляется в рассеянии, то есть в изгнании шекины со своего центрального места в мире, символизирую-

щегося землей обетованной и высящимся на ней Иерусалимским Храмом, и в попадании евреев как религиозной и мессианской общины под власть «трефных царств». Евреи несут в себе «истинную политейю», но находятся под властью «ложной политейи». «Святой град» оказывается под властью «греховного града», управляемого демонами и могуществами левой стороны (гойские царства и их правители). Эта политическая дисгармония сопровождается переводом космических условий, отсутствием чудес, природными катастрофами и т.д. И лишь с приходом машиаха истинные пропорции будут восстановлены, а результаты первокатастрофы преодолены. Тогда завершится четвертое (актуальное) рассеяние, будет восстановлен Храм Соломона, в нем возобновятся священнослужения, Израиль будет править миром, а «трефные царства» и могущества «левой стороны» низвергнуты и подчинены машиаху.

Таким образом, в иудаизме и, особенно, в его каббалистической версии мы встречаемся с вполне платонической философией политики, основанной на дуализме «двух градов», помещенных (как и в шиизме и отчасти в христианстве) в историко-диалектический контекст. Если у Бл. Августина борьба между «Градом Божиим» и «Градом Сатаны» разворачивается на уровне противостояния церкви и земной политики, то в иудаизме аналогичный дуализм воплощен в политической и мессианской судьбе «избранного народа» в его диалектическом противостоянии с миром скорлуп («левой стороны»), проявляющихся в форме «гойских» политических (и соответственно религиозных) образований.

От политического синтеза Рима к глобальной лже-Империи

Ученик Платона Аристотель построил собственную философскую систему, отчасти продолжающую и развивающую идеи своего учителя, а отчасти их существенно пересматривающую. Отношения между платонизмом и аристотелизмом – бескрайняя и достаточно изученная тема. Здесь лишь отметим, что неоплатоники легко включили теории Аристотеля в свои синтетические системы, прочитав его с позиции признания абсолютной правоты и первичности Платона. В отличие от Стои, начинавшей с Аристотеля и на этом основании пересматривающей отдельные идеи Платона или вообще

отвергающие их, неоплатоники предложили недуальное прочтение обоих величайших философов в рамках общей системы. В исламский мир и отчасти в Средневековую Европу Аристотель попал преимущественно именно в таком неоплатоническом толковании, а зачастую и прямо в изложении неоплатоников. А в ряде случаев под именем «Аристотеля» вообще циркулировали тексты Плотина или Порфирия. Именно в этой неоплатонической интерпретации рассмотрим некоторые политические теории Аристотеля, заведомо считая их творческими комментариями к платонической философии политики. Но так как в целом, Аристотель рассматривает вещи в имманентном срезе, исходя из того состояния, в котором они пребывают, и отвлекаясь от идеальных конструкций своего учителя, то и в политике он останавливается не на построении идеальной политеии, но на анализе тех политических систем, которые ему эмпирически знакомы. Таким образом, он ближе по духу к диалогам платоновским диалогам «Политик» и «Законы», хотя знаком и с «Государством» и берет оттуда ряд теоретических конструкций.

Аристотель принимает основные типы политических систем, представленных в «Государстве», но структурирует их следующим образом.

Правильные типы:

- монархия (легитимная власть одного квалифицированного правителя),
- аристократия (власть немногих лучших, героев),
- полития (власть квалифицированного ответственного большинства).

Неправильные типы:

- тирания (нелегитимная власть сумасброда и эгоиста),
- олигархия (узурпация власти крупными торговцами и финансовыми монополистами),
- демократия (хаотическое беснование безответственной черни).

Мы видим, что в целом здесь воспроизводится модель Платона, при этом Аристотель находит название для положительного аналога «демократии» – «полития», о котором гипотетически говорит Платон. Типы режимов симметричны и соответствуют главенству одной из трех традиционных каст индоевропейского общества. Единствен-

ная аномалия это подмена воинов во второй серии «неправильных типов» монополистами, основывающими свою власть на капитале. Они относятся к третьей касте, а не ко второй. Объяснение можно найти в тимократии, наличествующей у Платона, но отсутствующей у Аристотеля, так как этот тип представляет собой процесс деградации военной аристократии, превращающейся постепенно в крупных собственников, понижающих свою касту и изменяющих структуру своего правления в сторону материальных ресурсов вместо «капитала славы и доблести».

Аристотель не выстраивает никакой политической эсхатологии, лишь указывая, что для крупных территориальных образований с разнородными группами населения более соответствует монархия; для средних – аристократия; для небольших – полития. Продукты их извращения – тирания, олигархия и демократия – могут обнаружиться где угодно. Аристотель фиксирует политические режимы, систематизирует, оценивает, но не предписывает. И у него есть аналогии между правителем и недвижимым двигателем, активным интеллектом, стоящим в центре космоса. А сама политическая система отражает структуру космоса, но понятого на сей раз не платонически, а аристотелиански.

У государства есть форма и материя. Качество политической системы (то есть ее типы) говорят нам о форме. Наличие, объем, фактичность, упругость, устойчивость – ближе к материи.

Римский политик и философ Цицерон в книгах «О Государстве» и «О Законах» предложил интересную модель объединения всех трех позитивных типов аристотелевской политики в единой модели, которую он считал оптимальной для Римской Империи. Обширные территории Рима требуют единства стратегического управления, то есть монархии, что воплощено в фигуре Императора, наделяемого диктаторскими полномочиями в чрезвычайных условиях (высокая военная опасность, волнения и т.д.).

Значение воинской касты для создания и защиты Империи, для расширения ее границ, требует наделить воинов политическими полномочиями – это воплощено в политических привилегиях римского патрициата и в структуре Сената. Это соответствует аристократии. И наконец, на низовом уровне в отдельных городах и на-

селенных пунктах, а также в сельских областях учреждается власть комитов, выборных органов народного самоуправления.

Собранные вместе в пространстве Империи эти типы формируют качественную общность, объединенную гармонией, согласием и исторической судьбой. В определенном смысле описание Цицероном политической системы Империи представляет собой универсальную модель имперской Римской политейи, как образца и идеала, на который так или иначе были ориентированы все известные в истории имперские образования. И здесь, соответственно, мы можем распознать одну из версий Платонополиса, организованного как «второе наилучшее устройство», разбираемое Платоном в «Политике» и «Законах» и продолженное Аристотелем. Кроме того, тот факт, что сам Аристотель был наставником Александра Македонского, создавшего величайшую Империю древности, можно рассматривать как момент трансляции вертикальной топике политического платонизма (хотя и несколько приближенной к эмпирической реальности) в сферу конкретного историко-политического праксиса планетарного масштаба.

Закончить рассмотрение этого предмета можно обращением к «неправильным типам» политических систем (по Аристотелю). Их можно рассматривать по отдельности или по контрасту с «правильными типами», но это уведет нас в длительные систематизации и сопоставления, не имеющие принципиального значения. Но если мы попытаемся проделать синтез, аналогичный Цицерону, только с этими «неправильными типами», то получим законченную модель анти-империи, псевдополиса. Эта обратная политейя, наихудшее государственное устройство в платоновско-аристотелевских терминах, будет представлять собой сочетание демократии, олигархии и тирании. Самовлюбленный изверг, тиран правит с опорой на крупных финансовых монополистов, прикрывая свою нелегитимную и непрозрачную диктатуру лестью безумным толпам, уверенным, что они наделены полной свободой и распоряжаются сами собой. Но сочетание этих типов правления требует больших территорий, то есть тяготеет к тому, чтобы стать глобальным, всемирным. Приблизительно таким видится царство антихриста христианам, режим даджала-лжеца – мусульманам или глобальное «трефное царство» – правоверным иудеям.

В политической реальности современной эпохи, в эру глобализма и глобализации мы можем эмпирически фиксировать в мировом масштабе два безусловно наличествующих момента – всесилье мировой финансовой олигархии и универсальную демократию. Причем существует и политическая идеология, возводящая эти принципы в норматив, то есть приписывающая им моральную ценность; это либерализм, либерал-капитализм, буржуазная демократия. Сегодня эта идеология является глобальной. Два момента псевдополиса (если смотреть с точки зрения политического платонизма) налицо. То чего пока мы не видим, по меньшей мере, эксплицитно и явно, это фигуры «мирового тирана». Конечно, собирательно, можно предположить, что его эквивалентом являются различные прообразы «мирового правительства» или единственная оставшаяся на сегодняшний день «сверхдержава» (гипердержава). Но все же это будет метафорический тиран, фигура тирана, но не сам он. Тем не менее, два других принципа неправильной политической системы налицо, причем в планетарном масштабе, а определенные социальные процессы, связанные с повышением заботы о безопасности и противодействию глобальному террору, в будущем вполне могут привести к более отчетливому проявлению тиранических черт глобальной политической системы. И все же не следует забегать вперед: место анти-царя, «князя мира сего» в структуре современного глобального псевдополиса пока вакантно, и это является главным драматическим фактом политической эсхатологии, развертывающейся на наших глазах. Констатация того, что место глобального тирана вакантно может несколько успокаивать; но то, что это пока закономерно вселяет в сторонника платонической философии политики (какой бы версии он ни придерживался и какую бы религию ни исповедовал) как минимум глубокую тревогу.

Натэлла Сперанская

Политический платонизм в современной России

І. Эпистрофэ как восстание. Добродетельный град Аль-Фараби

Никакой воли к власти. Власть есть истина. Тот, кто в области истины, уже тем самым в области власти. Кто стремится к власти (истине), никогда ее не достигнет.

Александр Дугин

Вдохновлённый идеей идеального государства Платона, Фридрих Ницше учил, что прежде, чем придёт сверхчеловек, должны возникнуть «люди высшего порядка», те, что перейдут через мост, а мост, как известно, Ницше связывал с понятием «человека». Точная цитата – «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью. В человеке ценно то, что он мост, а не цель», – сегодня известна каждому.

В любую эпоху отношение к наследию Платона менялось. Мартин Хайдеггер признавал, что вся западная философия является не чем иным, как платонизмом. Несомненно, что афинский мыслитель отказывал массам в понимании философии. Автор труда «Элитология Платона», доктор политических наук Павел Леонидович Карабущенко, делает справедливый вывод, что Платон никогда не писал для масс, ибо массам он чужд. Платон создавал свои произведения исключительно для элиты, «его сознание пронизано духом аристократизма, а сама его философия, как персонализация его Я, является философией избранности, т.е. носит элитарный характер. Она предназначена для духовной элиты общества». По праву, Платона можно считать основоположником элитологического направления

в философии, и проповедником аристократии духа. Лосев откровенно называл теорию идей афинского мудреца атрибутом аристократического мышления, элитизирующую как её носителей, так и античную философию в целом. П.Л. Карабущенко отмечает, «что признанные классики социальной элитологии XX века (В.Парето, Г.Моска, Р.Михельс) крайне редко обращались к философскому наследию платоновской элитологии. Социология вообще весьма редко затрагивает платоновское наследие, чаще всего ограничиваясь традиционной констатацией уже хорошо известных фактов». Настало время исправить это досадное упущение.

Нам не нужно напоминать о существовании распространённого обывательского шаблона «политической утопии», обыкновенно применяющегося по отношению к платоновскому Полису. Однако сейчас мы обратимся к другой, менее известной и оболганной комментаторами «утопии», созданной философом, продолжившим линию платонизма.

«Счастье — это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством. Разъяснение этого не нуждается в [излишних] словах, ибо это — предельно известная [вещь]», - с этих строк начинается трактат «Указание пути к счастью» известного представителя восточного аристотелизма и комментатора Платона и Аристотеля, аль-Фараби. Философ предлагал концепцию Добродетельного Града (аль-Мадина аль-Фадиля), население которого разделялось на пять категорий, а именно: наиболее достойные лица (то есть, философы, мудрецы), ораторы и служители религии (риторики, поэты, музыканты, писари, проповедники), измерители (геометры, врачи, измерители, астрологи), стражи (воины), богачи (скотоводы, купцы, земледельцы). Если представителям четырёх последних категорий было достаточно иметь физическое здоровье и придерживаться моральной добродетели, то, философы, согласно аль-Фараби, должны были достигнуть совершенства, Деятельного Разума (Святого Духа, Верного Духа, как обозначает его мыслитель), Первоначала, самого фундамента Добродетельного Града. Достижение этой высшей ступени (обители ангелов) заключалось в отрешении от тела, материи, акциденции любого рода. Оно подразумевало собой ἐπιστροφή, возврат, вертикальный вектор, преодоление «свинца» и земных тягот. Именно это аль-Фараби уподоблял подлинному

счастьем, отличая его от счастья ложного, столь часто избираемого людьми.

Аль-Фараби подчёркивал, что философия должна заключить союз с политикой. Он писал: «Теоретическим искусством, дающим истинное знание о сущем, является философия. Практическим искусством, «выправляющим деяния и направляющим души к счастью», является политика. Они должны существовать в единстве, как един в двух лицах философ-политик. Философия и политика в их единстве дают и искомое знание, и искомое поведение». Правитель обязан быть философом. Само искусство правления немислимо без искусства философии. Аль-Фараби начинал с идеи Града, с проекта, с замысла, с «идеального человеческого объединения, которого нет в действительности». Являясь мостом, соединяющим мир земной и мир божественный, философ-правитель призван получать высшие символические откровения от Деятельного Разума, а затем передавать их людям для воплощения в мире следствий.

Аль-Фараби учил о противоположности Добродетельного Града – городах, называемых «недобродетельными». Они подразделялись на: невежественные, заблудшие и безнравственные. Кроме того, философ пишет об отдельных индивидах, сравнивая их с животными («звероподобные люди»), которые, пребывая в Граде, служили своего рода сорняками или плевелами в пшенице. В вопросе, что с ними делать, Аль-Фараби непреклонен:

«Тех из них, которые [подобны] домашним животным и могут быть как-то использованы в городах, надо оставлять [в живых], обращать в рабство и использовать так, как используют [домашних] животных. С теми же из них, которые не могут быть использованы или вредны, поступают так же, как поступают с прочими вредными животными. Точно так же следует поступать с теми из детей жителей городов, которые оказались звероподобными».

Согласно аль-Фараби, всё, имеющее свою противоположность, является несовершенным. Совершен только Первый Единый, Первопричина, не допускающая никакой множественности. Добродетельный Град имеет противоположность, и в этом заключается его несовершенство. К «невежественным» мы сегодня можем отнести все современные государства, утратившие связь с Первым Единым,

и управляемые послушными марионетками. Во главе их мы не видим ни философов, ни счастливых правителей.

Каким должен быть правитель Града, по мнению аль-Фараби? Философ перечисляет шесть присущих ему качеств: мудрость, совершенную рассудительность, способность отлично убеждать, способность отлично представлять в воображении, способность физически вести священную войну, не иметь никаких проблем с телом, которые могли бы помешать ему заниматься делами, связанными со священной войной. Если такого человека не было, однако имелись люди, среди которых распределились вышеназванные качества, аль-Фараби предлагает им занять место правителя, став лучшими главами. Это – «правление самых достойных». В той ситуации, когда отсутствует подобная группа правителей, «главой города, - по словам аль-Фараби, - становится человек, в котором сочетаются знание древних законов и положений, которые ввели первые поколения имамов и посредством которых они правили городом; прекрасное умение разбираться, где и при каких обстоятельствах эти законы должны быть использованы в соответствии с целью, которую преследовали ими ранние поколения; способность выявлять то, что явно не выражено в древних законах, устных и письменных, следуя тому, что может быть выявлено в древних законах; [способность] отлично разбираться и проявлять рассудительность в том или ином из происходящих событий, которые не могли быть предусмотрены в древних законах, способствующих сохранению процветания города; превосходство в ораторском искусстве, убеждении и представлении в воображении. В то же время он должен обладать способностью вести священную войну». Это – «правление по закону». И, последнее: когда нет такого человека, однако имеет место быть некая группа людей, среди которых встречаются все необходимые для правления качества, они становятся законными главами.

Сегодня, в тёмный век, перед грядущим концом мира, осуществляя ἐπιστροφή, мы поднимаем восстание. Восстание против десакрализованной реальности и современного общества. Восстание против правителей-калек и звероподобия управляемой ими толпы. Мы, как и прежде, начинаем с идеи Добродетельного Града, идеального государства, Платонополиса, принимая наследие Платона, Плотина, аль-Фараби. И, внимая наставлениям последнего, ждём

прихода истинного правителя или же утверждаем «правление самых достойных», смея надеяться, что ими являемся именно мы – люди, переходящие мост.

II. За пределами восьми гипотез «Парменида»

*Всякому, кто не вёл философской жизни и полностью
Не очистился, доступ в семейство богов воспрещён.*

А.-Ж.Фестюжьер

В диалоге «Теэтет» Сократ говорит: «Одного Парменида я опасюсь больше остальных вместе взятых... Ибо ещё очень юным я встретился с этим мужем, тогда уже весьма престарелым, и мне открылась некая во всех отношениях благородная его глубина. Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймём, и уж тем более упустим из виду заключенные в них его мысли».

Тот же Сократ учил, что нечистое не должно касаться чистого. Нечистой является и попытка дать толкование мифов Платона в физическом ключе, и соотнесение приводимых им гипотез с материальным миром и его явлениями. В нашу эпоху довольно трудно уйти от нечистого, экзегеты платонической эпоптеи, подобные Плотину, Порфирию или Ямвлиху, давно не приходили в этот мир. Диалог, который мы разбираем, имеет подзаголовок «Об идеях, логический». Он выстроен вокруг фигуры основоположника Элейской школы, придерживающейся традиции метафизического монизма. Нас больше всего интересует вторая часть этого диалога, поскольку именно в ней изложены 8 гипотез.

Первые гипотезы описывают выходы сущего за пределы единого. «Всё выходящее за свои пределы, даже если оно является единым, - пишет Дамаский, - делится на пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся». Неоплатоническая триада: монэ-проодос-эпистрофэ. Как первый, так и второй высшие чины умопостигаемого выходят за свои пределы, благодаря чему возникает третий, осуществляя переход от монады через диаду к беспредельному множеству.

Первая гипотеза гласит: «Единое, если оно есть единое, не будет многим». Единое как оно есть, не может быть смешанным со мно-

гим. Единое абсолютно от всего обособлено. Единое не есть многое. Оно «не находится ни в самом себе, ни в другом». Единое не является целым, поскольку не имеет частей. Единое непостижимо и беспредельно. «Не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения». Оно не живёт, ибо не покоится и не движется, а движение и покой суть стихии жизни. Платон приходит к неизбежному заключению, что единого не существует.

Вторая гипотеза является описанием рождения и выхода богов за свои пределы. Здесь мы находим положение: «Если единое существует, надо принять следствия, вытекающее из единого, какие бы они не были». Появляется предикат – бытие, не тождественное самому единому. Появляется не одно, но два – единое и бытие единого. Мы сталкиваемся с явным выходом за пределы единого. Дамаский совершенно справедливо замечает: «Выход за свои пределы всегда подразумевает их существование». Если в первой гипотезе Платон исходит из предпосылки о неделимости и беспредельности единого, то во второй единое обнаруживает предел. Вторая гипотеза говорит о едином сущем как целом и едином и бытии как его частях. Это начало множественности. Историк науки Пиам Гайденок делает парадоксальный вывод: «Единое может оставаться единым только при условии, что его не существует. Если же оно существует, то оно – многое». Третья гипотеза поднимает вопрос «Не рассмотреть ли теперь, что испытывает другое, если единое существует?» Здесь мы встречаем пару противоположностей: единое и другое, т.е. не-единое или множественное. Четвёртая гипотеза подводит к вопрошанию: «Если есть единое, что должно испытывать другое?»

Остальные четыре гипотезы отталкиваются от постулата: «Единого нет». В пятой гипотезе указывается, что если мы говорим о едином, это означает, что, невзирая на наш постулат, мы всё же придаём единому предикат «несуществования», «небытийности». Гипотеза шестая снимает всякий предикат. «Несуществующее единое ничего не претерпевает». Седьмая гипотеза пытается выявить, каким должно быть иное, если единое не существует. Восьмая гипотеза – чем должно быть иное при несуществующем едином.

Единое первой гипотезы также называли «само единое». Возможно ли сопряжение вещей с подлинным единым? Согласно не-

оплатоникам, оно возможно благодаря некоему посреднику. Таким посредником может выступать единое сущее. Между единым и умопостигаемым бытием находятся генады, числа или боги, отождествляемые в позднем платонизме с элементами первого сверхсущего множества (собственно, именно генады известны нам как боги языческих религий). Теорию генад мы находим в трудах Прокла «Теологии Платона» и «Началах теологии», но существует мнение, что она была разработана ещё Сирианом Александрийским. Генады принято разделять на шесть главных устроений:

1. умопостигаемое;
2. умопостигаемо-мыслящее;
3. мыслящее;
4. надкосмическое;
5. околокосмическое;
6. внутрикосмическое.

Помимо этого, внутри каждого устроения есть восемь чинов генад:

1. отеческий;
2. демиургический;
3. порождающий;
4. жизнеродящий;
5. усовершенствующий;
6. возвышающий;
7. сторожевой;
8. очистительный.

В малоизвестном труде Ямвлиха «Свод пифагорейских учений», от которого нам остались лишь некоторые фрагменты, говорится о божественных числах, обособленных от всего бытия. Эти числа являются генадами.

Рассмотрим, каким образом возникает и уничтожается единое. Эти процессы неразрывно связаны с возникновением единого как единого, и становлением единого многим, что означает его уничтожение. В первом высшем чине нет расторгимости, она появляется только во втором, но и там наличествует лишь «беременность» частями, хотя единое ещё не обособлено от сущего. В третьем чине появляется разделённость, и говорить уже следует о беспредельном множестве, связанном, по словам Дамаския, с Дионисом. Здесь ча-

сти «отпадают от целостности и каждая из них сама оказывается целым», в то время как во втором чине части и целое суть одно и то же. Сущее выходит за пределы единого в процессе *πρόδος*, излияния.

Принцип «Всё течёт, всё меняется» обычно принято рассматривать как гераклитово противостояние Пармениду и постулируемой им неподвижности единого. Согласно такому пониманию, Гераклит учит о процессах в абсолютном, которые отрицает основатель Элейской школы. Но разве не об исхождении, эманации говорит Гераклит? «Всё течёт» - есть истечение, *πρόδος*, который не следует рассматривать как генезис. Даже концепцию энантиодромии, определяемой как предрасположенность любых поляризованных феноменов или явлений переходить в собственную противоположность, будет неосторожным объяснять без учёта её этимологии. Буквально это слово переводится как «бег навстречу», вспять, в обратном направлении. Ось *πρόδος* - *ἐπιστροφή*. Что же касается игры противоположностей и непосредственно связанного с ней перехода, стоит снова вспомнить Дамаския, который писал: «Не может быть такого, чтобы в каком-то чине проявлялось то или иное качество и не присутствовало противоположное ему. Напротив, любой чин всегда должна описывать пара противоположных предикатов, образующих антитезу».

Изначально целое заключает в себе всё. Единое – подлинно неподвижно. *πρόδος* – не становление, не процесс, нарушающий неизменность единого, ибо единое «без начала и конца, без прежде и после; если оно было или будет, оно не есть вполне; если оно есть всецело – оно не имеет времени, ни прошедшего, ни будущего». Эманация – это необходимый процесс. Первоначало, из которого, собственно, эманрует всё сущее, испытывает полноту и переизбыток сил, как говорил Прокл, вследствие чего происходит излияние. *πρόδος* позволяет «бытию в возможности» перейти к «бытию в действительности».

Подвижность, различие, становление уничтожение – царят там, где утверждает себя многое. При этом единое остаётся единым, а многое – достигнув предельной точки рассеяния, - подходит к осуществлению обратного процесса – возврата, *ἐπιστροφή*. Платон подчёркивал, что умопостигаемое, даже выходя за свои пределы, продолжает сохранять своё единство.

Многое неустойчиво, многое – подвижно. Это знал Гераклит, сказавший «то изменяется в это, это, изменяясь, снова становится тем». Сила, осуществляющая изменение, мощь божественной эманации, сравнима с божественным горением, огнём Гераклита. Единое неподвижно и неизменно, но движим и всем движет – Огонь. По Гераклиту, он есть Абсолютное. *Прóодος* здесь является путём огня к земле, *ἐπίστροφῇ* – земли к огню. Путь сверху вниз и путь снизу вверх. Не будем забывать, это «один и тот же путь». Огонь – вечная вертикаль от пламенной точки эманации до возвратного импульса к единому. Голос Гераклита достигает нас через тысячу с лишним лет, подобно голосу Пифии, как совершенно справедливо в своё время отметил Ойген Финк. Мы не можем мыслить за Гераклита и как Гераклит, но, рассуждая о его фрагментах, мы приближаемся к своего рода интеллектуальной медитации и мыслим не за Гераклита, не как Гераклит, но вместе с ним. И, сопоставляя его с Парменидом, неожиданно для себя отказываемся видеть в Гераклите его непримиримого оппонента. На этом можно было бы закончить, но нас не оставляет один вопрос.

На шкале эманации материя является последним объектом. На ней завершается *прóодος* и включается процесс возвращения, *ἐπίστροφῇ*. Возможен ли другой *прóодος*, другое, обратное излияние – «излияние вверх», излияние после возврата к единому? Не эманация, не перевёрнутая чаша, порождающая множество, сверхкосмическую бездну, а путь стрелы из одного единства в другое. Или же говорить следует не о «другом» *прóодος*, а о «другом» *ἐπίστροφῇ*, подразумеваемая тот же самый [невозможный] путь? «В процессе выхода за пределы сущность освобождает себя, ибо ранее она была прикована к единому», - пишет Дамаский. Не применимо ли это утверждение к тому, о чём говорим здесь мы? Быть может Сократ в диалоге «Теэтет» опасался мудрого Парменида догадываясь, что философ знал об этом выходе, лежащем по ту сторону всех платоновских гипотез, не отвергая, равно как и не добавляя ни к одной из них ни единого элемента, дающего ключи от выхода из этого полиса душ.

III. Идеальное государство и идеальный правитель в современной России. Четвертая Политическая Теория

Без Платона российское общество дальше не сможет. Все будет смазано и консерватизм, и модернизация, и техника, и наука, и экономика, и политика, и наука, и инновации, и социальные проблемы, и попытки создать что-либо ценное и свое или аккуратно скопировать что-то чужое. Проект Новой России должен начинаться с платонического оглашения.

Александр Дугин

Воспитание элиты

В своих книгах Юлиус Эвола обращается к человеку особенного типа, который пребывает в мире и, в то же время перманентно находится за его пределами. Жан Парвулеско, точно охарактеризовавший барона Эволу как «человека, лишь изображающего своё присутствие», также писал, что «он был в этом мире, не будучи более в нём», намекая на его нахождение в некоем месте, которому нет названия, и потому Парвулеско ограничивается словом «другое». Обособленный, дифференцированный человек принадлежит миру Традиции. Этот человек открыл для себя вертикальное измерение, тем самым осуществив тотальный разрыв с материальным миром, впитавшим в себя все яды тёмного века. Констатируя неизбежность гибели современной западной цивилизации, Юлиус Эвола видит возможный выход в радикальном перевороте. Кошунственный извращение смыслов, попрание традиционных ценностей ясно свидетельствуют о полном упадке, что стал результатом «восхваляемой западной цивилизации». Переворот должен принять внутренний и необратимый характер. Больше нельзя концентрироваться на мире феноменов, проецируя на него возможные изменения, - теперь мы исходим из внутреннего. *Ambula ab intra.*

По Платону, возвращение души к своему первоначальному состоянию возможно только после её падения. Справедливо будет заключить, что лишь придавленное силой Прóободос, человечество, наконец,

приблизится к ἐλπίστροφῇ. Мечтая о ветре нордической традиции, Эвола призывал к анти-гуманизму, анти-религии, анти-философии, постулируя обращение к истинным традиционным ценностям. Можем ли мы говорить о создании Империи, когда государство в современном мире, эта *eivitas diabolic*, продолжает своё существование, не смотря на протекающие внутри него процессы разложения? Эвола был убеждён, что с появлением людей, способных к трансцендентному действию, высших, обособленных людей, явятся невидимые подлинные вожди.

«Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним», - эти слова принадлежат древнегреческому философу Плотину, основателю неоплатонизма. Это вызов, брошенный мудрецом, которому принадлежит концепция Платонополиса, города философов, живущего по законам Платона. Проект идеального государства мог быть полностью реализован только при появлении нового типа человека или сверхчеловека. Когда не стало воинов, остались солдаты. Когда государство охраняют медные или железные стражи, государство гибнет. Те, кто созданы с примесью меди, должны заниматься простым ремеслом, те, кто созданы с примесью серебра – быть стражами, и только философы, созданные с примесью золота, становятся правителями. Кастовая структура общества, оставшаяся в прошлом, должна быть вновь возвращена. Обозревая редкие ряды так называемых политических солдат сегодня, мы не можем закрыть глаза на правду о том, что эти ряды наполняют симулякры. Создание империи при помощи таких симулякров, приведёт лишь к созданию нового симулякра, но не империи как пути к сверхмиру. Разве могут цари явиться к недостойным? Вывод один: достойные должны быть. Отсюда появляется необходимость воспитания, формирования элит, что признавал Платон, основавший свою Академию. Он был убеждён, что «люди в большей своей части куклы и лишь чуть-чуть причастны истине». В свете этой совершенной правды, вопрос «результативно ли облагораживание подобного человеческого материала?» разрешается очень быстро. И разрешается не в пользу кукол.

Нам представляется, что идеальное государство возможно при одном условии: создании оно узким кругом людей обособленных, чей вызов выражается не в криках и бесполезных призывах, а в полном равнодушии к внешнему миру и его законам, равнодушии, рав-

носившем проклятию. Только строгая ориентация на вертикальное, духовное измерение – тех, кто населяют Платонополис, делает его городом, являющимся точной копией Небесного Царства. При соблюдении этого условия, Небесное Царство сойдёт на землю, и тогда земная власть станет божественной властью.

Бытие как оно есть, строго иерархически обусловлено. По словам Дионисия Ареопагита, место каждого существа определяется степенью его совершенства. Всегда есть и будут высшие и низшие, и последние должны подчиняться первым. В государстве Платона высшую ступень занимают философы, имеющие неограниченную власть. «Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности – не потому, – поясняет Платон, – что это нечто прекрасное, а потому что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим...» Воспитание или создание совершенного человека, было задачей и Палатинской школы, созданной Алкуином Флакком Альбином. Сегодня мы имеем перед собой тот же ориентир.

Фундаментальная апория Платона.

Концепция «правлящего философа»

В одном из трудов Андре-Жана Фестюжера рассматривается фундаментальная апория, понимание которой строго необходимо для формирования новой политической теории, которую мы называем «четвёртой». Эта теория развивается в неоевразийском контексте, поэтому мы должны уделить как можно больше внимания тому, каким образом происходит её практическое воплощение в области большой политики.

Анализируя «Диалоги» Платона, французский историк и публицист Пьер Видаль Накэ, отмечает антагонизм Афин и Атлантиды. Существовало бесспорное соответствие Афин идеальной модели Платонополиса, тогда как Атлантида, представлявшая собой морскую державу («империю зла»), была искажением первообраза, прототипа, что в конечном итоге и привело к известной катастрофе. Однако Накэ говорит о Прото-Афинах. Те Афины, которые мы зна-

ем сейчас, являются ничем иным, как «жалким подобием древнего града» и, строго говоря, их «отпадение» от идеального образца, началось уже во времена Перикла и Клеона. Таково цивилизационное противостояние в геополитической картине «Диалогов» Платона.

Афины против Атлантиды.

Рим против Карфагена.

Извечная дуэль Суши и Моря, Востока и Запада.

Вообще же следовало начать с постулата Жана Парвулеско: геополитика есть гнозис.

Само изучение геополитики, любое, даже крайне осторожное соприкосновение с этой областью, должно начинаться с этих слов.

Судя по тому, что худший прогноз Фрэнсиса Фукуямы был подтверждён и конец истории по праву можно назвать «либеральным», мы делаем вывод о временной победе второго геополитического субъекта. В нынешней расстановке сил становится очевидным, что пустота, наедине с которой остался победитель, вынуждает его реагировать предельно быстро; отсутствующий, побеждённый (побеждённый ли?) враг более не предоставляет ему возможности продолжать противостояние, а значит, характер дальнейших действий полностью меняет свой вектор. «Большая геополитика есть на самом деле непрерывное всплытие одного и того же постоянного проекта конечного господства над миром и, таким образом, может быть, определена через фундаментальный концепт *EndKampf*, последней битвы за тотальное мировое господство», - писал Жан Парвулеско. Битва ещё не завершена, мы находимся в самом её эпицентре, и теперь должны выделить два исторических актора: Американскую Империю (и её проект глобализации) и остальной мир, несогласный с этим проектом. Определяя приоритетные задачи, нужно помнить, что все они подчинены единственной цели, превосходящей рисунок любых стратегических действий в материальном мире; эта цель должна быть определена как подготовка (гео) политического пространства для прихода Царя Мира (в исламе – скрытого Имама). В этом заключается сакральный смысл геополитики.

Абсолютизируя государство, сторонники «третьей позиции» в своё время не учли целый ряд принципиально важных элементов, без которых любые попытки имперостроительства («тысячелетней

империи») будут сводиться к искусному, но весьма недолговечному созданию несовершенной копии Платонополиса.

Фестюжьер задаётся вопросом о роли мудреца в государстве, и даёт довольно подробный ответ: «Политический и социальный уклад греческого города способствует раскрытию человека лишь постольку, поскольку человек входит в состав целого. Тот, кто от целого отстраняется, «бесполезен», его презирают. Да и как мудрец вообще мог бы жить отдельно от всех? На это у него меньше прав, чем у кого бы то ни было: сохранность государства зависит от знания справедливости, а знает её только мудрец. Правитель должен быть философом». И тут мы подходим к главной апории: «Как же тогда быть с созерцанием? Ведь получается, что совершенствоваться в нём невозможно – «справедливое» вообще можно увидеть только при полной сосредоточенности на себе и абсолютном разрыве с толпой, тогда как правитель обречён быть с нею. Отсюда – необходимость в реформе. Сократ знал, что такое справедливость, и поэтому мог спасти город. Его осуждают на смерть и убивают. Эта казнь выявляет порок режима. Требуется объединить власть и философию, а поскольку философу необходимо уединение, то нужно позволить ему существовать так, чтобы возложенные на него обязанности мудреца и гражданина дополняли друг друга». Как мы видим, Фестюжьер даёт ключ – союз власти и философии. Платон настаивал, что философ должен стремиться к власти, поскольку лишь это позволит государству избавиться от зла и несправедливости. Собственно уникальность его учения заключалась именно в принципе объединения философии и искусства управления. Мы можем обратиться к конкретному примеру. Как известно, Аристотель, один из выдающихся философов Академии, ученик Платона, был воспитателем Александра Македонского. Этот великий полководец, стяжавший множество побед, создал воинскую аристократическую модель культуры, названную эллинизмом, которая была унаследована Византией, Римской империей и народами Передней Азии. Эллинизм нашёл своё отражение в позднеантичном неоплатонизме. Воспитывая философа, Аристотель, вне всяких сомнений, воспитывал правителя, ибо нет власти там, где нет мудрости. Основываясь на принципах, принятых в Академии Платона, наша деятельность направлена на создание новой интеллектуальной и политической элиты. Таким образом, за-

кладывается фундамент будущего Платонополиса. В конечном итоге, философия может быть названа «единственным средством для правильного служения государству».

Говоря о *пóλις*, государстве, мы предельно далеки от концепта, принятого в рамках современной модели. Он представляет собой всего лишь *euvitas diaboli*, а потому его связь с идеальным государством Платона совершенно исключена. Юлиус Эвола говорил, что изначально не существовало разделения, согласно которому чистое знание (созерцание) принадлежало брахманам, жрецам, а сфера действия – исключительно воинам, кшатриям. Он поясняет, что некогда «две власти объединялись на высшем уровне, который был в одно и то же время и царским, и жреческим».

В терминах противоположности действия и созерцания Рене Генон описывал антитезу Запада и Востока. Сам мыслитель безоговорочно утверждал превосходство второго над первым, ибо «неизменность превосходит изменение». В «Учебнике философии Платона» Алкиноя мы встречаем два рода жизни – созерцательную и деятельную. Созерцательная есть знание истины, деятельная – свершение того, что велит разум. Эпитет «необходимая» по отношению к деятельной жизни более чем уместен, - находясь в мире становления, мы, так или иначе, вынуждены растождествляться с «недвижимым двигателем» и «обращаться к общественным делам, когда замечаем, что они идут плохо». Как мы знаем, правители-философы в идеальном Государстве Платона «большую часть времени станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности», поскольку это – необходимо ради Государства. Именно поэтому деятельную жизнь Алкиной характеризует как необходимую. В античную эпоху теория также превозносилась над пракисом, однако не будем забывать, что в результате демиургического праксиса стал мир становления, разрушаемый и вновь возрождаемый, лишённый статики, пульсирующий и противоположный Единому, рассыпанный на неисчислимые множества. Мир, которым мы восхищены. Мир, который мы ненавидим. Чьи скрижали мы не бережём и неустанно стремимся переписать. Застывшая мысль неведомого Бога. Мысль, порождающая наши мысли о нём. Мир, который побуждает нас действовать, остро осознавая несовершенство микро- и макро-

косма, ищущих своё разрешение в жажде небытийности. Подобно Заратустре, спустившегося к людям, философ во имя своей родины и преобразования государства (немыслимого без подражания образу), должен сойти в «пещеру», чтобы «установить связь между царством чистых идей, идеальным полисом, и здешним миром», воплотив на земле небесный град.

Имперский Ereignis

В «Никомановой этике» Аристотель выдвигает концепцию совершенного счастья как «некоей теоретической действительности». Оседлай мы тигра, как хотел Эвола, мы бы давно пришли к пониманию необходимости устранить пропасть между мыслью и действием. «Наши мысли суть деяния. – Пишет современный автор Лоренс Даррелл, – А ошибки происходят именно тогда, когда мы пытаемся оценивать то либо другое по отдельности». Хайдеггер был убеждён, что в своём нынешнем состоянии человек всё ещё не научился мыслить по-настоящему. По Хайдеггеру, человек слишком много действовал, слишком много говорил, но Мысль, подлинная мысль «всё ещё не существует». Его блестящая интуиция подводит к прямому вопросу: «Кто знает, что такое на самом деле «практика»?...Для греков теория сама по себе была самой высокой практикой». «Оседлание тигра» в эпоху Постмодерна заключается главным образом в преодолении дуальной топики. *Sapere aude* (Гораций) – лат. «дерзай знать» – необходимо должно быть дополнено *actum aude* – «дерзай действовать».

Спасение полиса возможно лишь при появлении достойного правителя, признанного богами. Мы читаем у Фестюжьера, что «на философа возлагается моральная ответственность за его город: в самом деле, он – единственный, кто может созерцать образец, в соответствии с которым в Государстве предлагается устанавливать и блюсти законы о красоте, справедливости и благе».

Чем этимологически является теория? Именно «рассмотрением», «созерцанием». Изначально (ещё до Платона) под теорией понимали постижение природных феноменов и небесных объектов, или же созерцание статуи божества. Фестюжьер приводит фрагмент из жизнеописания Анаксагора, который на вопрос о том, что лучше – родить-

ся или не родиться, ответил: «Да, лучше родиться, чтобы созерцать небо и порядок, который правит вселенной». Совсем другой ответ, если вспомнить Ницше, дал Силен, учитель Диониса.

Возвращаясь к Четвёртой Политической Теории, мы должны дать чёткое определение того, что она собою представляет. Но прежде необходимо обозначить её политический субъект. Субъектом Четвёртой Политической Теории может быть ни класс – как в социализме), ни раса – как в национал-социализме или государство (в его современном значении) – как в фашизме, ни, тем более, индивидуум, субъект враждебной либеральной системы. Исходя из положения о победе либерализма, мы назовём субъектом Четвёртой Политической Теории того, кто является радикальным противником, непримиримым врагом и безусловным антагонистом либерального индивидуума.

О ком идёт речь? Вопрос, не имеющий простого разрешения. Мы можем остановиться на сообществе как некоем «социальном теле», исключающем принцип индивидуума как цели и центра; сообществе, не приемлющем индивидуальную идентичность, без которой, как нам известно, немислим либерализм.

XX век был веком идеологий, но ничто не мешает преодолеть пресловутый идеологический кризис, о котором принято говорить в нынешнее время. Теперь не обязательно вести за собою массы – достаточно найти Идею, которая станет точкой отсчёта для создания *Sacrum Collegium* или Ордена, объединяющего людей, «верных принципам, свидетелей высшего авторитета и высшего закона», как писал Юлиус Эвола. Нам больше не нужны массы, от старых ошибок нас спасёт критический анализ прошлого и строгая избирательность. Моноцефальному либеральному обществу, атлантическому проекту, глобальной американской империи мы противопоставляем полицефальное сообщество и многополярный мир.

При формировании новой политической теории, мы должны хорошо понимать, что любой концепт обнаружит свою ущербность, как только один из полюсов – действие или мысль – будет определён как второстепенный. На сегодня мы имеем серьёзную интеллектуальную платформу; масштаб задач и широта нашей деятельности позволяют говорить о том, что в современной России мы представляем интеллектуальный и политический оплот Империи.

Мы не делаем секрета из того, что готовим имперский Ereignis.

Один из героев романа Мирчи Элиаде произносит страшные слова: «Моя смерть — трагедия, потому что я не выполнил свою миссию». В наши ряды встают те, кто уверены в своей миссии. Это «несгибаемые», «вертикально стоящие» люди, одинаково верные Богу и земле. В послевоенную эпоху можно с горечью констатировать появление расы ускользающего человека. Так Юлиус Эвола обозначил новый тип человека: человека меркурианского, непостоянного, текучего, не сдерживающего обещаний, необязательного, утратившего внутренний стержень и чувство долга.

Мы, создатели Четвёртой Политической Теории, ориентируемся на восхождение к безымянным принципам, идеям, нерушимым и вечным эйдосам. Является ли возможным приблизиться к чистому созерцанию незримого, учитывая необходимость абстрагироваться от ярлыка *homo apoliticus*? Существует ли вероятность имперостроительства и одновременного процесса *ἐπιστροφή*? Может ли происходить очищение души от тела в рамках социальных процессов? Нам представляется, что человеку уготовлена роль проводника, его местонахождение — некое «между». Это уподобление Хадиру, посреднику между *Terra lucida* и миром становления. Можно уйти в созерцательность, в теорию, в катартическую подготовку к тотальному отождествлению с эйдосом, но, как совершенно справедливо сказал Фестюжьер: «На это у него (философа) меньше прав, чем у кого бы то ни было». Философ рождён, чтобы править — мы заключаем это с полной уверенностью. Необходимо заметить, что Платон рассматривал философа исключительно как политика, но не как («кабинетного») учёного.

Как обстоит ситуация в современной России? Можем ли мы говорить о правлении лучших или же вынуждены с горечью констатировать, что власть принадлежит кому угодно, только не философам? И есть ли в России подлинный правитель, чьё явление обратит монструозную пародию на Платонополис в идеальное Государство? Анализируя сегодняшнее состояние, мы приходим к безусловному выводу, что передача власти философу — в настоящий критический момент — является строгой необходимостью. Появление русской школы неоплатонизма, основателем которой стал Александр Дугин, ясно говорит о принятых нами мерах по переустройству политической системы. Мы отнюдь не предприняли попытку создать

ещё одно учреждение, чья образовательная программа выстроена по принятым стандартам «общечеловека». Нам удалось обнаружить тот метафизический эстамп, что был оставлен учениками Платона, а значит, мы являемся их наследниками.

Политический аристократизм

Что собою представляла Академия Платона? Это был новый тип философской школы, которая просуществовала почти 1000 лет и считалась центром духовной жизни Древней Греции с 4 в. до н.э. Школа Платона выделялась своей интеллектуальной элитарностью и нескрываемым антидемократизмом (если говорить о политической сфере). Наша интеллектуальная элитарность основывается на традиционализме, революционном консерватизме, а также на Новой Метафизике, разрабатываемой Александром Гельевичем Дугиным.

Следует упомянуть и Академию в Кареджи. Это было объединение итальянских литераторов и философов гуманистического направления, в рамках которого развивался флорентийский неоплатонизм. Возглавлял Академию Марсилио Фичино. Академия была известна как «Платоническая семья». Она была чем-то средним между клубом, учёным семинаром и религиозной сектой. Стоит обратить внимание, что в 15 веке существовал культ Платона. Под его бюстом ставились лампы, и он почитался наряду с Христом. Фичино комментировал сочинения платоников и связывал их с латинской и средневековой традицией, с физическими, астрологическими, медицинскими теориями. В нашей школе труды платоников и неоплатоников изучаются в политическом и традиционалистском контекстах.

Учреждая Академию, Платон ставил перед собой задачу реализации новой программы образования, основанной на концепции *paideia*. Академию Платона отличала интеллектуальная элитарность и антидемократический вектор. Мы делаем на этом акцент и продолжаем, что Русская Школа Неоплатонизма имеет своим ориентиром благородную цель – воспитание нового типа человека, философа-правителя. То, чем человек является в наши дни, вызывает лишь стыд. Из этого следует, что мы должны придти к другой концепции человека. Премодерн не знал этой чудовищной и вместе с тем пре-

ступной по отношению к духу очарованности материей. Человек премодерна материю отвергал – вплоть до того, что художник, творец, скульптор, никогда не снисходил до грубой работы, до ремесленничества и непосредственного контакта с материальным миром. Ему было достаточно найти нужное очертание, идеальную линию, чтобы по праву считаться гением. Художник не отождествлял себя с ремесленником. Евгений Головин подчёркивал, что «это презрение к материи творческих людей доходило до того, чтобы даже великий инженер и изобретатель Дедал никогда ничего не строил – никогда не строил лабиринтов, никогда не делал крыльев Икару». Близость к богам не позволяла вдохновенным творцам соприкасаться с материей, поэтому зримое воплощение их замыслов было делом простых ремесленников.

Современный мир полон одними ремесленниками. Никто больше не созерцает идеи, все сферы человеческой деятельности превратились в рассадники симулякров. Приход к иной антропологической концепции невозможен без глобального изменения самой современной ментальности, и это необходимо признать. Мы должны равняться на лучших.

Нас можно считать аналогом пифагорейского ордена, который имел жесткую систему отбора кандидатов. Следует подчеркнуть, что этот Орден был тайным союзом, и путь к эпифании включал в себя четыре ступени, имеющих прямую взаимосвязь с четырьмя стадиями человеческого развития.

Ступень I. Подготовка (педагогическая и психологическая адаптация). Стадия I. Инстинктивное действие (торговля, физическая работа, промышленность, практическая деятельность), сугубо физические потребности.

Ступень II. Катарсис (учение о числах, Теогония). Стадия II. Сосредоточенность на душевном мире (область чувствования, воздействующая на интеллект). Воины, поэты, люди искусства.

Ступень III Совершенство (Космогония, теория эволюции души). Стадия III. Чистый разум, свободный от бремени страстей и материальных границ. Действие под влиянием интеллекта. Не отвержение страсти, а достижение того состояния, когда страсть служит разуму, а не разум страсти. Философы, общественные деятели, поэты высшего разряда.

Ступень IV. Эпифания (соединение души с Богом и обретение истины). Стадия IV. Обладание безграничной властью. Адепты, Посвящённые.

Русская Школа Неоплатонизма поддерживает и развивает идею основания города философов, Платонополиса, которая была предложена Плотиним. Создание города философов имеет глубинную связь с Четвёртой Политической Теорией.

Вместо заключения

В основе политической доктрины Платона не случайно лежит теория идей. Идеи правят миром – не известный трюизм, а подвергшаяся недооценке аксиома. Правитель, не придающий значения идеям, обрекает своё государство на упадок и дальнейшее разложение. Его разрыв с миром идей – свидетельство его неспособности к *θεωρία*, а, следовательно, правитель, который не может созерцать, должен быть низвергнут вместе с его окружением, дабы философ, коему дана божественная власть управителя, занял своё законное место. Жизнь правителя-мудреца, будучи согласованной с идеальным образцом, преобразует государство и каждого отдельного человека, являющегося частью целого. Всё подвержено изменению: политические проекты, не центрированные вокруг идеи, вскоре вырождаются в преходящие технологии, служа несовершенными инструментами тем, кому не претят плебейские нормы повседневности с их рыночным подходом, укрепляющим власть вавилонского хаосмоса. Неизменны только идеи. Вопрос об отличительном признаке идеи разрешает неоднократно цитируемый нами Фестюжьер, указывая, что её отличительной особенностью является абсолютная неизменность, а «стало быть, она вечна». Если философ, созерцая идеи, приходит к необходимости создания новой политической идеологии, он становится реформатором и демиургом. Идеологии могут проигрывать, распадаться, быть дискредитированными (как это произошло с «третьей позицией»), идеи – никогда. Это сверхонтологические константы, не подвергающиеся влиянию сугубо человеческих попыток вторгнуться в высшие области, перенося ряды своих жалких проекций на неизменную сущность. Нужно подчеркнуть, что в неоплатонической парадигме происходит переосмысление теодицеи,

что ведёт к заключению о высшем божественном, коим являются уже не боги, но идеи. Не правитель выбирает идею, идея – выбирает правителя, который её созерцает. Справедливость, знанием которой обладает подлинный философ, по Платону представляет собой аналог святости. Ergo: правитель должен восприниматься как бог, что было аксиоматическим положением в любом обществе традиционного типа. Александр Дугин называет его «феноменальным богом», «царём-жрецом», который «возводит феномены по эйдетическим рядам к идеям».

Платонополис является ничем иным, как идеей. Не прожектором, сводимым простыми обывателями к древней утопии, а именно идеей, вечной, неизменной, непреходящей. Платонополис, создание которого мы делаем своей задачей, отчётливо возникает в процессе разработки четвёртой политической теории Александра Дугина. И если в очередной раз акцентировать внимание на этимологии слова *θεωρία*, можно прийти к очевидному выводу о персонификации идеального правителя современной России.

Дэвид Кюма

Шмитт отнюдь не мечтал о «царстве закона»

(интервью с французским исследователем теорий Карла Шмитта, автором книги «Карл Шмитт: политическая и интеллектуальная биография»)

- Как Вы оцениваете роль и значение Карла Шмитта для политической науки в целом?

- Карл Шмитт был очень оригинальным последователем Макса Вебера, которого он пересмотрел с «гегельянских», властных и «католических» позиций. Теперь же роль и значение Карла Шмитта для политической науки касаются трех фундаментальных вещей: «политической теологии» или теории секуляризации, другими словами, перестановки и отклонения религиозных (христианских) понятий в светскую сферу (на Западе); превосходного определения политики как отношений, складывающихся в паре «друг-враг», то есть возврат к фундаментальной роли конфликта; анализа «политического» как права вообще, конституционного права и международного права, что идет вразрез с последовательным нормативизмом или «чистой теорией» права.

- Релевантны ли, на Ваш взгляд, идеи Карла Шмитта для теории международных отношений, и если да, то в чём?

- В теории международных отношений националист Карл Шмитт является представителем «реализма», весь понятийный аппарат которого оперирует с конфликтом, могуществом и Государством. Если же присмотреться более пристально, то можно обнаружить, что этот немецкий юрист был в то же время критиком «нового международного права», Лиги наций на Нюрнбергском трибунале, в чем он видел легитимацию победителей этих двух мировых войн и легализацию порожденного этой победой status quo. Шмитт отнюдь не мечтал о «царстве закона» и отвергал «универсальное Государство».

Его размышления варьировались от установления нового имперского юридического порядка с идеей Большого пространства в основании и восхвалением классического международного права или *jus publicum europaeum* в своем известном труде «Номос Земли».

- Как Вы оцениваете актуальность концепта «больших пространств» для осмысления интеграционных процессов XXI века?

- Определенно, вдохновленная доктриной Монро и Геополитикой Ратцеля, теория Большого пространства Шмитта оправдывала и обосновывала завоевание немцами Европы в 1939-44 годах. Эта идея состояла в том, что эпоха Государства закономерно подошла к своему концу и началась эпоха регионального объединения вокруг большой державы (Германии), охраняющей и защищающей свое «большое пространство» (Европу) перед лицом «чужих» в этом большом пространстве держав (англических и Советов).

После 1945 года Шмитт отказался от своей теории: однако, он продолжал бороться с универсализмом и «единством мира», в том числе за реконструкцию мирового порядка вокруг региональных групп, в том числе и Европы. С 30-х годов XX века Шмитт считал, что экономическая и техническая эволюция, которую тогда называли «интеграцией» и связывали с силами рынка, революцией в транспорте и коммуникациях, имеет также политические по-



следствия в виде уменьшения размеров государств и подталкивает к формированию имперских или федеративных сообществ (таможенных союзов) в общем цивилизационном пространстве.

- Являются ли шмиттианские идеи относительно potestas indirecta полезными для анализа глобализации и возрастающей роли soft power?

- Шмитт был критиком potestas indirecta, то есть «непрямой силы» или даже «невидимой», противостоящей «прямой силе». Первые представляют организованные силы общества, группы давления, лоббистов или влиятельные слои общества, в то время как вторые - публичные властвующие силы, движимые общим интересом. Во внутренней политике «непрямые силы» образуют партии или синдикаты, в международной политике - НПО. При первом же рассмотрении мы увидим, что эта концепция Шмитта была позднее позаимствована и переработана в концепцию «мягкой силы» Наем. Их системное сравнение было бы также очень интересно.

- Каким, по-Вашему, должен быть четвёртый номос земли в XXI веке?

- Для Карла Шмитта международное право, созданное международной политикой, основывается на таких двух вопросах, как пространственный порядок и справедливая война. Номос - понятие, унаследованное из Греции, которое отражает тесную связь между территорией и юридическим ее оформлением. Любому «международному порядку» предшествовали великие завоевания, то есть большие разделения или перераспределения территорий, как, например, в 1945-47 годах, а затем 1989-91 годах. Между двумя этими датами - формированием советской империи и ее крушением - мы найдем разделение Азии и Африки, полное исчезновение колониальных империй и приход новых Государств (унаследовавших большей частью искусственные границы западноевропейских государств). Может быть, в XXI веке Номос земли сходится с глобализацией, надгосударственными движениями (континентальными или транс-океанскими) и дроблением самих этих государств (многие Государства после 1945 даже поделились на три и более части)?

- Легитимно ли прочтение философии К.Шмитта с либеральных или левосоциалистических позиций?

- Образ мысли Шмитта во все эти исторические периоды: перед и после 1933, перед и после 1945, во всех этих дисциплинах - философии права, конституционном праве, политической науке и теории Государства, международном праве - концентрировался на всесторонней критике либерализма, воспринятого автором как принципиальный вектор антиполитической и антирелигиозной современности, при этом победа коммунизма рассматривалась как нечто второстепенное и производное. Некоторые левые могут узнать самих себя в каких-то аспектах этой критики, обнажающей правовые механизмы и горизонты американского империализма, другие левые пытаются плодотворно соединить Маркса и Шмитта.

До сих пор многие авторы в США, Италии, Франции продолжают его перечитывать, опровергать, превозносить. Прodelанная Шмиттом работа стимулирует дальнейшие изыскания, она изобилует множеством интерпретаций, она представляет собой неисчерпаемый арсенал вдохновения новых ученых и исследователей. Его образ мысли мне кажется теперь ясным: он предлагает свой взгляд на «Короткий XX век» (Эрик Хобсбаума); этот «Короткий XX век» был отмечен в Северном полушарии двумя ужасными столкновениями (1914-1945, 1947-1990), из которых проигравшими вышли два главных врага западной либеральной гегемонии (Германия и СССР); Шмитту же уже после 1945 года было ясно, к чему все идет.

Беседовала *Натэлла Сперанская*
Перевод с французского *Андрея Коваленко*

Антон Заньковский

Влияние Аристотеля на формирование понятия “номос Земли К. Шмитта”

1. Раскрытие понятия «номос Земли»

К.Шмитт, как и другие представители «консервативной революции», подвергал жесткой критике основания современного общества, в том числе юридические основания, что было связано с идеей европейского нигилизма. Проблему нигилизма особенно часто затрагивал Эрнст Юнгер, он разработал особую геополитическую символику, связав образ леса со стихией анархии, а пустыню – с нигилизмом. Шмитт также противопоставляет два этих начала, нигилизм и анархию, касаясь Средневековья:

...Прежде всего, необходимо со всей возможной ясностью отделить анархию средневековья от нигилизма XX столетия. Как мы уже упоминали. Средневековое устройство Европы... было в высшей степени архаичным, однако пока оно не утратило обосновывавшего его единства порядка и локализации, оно, несмотря на все войны и междоусобицы, отнюдь не было нигилистическим.

Шмитт связывает нигилизм с механицизмом как в сфере производства, так и в сфере законодательства; беспочвенный закон, юридическое положение, лишённое каких-либо онтологических оснований, существующее в виде констатации сложившихся общественных отношений, – всё это симптомы европейского нигилизма. В работе «Номос Земли в международном праве *Jus Publicum Europaeum*» К.Шмитт, отыскивая первоначальное значение понятия «номос», демонстрирует постепенное его искажение. Шмитт утверждает, что νόμος, как основание права, связан с пространственным измерением – с захватом и размежеванием земли. Шмитт противопоставляет субстанциальное право, основанное на изначальном акте, консти-

туирующем пространственный порядок, правовому позитивизму, предпосылки которого находит уже у Платона:

В платоновских “*Nomoi*” есть уже нечто от утопического планового характера современных законов. Аристотель различает конкретный порядок, *politeia*, и множество отдельных *nomoi*. Он критикует книгу Платона “Законы” за то, то в ней речь идет о случайных *nomoi* и лишь чуть-чуть о *politeia*.

Шмитта интересует закон происхождения права, его онтологические основания, которые он обнаруживает в учении Аристотеля. Стагирит связывал *vómos* с первоначальным распределением земли – он всегда соединен с конкретным местом и является силовым полем установленного на этом месте порядка. Субстанциальность заключается в привязанности к конкретному качественному пространству. Шмитт критикует идею пустого пространства, возникшую уже в Новое время. С этой идеей он связывает возникновение нигилизма, который на юридическом уровне соответствует позитивистской теории права. Если в предыдущих работах Шмитт противопоставляет нормативизму децизионизм, т.е. правовую систему, основанную на полномочиях суверена, то теперь право укореняется в качественном пространстве. Этим пространством для Шмитта может быть только земля, т.е. пространство, подлежащие разграничению. Море может быть разделено только абстрактно, теоретически, но такое разделение не поддается конкретному созерцанию. Море, как политическое пространство, появляется только в XVI веке и постепенно начинает разлагать субстанциальный *vómos* земли. Чтобы раскрыть учение К. Шмитта о номосе, следует рассмотреть его аристотелевские основания.

Античная политология, если вообще правомерно допускать такое понятие, не выделялась из единого корпуса философии. Поэтому неверно рассматривать этику, учение о государстве, онтологию и физику греческих философов как изолированные дисциплины. Более того, аристотелевская теория государства не может быть полностью раскрыта без привлечения книг «Физики» и т.н. «Метафизики». Чтобы понять специфику аристотелевского учения о государстве (*поліτεία*) следует обратить внимание на естественный характер этого явления в учении Стагирита. *Політеία* существует по природе, является природной вещью, а не искусственной ; *політеία* — нечто

нерукотворное, чей *тélос* соответствует монархии и аристократии ; есть и другие состояния этой вещи, которые являют ту или иную степень регресса или недоразвития: олигархия, демократия, тирания. Некий компромисс, когда общественный строй, не реализуя *тélос*, всё же не впадает в ту или иную крайность, Аристотель называет политией.

Аристотелевское учение о государстве нашло отклик у консервативных мыслителей. Например, отрицание Ж. де Местром писаного права основывается на представлении о существовании вечного неписаного права, вытекающего из того положения, что общественное целое – это нечто большее, чем вариативная совокупность частей, способных произвольно менять конфигурацию целого. Консерватизм мыслит государство холистично, а отцом холизма можно назвать Аристотеля, несмотря на то, что сам этот термин был введён достаточно поздно. Консерватизм, как первоначальный, последовавший за буржуазными революциями, так и радикальный, Веймарский, критикует сковывающий механицизм модернистских преобразований. Консервативные мыслители считали, что общественные отношения не могут регулироваться беспочвенными предписаниями буквы закона, который не исходит из традиции. Государство, превращённое в механизм юридической защиты, перестаёт выполнять объединяющую функцию и становится репрессивным образованием, порождая нигилизм. Эти представления берут начало у Аристотеля, что можно продемонстрировать на примере следующих высказываний: «Вероятно, не будет ошибкой сказать, что внешние принципы организации возрастают в той мере, в какой утрачивается внутренняя гармония» , – замечает Э. Юнгер; «Наихудшие из видов государственного строя нуждаются в наибольших предохранительных мерах», – пишет Аристотель . Подобным тезисом руководствуется и К.Шмитт, отыскивая онтологические основания права. Он находит их в захвате и распределении территорий, после чего возникают порядки локального характера; *νόμος* вытекает из конкретного *φύσις*, они онтологически неразделимы . Долженствование не противоречащее бытию , – в этом заключается истинный *νόμος*, субстанция права по К.Шмитту.

2. Аристотелевские истоки легитимной экспансии

Разделение людей на рабов и свободных граждан, произведенное Стагиритом, получило отклик в Средние века и в Новое время. Уже у Данте в трактате «Монархия», со ссылкой на Аристотеля, приводится оправдание военной экспансии с целью создания всемирной монархии.

Политическое учение Данте Алигьери, в котором государство предстаёт божественным установлением, а лучшей его формой является всемирная монархия, заимствует из аристотелевской метафизики множествоположений. Во-первых, это представление о перводвигателе, которому должен подражать всемирный правитель. Во-вторых, это учение о материи и форме – онтологических началах, которым соответствуют свободные граждане и выполняющие распоряжения. Согласно Данте, к функции материи или формы онтологически предрасположены не только отдельные лица внутри одного сообщества, но и целые народы: «Не только отдельные люди, но и целые народы способны от рождения повелевать, а другие – подчиняться и служить, как это доказывает философ в книгах «Политики», и для таких, как он сам говорит, быть управляемыми не только полезно, но и справедливо, даже если их к этому и принуждают».

К.Шмитт обнаруживает аристотелевское влияние на захватнические идеи эпохи конкисты, а также пытается проследить дальнейшее развитие этих идей, усматривая их кульминацию в европейском гуманизме и теории «естественного права». Немецкий философ ссылается на Френсиса Бэкона, утверждавшего, что индейцы-каннибалы не имеют права называться людьми. По замечанию Шмитта, аргумент, согласно которому все индейцы каннибалы, не нуждался в подтверждении. Постепенно европейское деление людей на христиан и нехристиан перерождается в деление всех на людей и нелюдей, что вылилось в идею гуманизма, с его глубокой уверенностью в объективности своих оснований: «Естественно, деление человечества на людей и нелюдей имело политический смысл и не без оснований осуществлялось со ссылкой на “Политику” Аристотеля. В этом способе выражения и в этой гипертрофированной форме оно уже не было христианским и стало основным лишь в XVIII веке вместе с победой

философии абсолютного гуманизма. Лишь вместе с человеком, понимаемым в смысле абсолютной полноты человеческой природы, и именно в качестве оборотной стороны того же самого понятия, появляется его специфический новый враг – нелюдь».

Шмитт противопоставляет подобной аргументации положения Франсиско де Витория и других теологов XVI-XVII вв., которые осмелились заявлять, что аборигены тоже люди и обладают бессмертной душой. Шмитт связывает оправдание военной экспансии в аристотелевском стиле с отделением права от теологии. Впоследствии, в XIX-XX вв., согласно Шмитту, идея разделения всех на людей и нелюдей переродилась в идею разделения на сверхлюдей и недочеловеков.

Заключение

Подытоживая наше исследование, можно выделить два тезиса аристотелевской онтологии, на которые обращает внимание Шмитт: это, с одной стороны, субстанциальное право, вытекающее из захвата и распределения земли, с другой стороны – легитимная экспансия как следствие деления людей на рабов и свободных. В историческом контексте своего возникновения данные тезисы не противоречат друг другу, т.к. Стагирит исходит из того, что варвары не могут реализовать цель возникновения государства, т.е. совместную прекрасную деятельность, и воспитать добродетельных граждан. Соответственно, варваров можно захватывать и порабощать – Аристотель называет это «охотой на людей»: «Охотиться должно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначенными к подчинению, не желают подчиняться; такая война по природе своей справедлива».

К сожалению, в данной работе мы не можем рассмотреть влияние Аристотеля на арабскую политическую мысль, хотя подобное исследование кажется нам очень важным для демонстрации оправдания военной экспансии в неевропейской культуре. Научные исследования культур Востока в XX столетии скорректировали европейские представления о природе закона; после открытия таких правоведческих систем, как фикх, цивилизация Запада больше не может претендовать на монополию в сфере человеческих прав. К. Шмитт от-

мечает, что военные конфликты внутри христианского общества в Средние века отличались от военных действий в отношении «нелюдей», т.е. народов, находящихся за пределами правовой парадигмы. Этот принцип действовал и в XX столетии, а если мы внимательно прочтём следующий пассаж, то увидим актуальность данной проблематики и в наши дни: «При современном, дискриминационном понятии войны деление войн на справедливые и несправедливые служит именно тому, чтобы видеть во враге уже не *Justus hostis*, а уголовного преступника. Вследствие этого война перестает быть международно-правовым понятием, но убийства, грабежи и разрушения отнюдь не прекращаются, а благодаря появлению новых, современных средств уничтожения их количество даже возрастает. Поскольку война для ведущих ее сторон превращается в карательную акцию в смысле современного уголовного права, военный противник перестает быть *Justus hostis*. Против него уже точно так же не ведут войну, как и против пирата, который является врагом уже в совершенно ином смысле, чем военный противник, как его рассматривает европейское международное право».

Проблематика данной работы представляется нам чрезвычайно актуальной: как идеи субстанциального права, так и идеи легитимной военной экспансии продолжают вызывать различные споры. Современная политология и геополитика, рассматривая историю экспансистских тенденций, не может обойти вниманием внешнюю политику США с ее идеей распространения демократических ценностей и



либеральных свобод. Многие современные мыслители (Фукуяма, Бжежинский) всерьёз рассматривают эти продукты европейской цивилизации в качестве общечеловеческих законов. В подобных условиях разработка теории многополярного мира становится одной из главных задач российской политологии: создание Евразийского Союза, консолидация России с Китаем в некоторых вопросах внешней политики и другие политические процессы, свидетельствующие о дистанцировании российского общества от либерального проекта Запада, требуют теоретического обоснования, самобытного политэкономического проекта. В связи с этим теория субстанциального права К.Шмитта, разработанная на основании аристотелевской онтологии, представляется весьма целесообразной.

Александр Бовдунов

Группа «Телос» и шмиттианство в США

Идеи К. Шмитта как оружие социальной критики

Восприятие Карла Шмитта в США, размышления американских мыслителей над идеями и самими категориями, выдвинутыми Шмиттом, не очень хорошо знакомы русским читателям, в то же время, Америка как центр современности, средоточие всех тех тенденций, что проявляются в глобализирующемся мире, не может нас оставлять равнодушными. Если мы не изучаем Америку и современность, это не значит, что Америка и современность не занимаются нами. Опыт изучения наследия Шмитта и развития его концептов применительно к глобальной современности в ее наиболее ярком выражении – в США, мог бы быть полезен, будучи соответствующим образом проинтерпретирован, и в России, в опыте присвоения Карла Шмитта русской действительности.

Наиболее интересным с нашей точки зрения направлением в американском шмиттианстве и шмиттоведении является сложившаяся вокруг «нового левого» журнала «Телос» группа интеллектуалов, в начале 80-х ставших пионерами в широком изучении наследия Карла Шмитта в Соединенных Штатах. Наиболее известные величины, маркирующие три интеллектуальных потока, что слились в этом течении – это редактор и основатель журнала «Телос», американский «новый левый» Пол Пиконе и его соратник, исследователь творчества Шмитта Гарри Ульмен, политолог и социолог еврейского происхождения из Республиканской партии Пол Готтфрид, и бывший дипломат, американский ученый хорватского происхождения, одна из заметных фигур в среде европейских новых правых Томислав Сунич.

Парадоксально, но, несмотря на выдвигаемые в адрес неоконсов со стороны их оппонентов обвинения в «фашизме», которые под-

крепляются доказательствами связи учителя неоконсерваторов Лео Штресса с Карлом Шмиттом, непродолжительное время безуспешно пытавшимся повлиять на политико-правовую доктрину Рейха, сами неоконсерваторы не проявляли никакого особого интереса к творчеству самого Шмитта. Если к наследию другого мыслителя, повлиявшего на Штресса, Александра Кожева, неокконы, в частности Алан Блум и его ученик Френсис Фукуяма обращались непосредственно¹, то о Шмитте такого сказать нельзя. Пиконе и Ульмен отмечают не просто не заинтересованность американских окол властных интеллектуалов в Шмите как в таковом, но их желание всячески замолчать Шмитта, говорить о нем либо в контексте Штресса, или искусственно его привязывать к «нацизму», либо не говорить вообще. Возможно, некие концепты посредством Штресса и проникли в среду неокконов, но в самом Шмитте есть что-то такое, что останавливает строителей «Нового мирового порядка»².

Рассмотрим подробнее идеи Шмита и базирующиеся на них собственные концепты американских авторов, чтобы определить эти, подрывные для «современного мира» вещи.

Конкретные порядки и критика технологии

Шмиттианское осмысление легальности и легитимности, греческого понятия номоса, не как отвлеченного закона, но как территориального порядка, когда он подразумевает, что правовой порядок должен базироваться на чем-то ином, нежели просто правила и законы, его теория конкретных порядков, как пре-легального, предзаконного аксиологического измерения, без которого невозможна никакая кодификация, но который всегда больше чем любой кодекс связанных норм, потому что включает в себя все исключения, осмысливается Пиконе и Ульменом в контексте общего для многих мыслителей того времени рассмотрения расхождения между пре-концептуальным измерением и категориальными объективациями. Это дистанция между бытием и мышлением, где первое всегда превосходит по-

¹ Drury S.B. Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics, New York: St. Martin's Press, 1994

² Piccone P., Ulmen G. Uses and abuses of Carl Schmitt. Электронный ресурс] URL: http://evans-experientialism.freewebspace.com/piccone_ulmen.htm. (дата обращения 7.10.2010).

следнее. Обращаясь к Адорно и Хоркхаймеру, к «Диалектике Просвещения», Пиккони и Ульмен настаивают, что именно элиминация зазора между бытием и мышлением в идеологии Просвещения ведет к возникновению необоснованной ничем кроме самой себя рациональности, которая может обратиться в безумный рационализм, характерный для нацистской идеологии. «Единственная возможность избежать подобного – дать опору рационализму в прерациональном и пре-концептуальном измерении, для Адорно – это мимезис, для Гуссерля – жизненный мир, для Хайдеггера – возвращение к Бытию, для Шмитта – конкретные порядки»¹.

Так же осмыслиется и шмиттовская критика технологии. Вслед за другим исследователем Шмитта, Джоном Маккормиком², авторы отмечают критическое отношение Шмитта к технике и технологии, дух которой он в «Римском католицизме и политической форме» сравнивал с «Антихристом»³. Согласно Пиккони и Ульмену, эта критика техники есть критика «забвения Бытия», критика неспособности мыслить вне заранее созданных структур, которые в своей оторванности, заметим, уже являются инструментами подавления. Техника – есть сущность знания просвещения, знания-власти по Бэкону, и Адорно пишет, что «Просвещение относится к вещам точно так же, как диктатор к людям»⁴. Критика отчуждения и критика легального позитивизма и верховенства закона вполне применима к критике современных «демократических режимов», которые другой шмиттианец Пол Готфрид называет управляемыми демократиями или управляемым, менеджерским государством (managerial state).

Отсюда Пиккони и Ульмен выводят свою критику концепции «верховенства закона», которая, являясь в основе шмиттианской, приобретает метаисторическое и даже бытийное измерение, буду-

¹ Piccone P., Ulmen G. Uses and abuses of Carl Schmitt. Электронный ресурс URL: http://evans-experientialism.freewebspace.com/piccone_ulmen.htm. (дата обращения 7.10.2010).

² McCormick J.D. Introduction to Schmitt's "The age of neutralizations and depoliticizations". Электронный ресурс URL: <http://www.freespeech-project.com/telos13.html>. (дата обращения 7.10.2010).

³ Schmitt C. Roman Catholicism and Political Form. G. L. Ulmen, trans. New York: Greenwood Press, 1996

⁴ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. СПб, 1997. С.23

чи рассматриваемой в таком контексте, где вместе сводятся Шмитт, Адорно, Гуссерль и Хайдеггер.

Джон Маккормик, отмечает, что критика техники и технологии у Шмитта соединяется с критикой интеллектуального класса, который ведет Запад от теологии к технологии. Эти «священники», по терминологии Шмитта, движутся в направлении полной техники и деполитизации, абсолютной аполитичной нейтральности, так как нет ничего нейтральнее, чем техника. Но технологизация таит в себе два неожиданных следствия. Первое – массы, которые никогда не могут быть полностью секуляризованными в отличие от элит, не воспримут технику нейтрально, таким образом, под маской технологии может возникнуть новая теология – теология техники. Второе – в технологизированном мире нет места интеллектуальной элите, так как господствующая уже технология не нуждается в тех, кто бы ее продвигал. Значит, господство технологии ведет к элиминации интеллектуалов. Лишенность технологии смысла – это лишенность любых ограничений перед тем, кто ее использует и господство «нового варварства» лощенных менеджеров. Современное общество может быть рассмотрено в обеих перспективах.

*Терапевтическое государство, права народов,
complexio oppositorium и мультикультурализм*

Готтфрид, как правый консерватор, не очень доброжелательно относится к марксистам, но в общих чертах, опираясь на концепты Шмитта, приходит к тем же самым выводам, что и Пиккони с Ульменом. В своем труде «Массовая демократия и управляемое государство» Готтфрид заключает, что эволюция либерализма привела к его перерождению в управляющий, менеджерский либерализм, где базовые либеральные свободы, типа свободы собраний повсеместно нарушаются, а сам режим становится все больше похож на тоталитарный¹. Постепенно, отмечает Готтфрид, менеджерское государство перерастает в «терапевтическое». В книге «Мультикультурализм и политика вины: в направлении секулярной теократии» Готтфрид подробно показывает, как такое терапевтическое государство стремится

¹ Gottfried P. After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State. Princeton: Princeton University Press, 2001

установить полный контроль над мыслью и речью демократических граждан, как посредством собственных институтов и институтов гражданского общества насаждается понятие вины и виновности по отношению к якобы «обиженным» меньшинствам¹.

Развивая идею Шмитта о государстве как продолжении теологии, Готфрид отмечает, что терапевтическое государство не могло бы возникнуть без соответствующих изменений в либеральном протестантизме, произошедших в середине XX века. Либеральное христианство как религия чувствительная только к страданиям предполагаемых жертв начинает продвигать «политику вины». Более того, привнесение американского либерально-протестантского концепта мультикультурализма на европейскую почву приводит к химерическим последствиям, когда европейцы с авторитарным рвением стремятся насадить у себя эту политику вины.

Мультикультурализм тут играет особую роль. Как отмечает американо-хорватский исследователь Томислав Сунич в работе «Глобальная деревня и права народов» в условиях господства аполитичных либеральных ценностей разнообразие этносов насильственно гомогенизируется, что приводит к рождению «мультикультурного зоопарка», где различные культуры могут свободно ходить только в пределах одной клетки под наблюдением либеральных надсмотрщиков, интеллектуалов и их бюрократических подручных, управленческое господство которых внедряется как нейтральное и, таким образом, не проблематичное². Такой образ являет собой полную противоположность и зеркальное отражение шмиттовской концепции *complexio oppositorum*, как единства противоположностей, в котором ни одна из них не подавляется, единства, олицетворением которого для Шмитта была Римско-Католическая церковь (этот термин разбирается именно в «Римском католицизме и политической форме»). Выход Сунич пытается найти в обращении к шмиттовской же концепции прав народов. Уже сама возможность осмыслить окружающий нас мир в шмиттианских категориях, показывает альтернати-

¹ Godfried P. Multiculturalism and the Politics of Guilt: Towards a Secular Theocracy. Columbia: University of Missouri Press, 2002.

² Sunic T. A Global Village and the Rights of the Peoples? Электронный ресурс] URL: <http://www.freespeechproject.com/559.html>. (дата обращения 7.10.2010).

ву текущему положению вещей, тому где видимость разнообразия является неперменной основой прочного господства надсмотрщиков, пытающихся легитимизировать свое господство, в том числе и навязыванием якобы универсальных аксиологических систем.

Слабость либерализма и возникновение тирании ценностей

Откуда же взялось «терапевтическое государство»? Как ни странно, на этот вопрос также можно ответить, если обратиться к Шмитту, что и делают Готфрид, Пиккони и Ульмен обращаясь к критике Шмиттом либерализма.

За что Шмитт критиковал либерализм? Как это ни странно, за слабость, как отмечает Готфрид, вслед за Доносо Кортесом, назвавшим либералов *la classe discutidora*, Шмитт также считал либералов силой, которая стремится избежать принципиальных решений, ищет везде компромисс¹ и таким образом ослабляет государство. Это же повторяет и Лео Штраус, когда говорит о том, что критика Шмиттом либерализма – это критика внутренняя; он, по Штраусу, не предлагает ничего нового как фашисты или коммунисты, а только останавливается на недостатках либерализма. Для Штрауса Шмитт – это не критик либерализма как такового, но критик его неудачи, его слабости². Еще один грех либерализма – это деполитизация западного общества. Либералы – это уже упомянутые нами священники модерна, которые движутся от теологии к технологии и движут вместе с собой все общество.

Шмитт писал, что «плюралистическое государство, управляемое партиями, становится тотальным не из за своей эффективности, а из за своей слабости. Оно вмешивается в каждый аспект жизни, потому что каждый ждет, что оно удовлетворит нужды всех страждущих³».

Именно слабость либерального режима приводит к тому, что изначально он сменяется режимами тоталитарными, а потом режимом менеджерского государства. В последнем случае перерождение

¹ Gottfried P. Carl Schmitt. 1990. p 12

² Strauss L. "Comments on Carl Schmitt's *Der Begriff des Politischen* / Schmitt C. *The Concept of the Political* tr. by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

³ Gottfried P. Legality, legitimacy, and Carl Schmitt // *National Review*. August 28, 1987.

происходит в самом либерализме именно в том направлении технологизации, о котором писал Шмитт. Джеймс Берхем назвал это менеджерской революцией, приходом к власти нового класса администраторов под эгалитарными лозунгами, проходящим на Западе в форме построения государства «всеобщего благоденствия»¹. Это первая ступень к нынешнему терапевтическому государству, так как именно в нем происходит снятие разделения на собственно государство и гражданское общество, деполитизация, всеобщей становится управленческая легальность. Следующий этап – собственно терапевтический контроль, когда уже можно заняться мыслями людей, а не их кошельком.

В таком государстве достигает пика отмеченное Шмиттом разделение легальности и легитимности и характерный для либералов упор на легальность и верховенство закона. Но легальность, как область одних только правовых норм, в отрыве от легитимности, становится кодом поведения бюрократии, основанном на предписывающих предписаниях (*Setzung von Setzungen*). Гари Ульмен подчеркивает, что образующаяся гипер-формальность законов, замыкающихся на самих себя, отмечена их бессмысленностью². Чем легальнее, чем юридически обоснованнее, тем более бессмысленной и тиранической становится система, достигая пика в состоянии терапевтического государства, где управляющие, менеджеры ликвидируют любое неподчинение бессмысленным и абсурдным нормам и навязываемым ценностям, которые призваны легитимизировать тем самым и господство тех, кто их навязывает. Так отказ от легитимности оборачивается новым стремлением к легитимизации господства, новой теологии, которую Шмитт, однако, рассматривал критически. Она не выходит в сферу пре-концептуального, а значит, являет собой угрозу схожей с фашистской, угрозу безумной рациональности.

Готтфрид отмечал, что Шмитт предвидел подобную диктатуру бессмысленных норм, предписывающих предписаний, диктатуру голых, повисших в пустоте ценностей, обращая наше внимание на

¹ Burnham J. The Managerial Revolution: What Is Happening in the World. New York: The John Day Company, 1941.

² Ulmen G. The concept of nomos: introduction to Schmitt's "Appropriation/distribution/production" <http://www.freespeechproject.com/telos14.html>. (дата обращения 7.10.2010).

работу Шмитта 1951 года «Тирания ценностей». «Ремарки Шмитта по поводу либерализма и демократии помогают прояснить современный парадокс: насаждение частных ценностей (под видом универсальных) с помощью силы или устыжения»¹. Наиболее яркое воплощение тирания ценностей находит в Соединенных Штатах и именно у неоконгов, которым на этом основании Готфрид отказывает в консерватизме, отмечая, что они ближе к Канту и его этической доктрине, который, как отмечал Шмитт, не по простому совпадению благоволил также всемирной федерации государств, нежели традиционным консервативным представлениям².

В контексте данной социальной критики, как пишут Пиконе и Ульмен, «плебисцитарная демократия к которой, кажется, склонялся Шмитт и которая затем была много раз использована коммунистическими и фашистскими режимами», оказывается не менее «демократичной», чем современная представительная демократия, манипулируемая лобби и частными интересами. Рассматриваемое направление американской политологической и социологической мысли подтверждает мысль о том, что наследие Шмитта имеет ярко выраженный антигитлеровский характер. Пиконе и Ульман отмечают, что даже критики Шмитта вынуждены признавать, что в своей защите традиционного государства, критике объединения гражданского общества и государства, в защите автономии государства Карл Шмитт был кем угодно, только не сторонником тоталитаризма. Наоборот, современное западное «либеральное и демократическое» государство точно так же не автономно от общества, как и тоталитарное. Точно так же государство в нем есть не самоценность, на чем настаивал Шмитт, но средство.

Основанные на идеях Шмитта концепты органической демократии Сунича³ и его же осмысление прав народов, симпатии Пиконе

¹ Gottfried P. Carl Schmitt and Democracy. [Электронный ресурс] URL: http://www.gnosticliberationfront.com/carl_schmitt_and_democracy.htm#cs_and_democracy. (дата обращения 7.10.2010).

² Gottfried P. Carl Schmitt: Politics and Theory. New York: Greenwood Press, 1990.

³ Sunic T. Liberalism or Democracy? Carl Schmitt and Apolitical Democracy. [Электронный ресурс] URL: <http://www.rosenoire.org/articles/schmitt.php>. (дата обращения 7.10.2010).

и Ульмана к прямой демократии на местах, как демократии «реальной», являют себя как обращенные к пре-концептуальному в его шмиттианском понимании попытки дать альтернативу нынешнему тревожному состоянию. Однако уже тот потенциал социальной критики, который мыслители «Телоса» открыли в наследии Шмитта и развили применительно к современному обществу, позволяет применять его и в изысканиях по поводу Четвертой Политической Теории.

Клейтон Крокетт

Постмарксистская новая левая политическая теория еще может многое почерпнуть из Шмитта

(интервью)

-Как Вы оцениваете роль и значение Карла Шмитта для политической науки в целом?

-Я думаю, что Карл Шмитт - выдающийся мыслитель крайней важности и актуальности, хоть его работы, пожалуй, более важны в свете политической философии и теории, чем строго эмпирической политологии.

- Релевантны ли на Ваш взгляд идеи Карла Шмитта для теории международных отношений, и если да, то в чём?

- Да, я думаю, что они имеют большое значение для теории меж-

дународных отношений. Шмитт - мощный критик современного либерализма, и он указывает на множество кризисов, присущих либерализму в двадцатом веке, несмотря на разногласия, связанные с его статусом члена нацистской партии. Его основное политическое деление на друга и врага, например, до сих пор очень актуально в международных отношениях, даже если мы не принимаем его определение в полном объеме. Например, работа Джорджо Агамбена, «Государство исключения», показывает, как шмиттианский



анализ характеризует современную биополитику как обобщенный кризис права.

- *Как вы оцениваете актуальность концепта «больших пространств» для осмысления интеграционных процессов 21 века?*

- В некотором смысле мы должны вернуться к этому конкретному понятию, так как Шмитт писал во время беспрецедентного роста, когда последние большие пространства земли были территориализованы и замкнуты. Сегодня, в связи с растущим осознанием ограниченности природных ресурсов, нам приходится думать о том, что Жан-Люк Нанси называет “размыканием” (*dis-enclosure*), что означает своего рода выход за пределы или вскрытие границ больших пространств. Я полагаю, что некоторые из этих “больших пространств” становятся и станут «меньшими пространствами”.

- *Являются ли шмиттианские идеи относительно *potestas indirecta* полезными для анализа глобализации и возрастающей *poli soft power* (Joseph S. Nye)?*

- Да, хотя одним из ограничений Шмитта является его неприятие экономических принципов и влияний в пользу исключительно политических. Сегодня экономика функционирует в основном в пользу «мягкой силы» (*soft power*), хотя эта мягкая сила может стать жесткой, как это было в случае с США в первом десятилетии XX века.

- *Каким, по-Вашему, должен быть четвёртый номос земли в 21 веке?*

- Я думаю, что это должен быть экологический номос, Жиль Делез и Феликс Гваттари подошли к этому вопросу в своей экспериментальной книге “Тысяча плато”. Шмитт поддерживает *Jus Publicum* Енгорaeum за способность принимать и сдерживать войну, и это выражается его верой в принцип катехона в послании Павла к римлянам, который выражен в мирской власти, сдерживающей наступление Апокалипсиса. Это контрастирует с Джейкобом Таубсом, который был более эсхатологичен и хотел приблизить наступление Апокалипсиса. Ситуация меняется в двадцатом веке, с претензией Германии на мировое господство, и затем разделением глобального влияния в холодной войне между США и СССР. Мы должны пройти по тонкой грани между этими двумя позициями, Шмитта и Таубса, потому что нынешняя международная власть финансового капитала слишком нестабильна и разрушительна для поддержания мира,

и апокалиптические катастрофы по военному (ядерное оружие) или экологическому сценарию (возможно, также ядерному, как мы видели в Японии) будут в буквальном смысле ужасающими.

- *Легитимно ли прочтение философии К.Шмитта с либеральных или левосоциалистических позиций?*

- Шмитт - мощный критик современного либерализма, и это делает трудной попытку присвоить ему такую позицию, но я думаю, можно говорить о более радикальной лево-социалистической перспективе. Многие критики либерализма в 1930-е годы были либо коммунистами, либо правыми, и, конечно, часть политического реализма Шмитта состоит в его оппозиции марксизму. Но постмарксистская (но не анти-марксистская) новая левая политическая теория еще может многое почерпнуть из Шмитта.

Беседовала *Натэлла Сперанская*
Перевод с английского *Ваана Минасяна*

Антон Заньковский

Политическая онтология

Введение

Трудно переоценить влияние Аристотеля на политические учения европейских мыслителей. Следы «Политики» наблюдаются уже у Цицерона¹, черты аристотелевского политического реализма заметны у Макиавелли², Стагирита не обходят вниманием Джон Локк³ и Томас Гоббс⁴; последний обрушивается на него с критикой, что не исключает подспудного влияния Аристотеля на трактат «Левиафан». Наконец, Данте Алигьери в своём трактате «Монархия», обосновывая необходимость единой всемирной монархии, часто ссылается на Аристотеля. О скрытом влиянии философа на «способы рассмотрения и проговаривания» пишет Мартин Хайдеггер в своей работе «Что такое история философии»⁵.

Целью нашей работы мы определяем демонстрацию методологии, позволяющей рассматривать политические процессы как онтологические, методологии, основанной на аристотелевской концепции материи и формы. В процессе анализа отдельных политико-философских работ, мы будем следовать от более поздних текстов к более ранним, постепенно приближаясь к первопричине исследования – к самому Аристотелю, который в «Метафизике» пишет следующее:

¹ См.: «О государстве» I 25-27;29; «О законах» III 6, 14; «О пределах добра и зла» V 4.

² См.: Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – СПб., 2000. – С.90

³ См.: Локк Д. Сочинения в трёх томах. Том 3. – М., 1988. – С.5,55,62,149,155,254,613.

⁴ См.: Гоббс Т. Левиафан. – М., 2001. – С.11, 26, 84, 104, 107, 149, 182, 409, 443, 445-449, 451-453, 458.

⁵ См.: Хайдеггер М. Что такое история философии? // Метафизические исследования. Вып.3. СПб, 1997. С.178.

«Вещи, которые позже в порядке возникновения, раньше с точки зрения формы и сущности <...> всё, что возникает, направлено в сторону своего начала и цели»¹. Таким образом, мы последуем логике самого Стагирита². Отбросив линейно-хронологические представления о причине, мы будем рассматривать её не как первоначальный толчок или исходный пункт, но как цель, к которой всё стремиться, как «начало, влекущее к себе всё мировое развитие»³.

Вспомним аристотелевскую онтологию материи и формы, данную в «Физике». Два начала: материя (*hyle*) и форма (*morphe*), соединяясь, образуют вещи. Ни одно из двух начал не познаваемо отдельно, но только в своём соединении со вторым в виде природных вещей или вещей, созданных человеком⁴. Материя – это претерпевающее, инертное начало; форма, овладевая материей посредством индивидуального ума или всеобщего Ума, удерживает её в определенном положении. Следствием упадка формы является регресс материи в сторону бесформенности, такое стремление Аристотелем именуется *steresis* (лишённость) – это процесс, который проявляется в вещах как разрушение. Лишённость – это третье начало, действующее в вещах, которое отличается от материи и формы тем, что оно не является причиной существования вещей, но может быть косвенной причиной их возникновения.

В «Политике» Аристотель переносит онтологический принцип господства формы над материей в сферу общественных отношений: люди, в силу своей природы, делятся на властителей и подчинённых, последние способны только исполнять приказания тех, кто знает причины выполняемых работ⁵. Свободные люди имеют тела и души, соответствующие своему предназначению – повелевать, а не исполнять повеления. Впрочем, Аристотель учитывает, что порой: «Одни имеют только свойственные свободным тела, а другие – только

¹ Мет.1050a5-10

² См. Комментарии В.В. Розанова к «Метафизике»: Метафизика. Перевод с древнегреческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. – М., 2006. – С.37

³ Там же.

⁴ См.: Физ. 199a 10-15

⁵ См.: Метафизика. 181a30

души»¹. Так же, как господин над рабом, душа господствует над телом: «Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями – как государственный муж»². Душа является формой (*morphe*) для тела, тело – сырой материал (*hyle*) для души. Противоположная ситуация, когда душевные порывы обусловлены раскрытием телесных функций, когда физические ощущения очерчивают область душевной деятельности, свидетельствует о тотальном извращении онтологического устройства организма. Об этом читаем в «Политике»: «У людей же испорченных или расположенных к испорченности в силу их нездорового и противного природе состояния зачастую может показаться, что тело властвует над душой»³. В сфере общественных отношений это проявляется, как господство рабов и рабских (материальных) стремлений возведённых в идеологию.

Перенос онтологического принципа образования вещей в сферу государственного устройства, с нашей точки зрения, объясняется спецификой отличного от новоевропейского типа мышления. Латинское слово «*ges*» переводится как «дело» или «вещь», или «обстоятельство». Это непривычное нам объединение событий и отдельных чувственно воспринимаемых предметов основано на том, что очевидность причин, вызвавших событие, конкретизировало его, приблизив к вещественной очевидности. Иначе говоря: более простая и строгая картина мира античности и средневековья позволяла выстроить линейную каузальную цепь без привнесения косвенных причин, делая событие государства отдельной сущностью, что невозможно для современного плюралистического мышления. Этим объясняется понимание государства как вещи в пику либеральному пониманию государства как совокупности обстоятельств, обеспечивающих безопасное существование граждан⁴.

Исходя из того положения, что тип политического устройства – это не что иное, как проявление взаимоотношений двух онтологических начал (*hyle* и *morphe*), мы выявим направление политических интенций Эрнста Юнгера, Жан-Поля Сартра, Михаила Бакунина,

¹ Пол. 1254b30

² Там же. 1254b5

³ Там же. 1254b

⁴ Эвола Ю. Фашизм: критика справа. – М., 2005. – С.9

Гоббса, Данте Алигьери, рассмотрев отдельные работы этих мыслителей в четырёх частях нашей работы.

*I. Концепция материи и формы в романе Эрнста Юнгера
«На мраморных утёсах»*

Юлиус Эвола в своей работе «Фашизм. Критика справа», приводя цитату из речи Муссолини 1934-ого года «Народ это тело государства, а государство – душа тела», толкует её следующим образом:

«[Это выражение] при правильном истолковании, ведёт нас к классической идее динамичной и творческой связи между «формой» и «материей». Народ, «нация» в общем, природном, а также в романтическом понимании есть лишь материя» (тело), государство же – форма, понимаемая как организующая и одухотворяющая сила, согласно толкованию, данному «материи» и «форме» традиционной философией, начиная с Аристотеля»¹.

В своём романе «На мраморных утёсах» Эрнст Юнгер изображает конфликт двух онтологических начал – формы и материи в их социальном эквиваленте. Материя и форма предстают в романе Юнгера в виде политических антагонистов. Юнгер создаёт систему ландшафтного символизма в соответствии со своим убеждением, что «почва оказывает на человека не меньшее влияние, чем на растения»². Лес символизирует анархические тенденции, направленные на уничтожение Большой Лагуны – буколически описанной местности, где живут представители элитарной культуры, в том числе рассказчик и брат Отто³, которые занимаются растениеводством и собиранием фантастических гербариев. С севера Лагуна защищена валом мраморных утёсов, за ними располагается Кампанья – луговой пояс, заселённый пастухами. Полупустынная местность Кампанья символизирует нигилистические тенденции общества. В Рутовом скиту герои проводят дни среди живописных скал, предаваясь аске-

¹ Юнгер Э. На мраморных утёсах. – М., 2009. – С. 103.

² Прототипом брату Отто был Фридрих Георг Юнгер. Сначала Юнгер хотел в вести его под именем Порофундус, затем Феликс, но в итоге решил на имя Otho. См. Там же. – запись от 26 апреля 1939 года.

³ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. – СПб., 2000. – С. 48

зе и созерцанию, постигая язык растений с помощью дыхательных упражнений, в то время как в дебрях Леса прячутся от закона беглые преступники, еретики, маги, ведьмы и т.д., чьим главарём предстаёт Старший лесничий.

Некоторые исследователи полагают, что за отрицательной фигурой Старшего лесничего скрывается Гитлер. С другой стороны, нам известно, что Юнгер преподнёс Фюреру свою книгу 1926-ого года «Огонь и кровь» с дарственной надписью, которая гласила: «Национальному вождю – Адольфу Гитлеру! – Эрнст Юнгер»¹. Роман был завершён в 1939 году, когда политические взгляды Юнгера значительно отличались от его взглядов 1926-ого года. Впоследствии Юнгер отказывается занять место депутата рейхстага, предложенное ему Гитлером, отказывается войти в состав фашистской академии искусств, оказывает помощь диссидентам сомнительной политической ориентации. Считается, что его неприкосновенность в фашистской Германии обязана его фронтовой славе времён Первой мировой войны.

Нигилизм Кампаньи, в конце концов, начинает противостоять анархии Леса, что отсылает к одной из главных философских тем Эрнста Юнгера – к диалектике нигилизма и анархии. В дневниках Юнгера находим следующее:

«Нигилизм и анархия. Разница между ними столь же не велика, как между угрями и змеями, но её всё же необходимо учитывать для понимания непосредственной игры. Решающим здесь оказывается отношение к порядку, которого недостаёт анархисту, но отличает нигилиста. А посему нигилизм раскусить сложнее, он лучше замаскирован. Явным отличительным признаком является взаимоотношение с отцом: анархист его ненавидит, нигилист презирает <...>Далее следуют различия в отношении к матери и, особенно, к Земле, которую анархист хочет превратить в болото и дремучий лес, а нигилист – в пустыню»².

Причиной возвращения материала к изначальной бесформенности является лишённость: истощение формы с течением времени приводит вещь к распаду, так нигилизм предшествует анархии, он

¹ Юнгер Э. *Strahlungen* II, стр. 213; запись от 16 января 1944 г.

² Юнгер Э. *Сады и дороги*. – М., 2008. – Запись от 30 апреля 1939 г.

разрушает изнутри формообразующие институты государства, основанные на традиции, но сам нигилизм стремится к новому, механическому порядку, в отличие от анархии, желающей остановиться в состоянии хаоса первой материи. Чем менее государство соответствует душе, тем больше приходится тратить усилий для обуздания тела народа. В связи с этим тезисом интересно привести цитату Юнгера из книги «Излучения»:

«Вероятно, не будет ошибкой сказать, что внешние принципы организации возрастают в той мере, в какой утрачивается внутренняя гармония»¹.

Юнгеру вторит Юлиус Эвола, рассуждая в книге «Оседлать тигра» о лживости искусственной организации общества, потерявшего связь с традицией:

«В «автономной», то есть светской и рациональной морали, как всего лишь эхо древнего живого закона, остается только выхолощенное и застывшее «ты должен», которому желают придать силу закона, способного обуздать все природные побуждения. Но при любой попытке определить конкретное содержание этого «ты должен» и тем самым узаконить его, почва ускользает из-под ног, ибо мысли, умеющей доходить до конца, более не на что опереться, она теряется в пустоте. Это справедливо уже для кантовской этики. Действительно, на этой первой стадии любой «императив» необходимо требует признания аксиоматической ценности за некими совершенно неочевидными предпосылками, которые к тому же устанавливаются исключительно на основании личных предпочтений или исходя из фактического устройства данного общества, каковое столь же необоснованно предполагается не подлежащим сомнению»².

Роман «На мраморных утёсах» – это опыт преодоленного нигилизма и самокритики. О.Ю. Пленков в своей вступительной статье к книге Юнгера «Ривароль», посвященной французскому консерватору времён Великой французской революции, находит признаки гностицизма в ранних работах Эрнста Юнгера³. Под «гностицизмом» автор вступительной статьи подразумевает некое недовольство он-

¹ Эвола Ю. Оседлать тигра. – СПб., 2005. – С.32

² См. Пленков О.Ю. Роль и место Ривароля в творческой эволюции Э. Юнгера: Юнгер Э. Ривароль. – СПб, 2008. – С. 18

³ О душе. – 412b 20

тологическим состоянием мира и титанизм – стремление построить новый мир человеческими силами. Роман «На мраморных утёсах» показывает следствие подобных интенций – выброс автохтонных анархических сил общества.

В следующей части нашей работы, посвящённой роману «Тошнота» Ж.-П. Сартра, мы рассмотрим, как нигилизм переходит в некую модернизированную форму гносиса.

II. Онтологическая революция Ж.-П. Сартра

Главный герой романа Сартра «Тошнота» (1938) не личность, не человек, переживающий некие события, но состояние сознания человека. Антуан Рокантен сидит в кафе, встречается людей, смотрит на них, смотрит в окно, изучает историю... всё равно, что происходит, главное – как происходящее оживает в сознании Антуана. Однажды он заметил, что с ним что-то произошло или что-то произошло с внешним миром. Предметы стали не такими, как раньше: вилка не так лежит в руке или рука не так держит вилку, дверную ручку, кружку пива... Действия романа ограничиваются перемещением воспринимающего субъекта в пространстве среди объектов и непрекращающаяся рефлексия субъекта по поводу отстранённости объектов, отстранённости, которая, в конце концов, именуется «тошнотой». Он доходит до того, что уже не видит большой разницы между двумя возможностями: воткнуть ли вилку в глаз человеку, сидящему напротив него за столиком, или не воткнуть... череда телодвижений, возникновение звуков, ускоренное перемещение предметов – вот всё, что произойдёт, или всё останется на своих местах. Суть не в том, что Антуаном овладело непреодолимое желание воткнуть в глаз вилку, просто, он перестал понимать, в чём отличие одной последовательности событий от другой последовательности событий. Вспоминается трактат «О душе» Аристотеля: «Если бы глаз был живым существом, душою его было бы зрение. Ведь зрение и составляет смысловую сущность глаза. Глаз же есть материя зрения, с утратой зрения глаз перестаёт быть глазом и [может называться глазом] только номинально, подобно [изображению, сделанному] из камня или

нарисованному»¹. Так и есть: для Антуана всё, словно нарисованное, ничто не имеет формы, смысловой сущности.

Антуан Рокантен фиксирует онтологическое состояние мира, его внимание направлено вовне, в мир предметов; он всматривается в формы и формы странным образом обнаруживают скрытую в них ложь. Ложь и насилие – вот, что распознаёт Антуан. Он чувствует, что за «приличным» оформленным миром бурлит хаос, изначальная бесформенность. Сквозь «приличные» одёжки формы просвечивается Лес. «Лживая» форма с трудом побеждает «честный» материал; вот-вот и всё зацветёт, прорвётся плотина материи и осуществится онтологическая справедливость. Антуан видит, что правила давно отменены, но всё продолжает идти своим чередом, и он возмущается:

«Они составляют законы, сочиняют популистские романы, жёнятся, доходят в своей глупости до того, что плодят детей. А между тем великая, блуждающая природа прокралась в их город, проникла повсюду – в их дома, в их конторы, в них самих. Она не шевелится, она затаилась, они полны ею, они вдыхают ее, но не замечают, им кажется, что она где-то вовне, за двадцать лье от города. А я, я ВИЖУ ее, эту природу, ВИЖУ... Я знаю, что ее покорность – не покорность, а лень, знаю, что законы для нее не писаны: то, что они принимают за ее постоянство... Это всего лишь привычки, и завтра она может их переменить»².

Вот, что видит Антуан: жизненный потенциал *hyle*, его затаенное величие в мире, где пошатнулась власть *morphe*. Вспомним, о чём говорил Эвола:

«...остается только выхолощенное и застывшее «ты должен», которому желают придать силу закона, способного обуздать все природные побуждения. Но при любой попытке определить конкретное содержание этого «ты должен» и тем самым узаконить его, почва ускользает из-под ног, ибо мысли, умеющей доходить до конца, более не на что опереться, она теряется в пустоте».

Больше нет оснований не воткнуть в глаз вилку, законы человеческого сожительства, быть может, и физические законы, действуют

¹ Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. Произведения. – М., 1994. – С.164.

² Там же. – С.165

по инерции, в силу привычки, из-за того, что не всякая мысль умеет ходить до конца. Антуан же следующим образом описывает результат онтологической революции:

«...люди проснутся однажды утром и, открыв ставни, удивятся какому-то жуткому смыслу, который внедрился в вещи и чего-то ждет. Только и всего, но стоит этому хоть немного продлиться, и люди сотнями начнут кончать с собой. Ну что ж, и пусть! Пусть хоть что-то изменится, лучшего мне не надо, поглядим, что тогда будет. Многие погрязнут вдруг в одиночестве. Одинокие, совершенно одинокие, зловещие уроды побегут тогда по улицам, валом повалят мимо меня, глядя в одну точку, спасаясь от своих бед и унося их с собой, открыв рот и высунув язык-насекомое, хлопающее крыльями. И тогда я расхохочусь, даже если мое собственное тело покроет подозрительная грязная короста, которая расцветет цветами плоти, лютиками и фиалками. Я привалюсь к стене и крикну бегущим мимо: “Чего вы добились вашей наукой? Чего вы добились вашим гуманизмом? Где твое достоинство, мыслящий тростник?” Мне не будет страшно – во всяком случае, не страшнее, чем сейчас. Разве это не то же самое существование, вариации на тему существования? Третий глаз, который постепенно распространится по всему лицу, конечно, лишний, но не более чем два первых. Существование – вот чего я боюсь (выделено нами. – Авт.)»¹.

Страх существования, осознание того, что материя господствует в мире, что основания мира онтологически лишены разумного начала – это в философии Сартра похоже на древний гностицизм, что заметил ещё Ганс Йонас, и в своей книге «Гностическая религия» посвятил целую главу экзистенциализму.

Гностики утверждали, что мир возник из-за космической ошибки, мир – следствие грехопадения одного из божественных начал. Человеческий мир – продукт греха, выброшенный за пределы плеомы – божественной полноты. Люди, но не все, а только избранные, – частички отпавшего божества, закрепощённые в темницу материи. Но, что будет, если свершится онтологическая революция? Если притесненная материя устроит бунт, преодолеет свою лень и победит форму?

¹ См. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). – СПб., 1998

Антуан желает конца света. Когда все побегут, напуганные собственным отражением, сороконожкой языка в своём рту, он привалится к стене и засмеётся, как истинный гностик, для которого конец света – это отделение зёрен от плевел, освобождение духа из тюрьмы материи. Все эти домны и шестерёнки – культура, физические законы – существовали, чтобы поддерживать тюрьму, и даже высшие открытия разума тотчас подчинялись утилитарным требованиям плоти, ведь сами законы мира установил злой демиург. Таковы прозрения Антуана Рокантена, героя романа Сартра «Тошнота». Впоследствии Сартр несколько модернизирует свои религиозно-политические взгляды, перенеся взгляд с онтологического устройства космоса на социальное устройство общества, что, впрочем, делали и древние гностики, бунтуя против человеческих властителей, игнорируя собственное учение об онтологическом несовершенстве мира, которое, конечно, отрицает значение социального переустройства.

Роман Сартра интересен для нашего исследования тем, что в нём засвидетельствовано состояние подчинения материи порядку и определённой форме как онтологическое состояние, которое Сартром изображено шатким, способным перейти в свою противоположность – в хаос. С точки зрения Аристотеля, это невозможно, т.к. формы, актуализирующие материю, производятся первым двигателем – он есть вечная причина всего, Бог. Причина всего есть то, благодаря чему «все вещи, растения и животные <...> совместно упорядочены определённым образом»¹. Единственным объяснением позиции Сартра, вытекающим из опыта Антуана Рокантена, обнаружившего возможность онтологической революции, может быть смерть Бога в вещах. Читаем в «Метафизике»: «Если, далее, помимо чувственных вещей не будет никаких других, тогда не будет первого начала, порядка, возникновения...»² Впрочем, с точки зрения Аристотеля, невозможная ситуация смерти первого двигателя, по крайней мере, подразумевала бы отсутствие всякого движения, чего не наблюдается в опыте Антуана – движение продолжается, но хаотически. Это похоже на констатацию этической смерти Бога Фридрихом Ницше, смерти, после которой этика, всё же, существует, но в

¹ Мет. 1075a 15 – 20

² Там же. 1075b25

своей беспочвенности и хаотичности не уступает онтологической богооставленности мира, зафиксированной в опыте героя Сартра – экзистенциального атеиста, «обречённого на свободу». Напрашивается сравнение с гностическим мифом Василида, в котором описано состояние мира после случившегося спасения, коего удостоились «причастные сыновству», всех же остальных и весь мир Бог, по своей милости, погрузил в великое забвение, чтобы они не мучились зря, не стремились к тому, что для них недостижимо¹.

Во второй части нашей работы мы рассмотрели, почему этический закон базируется на диалектике материи и формы – начал, действующих, как в отдельном существе, так и в целом обществе; почему общество в целом и в лице своих отдельных индивидов подходит к состоянию хаоса, и показали, с какой идеологической позиции этот процесс может быть оправдан. Цель следующей части исследования: раскрыть онтологические основания политических систем Томаса Гоббса и Михаила Бакунина.

III. Человек: *pro et contra*

Выделенные нами во второй части работы черты гностической религиозности – представление об отрицательности мирового устройства и онтологическом превосходстве приверженцев гносиса над прочими людьми, – по нашему мнению, не являются главными признаками мифологии гносиса. Гностик Епифан настаивал на равенстве всех существ – как имущественном, так и нравственном². Призывая брать пример с животных, Епифан ратовал за общность жён и призывал к неподчинению любым законам, считая их неудобными богу, который создал всех свободными. Сексуальные отношения Епифан рассматривал с точки зрения экономической справедливости и настаивал на полигамии, считая такую форму отношений наиболее соответствующей принципу равенства:

«И если бог создал всё общим для всех людей, то это относится и к женщинам, и к мужчинам: и они имеют право сходиться, кто с

¹ Афанасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. – СПб., 2008. – С.44

² Там же. – С.45

кем желает, как это делают животные, руководствуясь врождённым принципом равенства и справедливости»¹.

Подобный хозяйственно-юридический взгляд на отношение полов гностика Епифана роднит его с более поздними философами, такими, как Фридрих Энгельс, который считал современную форму моногамии неизбежной спутницей проституции² и допускал даже такие сравнения:

«И если строгая моногамия является вершиной всяческой добродетели, то пальма первенства по праву принадлежит ленточной глисте, которая в каждом из своих 50-200 проглоттид, или члеников тела, имеет полный женский и мужской половой аппарат и всю жизнь только и делает, что в каждом из этих члеников совокупляется сама с собой»³.

Следующие высказывания Епифана ещё больше роднят его с левыми политическими мыслителями:

«Создатель всего и отец, руководствуясь принципом справедливости, дал каждому по «глазу», чтобы смотреть, не различая между женским и мужским или разумным и неразумным. Он не внёс никаких различий, но взирает на всех в равной мере и одинаково, заботясь, чтобы все имели равную долю. Законы же, будучи не в силах пресечь людское неразумие, сами способствуют беззаконию. Частная собственность, защищаемая законами, разрушает и дробит универсализм божественного закона».

Таким образом, Епифан, казалось бы, отрицает фундаментальное гностическое учение о зле мира и его творца: творец благ и мир благ, мешает только закон и его корыстные охранители. На самом деле, Епифан лишь переносит взгляд с потустороннего врага, злого архонта, на посюстороннего врага, закон, словно забыв метафизическую подоплёку гностической практики «свободной» жизни. Гносис можно условно разделить на два направления: аскетическое направление, представленное Валентином, Василидом, Исидором и другими, и направление оргиастическое, последователи которого,

¹ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – СПб., 2010. – С. 84

² Там же. – С. 25

³ Афанасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. – СПб., 2008. – С. 17

по свидетельствам древних ересиологов¹, вели разнузданный образ жизни – это Каиниты, последователи Карпократа и т.д.

Карпократ был отцом Епифана и тоже проповедовал вседозволенность, но иначе объяснял необходимость подобного поведения. С точки зрения Карпократа, невозможно избежать зла: необходимо совершить все самые ужасные поступки, чтобы освободиться от пут архонта², а до тех пор человек обречён на воплощение в теле. Епифан же, кажется, вовсе отрицал подобную метафизику и сосредотачивался, главным образом, на проблеме экономической и половой свободы, посмеиваясь даже над благим творцом, допуская, что последний «должно быть, шутит, когда говорит: «не возжелай», добавляя к этому ещё более неразумные слова «имущества ближнего»³.

На наш взгляд, противоречия Карпократа и Епифана несущественны, ведь не имеет значения, какой статус придаётся Левиафану – статус божественного существа, злого ангела, или статус имманентного закона, который следует просто исключить как досадную помеху для нормального животного существования; политически их действия тождественны – они направлены на устранение общественных законов; для Карпократа, это следует из необходимости наискорейшего исполнения всех возможных преступлений, для Епифана – из стремления к социальной справедливости.

В первом разделе второй части нашей работы мы покажем сходство онтологических оснований политического учения Михаила Бакунина и гностических систем, опираясь в своём анализе на аристотелевскую онтологию материи и формы.

1. Михаил Бакунин. Онтология анархии

Михаил Бакунин в своей работе «Государственность и анархия» утверждает, что такая вещь (res) как государство является механизмом насилия:

¹ Там же. – С.42

² Там же. – С.46

³ Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С.314

«...Государство именно и значит насилие, господство посредством насилия, замаскированного, если можно, а в крайнем случае бесцеремонного и откровенного»¹.

Социальный проект Бакунина заключается в полном устранении какого-либо государственного механизма, любые экономические и правовые реформы демократической направленности, подразумевающие сохранение государства, с точки зрения Бакунина, только отодвигают момент социальной революции, оправдывая существование такой вещи как государство:

«В республике мнимый народ, народ легальный, будто бы представляемый государством, душит и будет душить народ живой и действительный. Но народу отнюдь не будет легче, если палка, которою его будут бить, будет называться палкою народной <...> Значит, никакое государство, как бы демократичны ни были его формы, хотя бы самая красная политическая республика, народная только в смысле лжи, известной под именем народного правительства, не в силах дать народу того, что ему надо, т.е. вольной организации своих собственных интересов снизу вверх, без всякого вмешательства, опеки, насилия сверху, потому что всякое государство, даже самое республиканское и самое демократическое, даже мнимо народное государство, задуманное г. Марксом, в сущности своей не представляет ничего иного, как управление массами сверху вниз, посредством интеллигентного и поэтому самому привилегированного меньшинства, будто бы лучше разумеющего настоящие интересы народа, чем сам народ»².

Система Бакунина замечательно раскрывается с помощью аристотелевской концепции матери и формы: такая вещь как государство, имея способность реализовать суть своего бытия, отрицает возможность материи (народа) осознать собственную несвободу и выйти за пределы подчинения *morphe*. Народ не осознаёт своё претерпевающее положение, когда государство в полной мере реализует суть своего бытия. — Для Бакунина такое состояние удручающе т.к. он верит в возможность автономного существования материала, что, с точки зрения Аристотеля, является онтологическим абсурдом: для

¹ Там же. — С.314

² Там же. — С. 303

Стагирита такое состояние не только не желательно, но и невозможно – первая материя вообще не имеет актуального бытия. Для Бакунина социалистическая республика – не более чем государство, являющее свою неспособность реализовать суть своего бытия – централизованную власть; полная же реализация такой вещи как государство ведёт к единовластному мировому господству:

«...Новейшее государство, по необходимости военное, носит в себе неотвратимое стремление стать государством всемирным»¹.

Говоря о реакции как возврате традиционных социальных установлений, Бакунин отличает реакционную тенденцию, которая обладает действительной силой от отжившей реакции, к последней он причисляет римско-католическую идеологию, которая не имеет никакой реальной политической силы и авторитета; единственным сильным противником Бакунин считает новую Германскую империю во главе с «противународным гением князя Бисмарка»². Бакунин признаёт, что Германия наиболее далека от социальной революции, т.к. для последней требуется ослабление государственности, что произошло, например, во Франции:

«Теперь Франция очистила место, и его заняло германское государство, по нашему убеждению, ныне единственное настоящее государство в Европе»³.

Упадок государственности, считает Бакунин, связан с утратой гражданами патриотизма, когда в обществе личное имущественное благо ценится выше идеи государства, когда последнее только служит и не считается ценностью само по себе. – Такая нигилистическая неспособность – благо для угнетённого пролетариата, который, пользуясь послаблением, начинает действовать решительно. Бакунин приводит в пример Испанию, где обнаруживает следующие предзнаменования социальной революции:

«Началось всеобщее, публичное и частное банкротство – первое условие социально-экономической революции. Одним словом, разгром и падение окончательное, и всё это валится само собою (выделено нами – авт.), разбитое или раздробленное своею собственною гниlostью. Нет более ни финансов, ни войска, ни суда, ни полиции;

¹ Там же. – С.301

² Там же. – С.303

³ Там же. – С.321

нет государственной силы, нет государства, остаётся могучий, свежий народ, одержимый ныне единою социально-революционной страстью»¹.

Государство для Бакунина – лишняя вещь, некий досаждающий рудимент, после усекновения которого человек только и начнёт жить. Правда, это будет уже не тот ветхий человек, все действия которого обуславливались желанием господства и эксплуатации или же борьбой против угнетателей, но «освобождённый человек-работник»². Это дополнение – не человек, но человек-работник – кажется нам очень важным, ведь последний обладает специфической сутью бытия – это сугубо биологическое существо, все интенции которого объясняются действием нервной системы. Статья Бакунина «Федерализм, социализм и антитеологизм» показывает, на каких принципах человек-работник воздвигнет свой новый мир, в котором свобода будет реализовываться посредством труда. Прежде всего, освобождённый человек-работник свергнет «Религию божества» и на её руинах создаст новую «Религию человечности»³. Осуществит же он это через «стихийное, хаотическое и беспощадное восстание»⁴, ибо «не может быть революции без широкого и страстного разрушения, разрушения спасительного и плодотворного, потому что именно из него и только посредством него зарождаются и возникают новые миры»⁵.

2. «Левиафан» Томаса Гоббса и суть бытия государства

В сочинении «Левиафан» Томас Гоббс создаёт образ государства-чудовища, которое охраняет граждан от проявлений их же собственной природы; Левиафан – это республика-организм, в котором верховная власть является душой и «даёт жизнь и движение всему телу»⁶. Необходимость такого искусственного создания объясняет-

¹ Там же. – С.321

² Там же. – С.95

³ Там же. – С.319

⁴ Там же.

⁵ Гоббс Т. Левиафан. – М., 2001. – С.8

⁶ Там же. – С. 116

ся тем, что естественным состоянием людей является война. Для того чтобы избежать её, следует принудить людей к выполнению соглашений и соблюдению законов под страхом наказания¹. Ибо действиями людей движет соперничество, недоверие и жажда славы². Каждый человек, с точки зрения Гоббса, имеет право делать всё то, что способствует сохранению его жизни. Такое право именуется Гоббсом «естественным правом»³, соблюдение которого возможно лишь при наличии защитного механизма контроля – Левиафана. Интересно, что Левиафан называется Гоббсом «смертным Богом, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой»⁴. Под бессмертным же Богом, помимо христианского Бога, Гоббс подразумевает аристотелевский Ум, прямо называя «первичным двигателем» ту причину причин, наличие которой обнаруживает истинно-религиозный человек, добавляя, что таковая была найдена и языческими философами⁵.

Представление о том, что война – это естественное состояние человека, который пребывает вне государственных законов, находим в первой книге аристотелевской «Политики»:

«Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живёт вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря «без роду, без племени, без законов, без очага»; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске»⁶.

Мы видим, что Аристотелю вовсе не кажется состояние войны естественным состоянием нормального человека, напротив: «человек по природе своей есть существо политическое»; государство, с точки зрения Стагирита, не есть созданный человеком искусственный Левиафан, но нечто, «что принадлежит к тому, что существует

¹ Там же. – С.86

² Там же. – С.89

³ Там же. – С.119

⁴ Там же. – С.75

⁵ Пол. 1253а 5

⁶ Мет.1055b5

по природе». Только недоразвитое существо или сверхчеловек в IV в. до н.э. стремится к тому, что, с точки зрения Гоббса, человека XVII века, является злобным умыслом всех членов общества. По Аристотелю, человек стремится к войне только в том случае, если он лишён сути своего бытия. Таким образом, действием третьего физического начала, лишённости, объясняется потребность человека в войне. В свою очередь, сутью бытия сверхчеловека было бы стремление к войне, ведь *steresis*, привнося разрушение, может являться косвенной причиной возникновения вещей, что легко показать на примере дерева, в котором сначала должно произойти действие *steresis*, прежде чем из него получают стол. Некая вещь может стать другой вещью только в случае утраты сути своего бытия. Таким образом, и государство, как вещь, имеющее сутью своего бытия государственность, должно обладать постоянной формой, что значит обладать способностью. Неспособность же обладать собственной формой есть причина разрушения государства. Поясним это цитатой из «Метафизики»:

«Что же касается отсутствия, то это – некоторое противоречие <особого рода>: вещь лишена чего-нибудь, и притом либо вообще, либо в известном определённом отношении – или тогда, когда она вообще не может обладать им, или если, будучи способна иметь его от природы, вместе с тем его не имеет <...>, а следовательно, отсутствие (лишённость чего-нибудь) – это некоторое противоречащее определение, иначе говоря, точно определённая или данная в связи с известным субстратом неспособность»¹.

Главной функцией государства, с точки зрения Гоббса, является охрана граждан друг от друга. Война не может начаться, если государство способно обладать сутью своего бытия, а если оно ей не обладает, то война неизбежна, о чём свидетельствует следующий пассаж из «Левиафана»:

«Внезапное вторжение какой-нибудь новой истины само по себе ещё никогда не взрывало мир. Это вторжение может лишь возбудить войну, которая тлела подспудно. Ибо люди, которые до того нерадиво управляют, что они смеют поднять оружие для защиты или введения какого-нибудь мнения, находятся ещё в состоянии войны, и их

¹ Гоббс Т. Левиафан. – М., 2001. – С. 124

состояние есть не мир, а лишь приостановление военных действий из боязни друг друга»¹.

Мы видим, что Гоббс как будто признаёт естественность государственного образования, ведь Левиафан имеет место быть лишь тогда, когда налицо полное выполнение его функций, в этом Левиафане имеется предельная конкретность, вещьность. В таком случае, трудно объяснить наличие принуждения в подчинении закону, которое в системе Гоббса столь же неизбежно, как и стремление человека навязывать свою волю. Принуждение и агрессия обуславливают друг друга в системе Гоббса в отличие от аристотелевской системы, где материя желает оформления. Существо подвластное, согласно Аристотелю, стремится к существу властному из чувства самосохранения². – Так мы подходим к раскрытию фундаментального отличия системы Аристотеля от системы Гоббса: с точки зрения Аристотеля, человек, не обладающий рассудком, находится в подчинении обладающего, и для первого – это «полезно и справедливо»³. Гоббс же в первой части трактата заявляет, что «природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей»⁴. Из этого справедливо следует, что каждый стремится реализовать в своей деятельности функцию *morphe* – управлять, а не быть управляемым, что и приводит к войне всех против всех, которая, под надзором Левиафана, превращается в законную конкуренцию.

Неспособность такой вещи как государство обладать определённой формой, реализовывать суть своего бытия, приводит к высвобождению материи (человеческой массы), что следует из онтологического устройства мира, в котором вещи с течением времени подвергаются естественному тлению, и только благодаря подателю форм (человеку или первому двигателю), вещи природные и искусственные поддерживают своё существование. Томас Гоббс мыслит государство-вещь искусственным образованием: материя (человеческая масса) не имеет интенции к подчинению, а, следовательно, порядок в обществе поддерживается с помощью насильственного подавления эгоистических потребностей отдельных граждан, с по-

¹ Пол. – 1252a30

² Пол.1255a

³ Гоббс Т. Левиафан. – М., 2001. – С.85

⁴ Данте А. Собрание сочинений. – М., 2001. – С.313

мощью искусственно созданного Левиафана. С точки зрения Михаила Бакунина, государство является вещью, чьё существование поддерживается одной частью общества для порабощения другой части общества. Социальная революция – полное уничтожение государства – влечёт освобождение масс от подчинения интеллигентной, эксплуатирующей элиты. В системе Аристотеля, это означало бы невозможное явление первичного материала, который не имеет онтологической независимости, но всегда является подчинённым какой-либо форме. Вспомним, что для Аристотеля государство – это то, что существует по природе, т.е. сущность государства подобна сущности дерева, а не стула, следовательно, государство создано первым двигателем, а не организовано человеком. Бакунин отрицает естественное происхождение государства, но признаёт некую фатальность его развития, которое неизбежно ведёт к мировому господству единственного государства. Единственным государством, обладающим способностью реализовать суть своего бытия, Бакунин считает Германию Бисмарка.

В следующей части нашей работы мы рассмотрим трактат, в котором, с помощью аристотелевской концепции материи и формы, даётся оправдание мирового господства Римской Империи.

IV. Онтологическое обоснование необходимости всемирной империи в трактате «Монархия» Данте Алигьери

В своём трактате «Монархия» Данте Алигьери обосновывает необходимость существования единого мирового государства. Данте признаёт такую вещь как государство, наряду с семьёй и городом, божественным установлением, а не человеческим изобретением¹. Он солидарен с аристотелевским представлением о государстве как вещи естественной, которая сродни дереву, а не столу. Согласно Данте, человечество должно стремиться подражать чертам неба, которое движется единственным Перводвигателем, каковым является Бог, и должно так же установить правителя, который был бы подобен единственному движущему началу². Данте, как и Аристотель, выступает

¹ Там же. – С.319

² Там же. – С.315

против войны¹, избежать которой можно с помощью установления единого мирового государства с одним монархом. Ибо, если есть двое равных, должен быть и третий, который сможет рассудить их в случае конфликта, третий, который будет обладать более широкими полномочиями, если же найдётся равный ему и с ним несогласный, то вновь возникнет конфликт, следовательно, должен быть один правитель, стоящий во главе государства². Подобная логика приводит к необходимости всемирной империи, управление которой заслуживает народ, чьи действия базируются на праве:

«...Природа упорядочивает вещи, сообразуясь со своими способностями; и соображение это есть основа права, заложенная природою в вещах. Из этого следует, что природный порядок в вещах не может быть сохранён без права, коль скоро фундамент права неразрывно связан с этим порядком. Таким образом, порядок, установленный природой, необходимо сохранять правом»³.

Государством, действующим согласно праву, Данте признаёт Римскую империю:

«Римский народ был предназначен природой к тому, чтобы повелевать. Следовательно, римский народ, покоря мир, по праву достиг империи»⁴.

Право это подтверждается победоносными войнами Римской империи, т.к. «то, что приобретается в поединке, приобретается по праву» – утверждает Данте⁵, объясняя этот принцип справедливостью божественного провидения.

Данте переносит онтологию материи и формы, разделяющую людей на господ и подчинённых внутри одного общества, в сферу мировой политики, заявляя следующее:

«Не только отдельные люди, но и целые народы способны от рождения повелевать, а другие – подчиняться и служить, как это доказывает философ в книгах «Политики», и для таких, как он сам говорит,

¹ Там же. – С.320

² Там же. – С.343

³ Там же. – С.344

⁴ Там же. – С.349

⁵ Там же. – С.344

быть управляемыми не только полезно, но и справедливо, даже если их к этому и принуждают»¹.

Лучшей формой действия Данте считает действие интеллектуальное, потому как «последняя черта потенции самой человеческой природы есть потенция, или способность, интеллектуальная». Следовательно, те, что полнее соответствуют природе человека, суть которой интеллектуальная способность, должны править².

Согласно Данте, главным доводом в пользу оправдания всемирного господства Римской империи является решение самого Бога, который отдал на суд своего Сына, тем самым показав высшее право Римской империи быть судьёй всего мира:

«Если бы Христос не пострадал при полномочном судье, эта мука не была бы наказанием; и судья не мог бы быть полномочным, если бы он не был наделён правом творить суд над всем человеческим родом, поскольку карался весь человеческий род в плоти Христа...»³

Данте подтверждает свои доводы свидетельством апостола Луки, согласно которому Христос родился в те дни, когда было обнародовано распоряжение римских властей совершить перепись населения. Таким образом, Господь объявил римскую власть легитимной, записав Иисуса в число граждан⁴.

Политическое учение Данте Алигьери, в котором государство предстаёт божественным установлением, а лучшей его формой является всемирная монархия, заимствует из аристотелевской метафизики множество положений. Во-первых, это представление о перводвигателе, которому должен подражать всемирный правитель. Во-вторых, это учение о материи и форме – онтологических начал, которым соответствуют свободные граждане и выполняющие распоряжения. Согласно Данте, к функции материи или формы онтологически предрасположены не только отдельные лица внутри одного сообщества, но и целые народы.

Политическая онтология Данте прямо противоположна политической онтологии гностиков и анархистов, т.к. Данте считает государство естественной вещью, установленной Богом, которого

¹ Там же. – С.314

² Там же. – С.355

³ Там же. – С.353

⁴ Там же. – С.351

наделяет функциями аристотелевского первого двигателя, находя справедливым такое положение вещей. Всемирное государство Данте в корне отлично от Левиафана Томаса Гоббса, т.к. существует по природе, а не установлено людьми. Собственно, Данте призывает лишь подражать в системе общественных отношений божественным установлениям; Левиафан же скрывает под собой хаос войны всех против всех. Один из первых постулатов Гоббса, природное равенство людей, является причиной непримиримой вражды, сдерживаемой лишь внешними ограничениями. Согласно Данте, лишь третий, наделённый высшими полномочиями, способен разрешить спор двух людей. Гоббс, правда, тоже предлагает ввести третьего, но монархия Гоббса принципиально отличается от монархии Данте тем, что правитель лишь фиктивно возвышен над другими, он не имеет никакого отличного от прочих онтологического статуса, следовательно, лишь жесткая система ограничений способна заставить граждан действовать в рамках закона.

Вспомним Эрнста Юнгера и его образ отца, которого ненавидит анархист и презирает нигилист. Отец – это государственная власть, от диктата которой стремятся избавиться гностики и анархисты. Левиафан же, как государственная система, подразумевает такую ситуацию, когда граждане презирают законы и лишь из страха наказания не нарушают их, руководствуясь утилитарными соображениями и ввергая себя в состояние своеобразного социального невраза, ведь их естественные желания подавляются законами отца, которые они не могут отвергнуть, т.к. боятся собственной свободы. Соответственно, в монархии Данте, отношения с отцом основаны на доверии, отец является общепризнанным авторитетом, его закон безусловен.

Заключение

В своей работе мы продемонстрировали методологию, которая позволяет рассматривать политические процессы как онтологические. Инструментом нашего анализа стала аристотелевская концепция материи и формы в её социальном контексте – когда народ рассматривается в качестве инертной материи, чистой потенции, а правители – формой, организующей народ-материю. Государство, в

данной системе, является вещью, возникающей в результате способности правителей организовывать народ, т.е. подчинять своей воле то, что по природе не имеет воли. Неспособность правителей воплощать суть своего бытия, т.е. быть правительством, называется лишённостью, которая является причиной стремления материи к бесформенному состоянию, которое, согласно аристотелевской онтологии, никогда не может состояться вполне, но всегда есть лишь движение в сторону всё большей бесформенности, т.к. первая материя не имеет актуального бытия. На основании разбора пяти философских текстов, два из которых являются художественными («На мраморных утёсах», «Тошнота»), три – политико-философскими («Государственность и анархия», «Левиафан», «Монархия») мы продемонстрировали действенность нашего метода, позволяющего рассматривать политический процесс как онтологический.

Ален де Бенуа

Юнгер, Хайдеггер и нигилизм

Эрнст Юнгер и Мартин Хайдеггер, как всем известно, с интервалом в пять лет вступили в диалог о нигилизме, диалог, завязавшийся посредством обладающих особой важностью текстов, вышедших в пятидесятые годы по случаю шестидесятилетнего юбилея каждого из них¹. Изучение и сравнение этих текстов представляет исключительный интерес, поскольку это позволяет лучше оценить то, что в отношении этой фундаментальной темы отличает одного от другого этих двух авторов, которых часто ставили вместе, и которые сами поддерживали тесную интеллектуальную связь на протяжении нескольких десятилетий. В данной статье мы вкратце затронем эту тему.

¹ Ernst Junger, « Über die Linie », in Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1950, pp. 245-283 ; Martin Heidegger, « Über "die Linie" », in Armin Mohler (Hrsg.), Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Junger zum 60. Geburtstag, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1955. Текст Юнгера был вновь опубликован отдельно тем же самым издателем в немного расширенной версии: Über die Linie, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1950, 45 p. (ed. fr. : Sur l'homme et le temps. Essais, vol. 3 : Le nœud gordien. Passage de la ligne, Rocher, Monaco 1958, trad. Henri Plard ; 2e ed. augm. d'un avant-propos de Junger et d'une préface de Julien Hervier : Passage de la ligne, Passeur-Cecofop, Nantes 1993 ; 3e ed. : Christian Bourgois, Paris 1997, 104 p.). Текст Хайдеггера также был издан отдельно без изменений, но под новым заголовком: Zur Seinsfrage, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1956 (ed. fr. : « Contribution à la question de l'Être », in Martin Heidegger, Questions I, Gallimard, Paris 1968, pp. 195-252, trad. Gerard Granel). В Италии эти два текста были объединены в один сборник: Ernst Junger et Martin Heidegger, Oltre la linea, Adelphi, Milano 1989, trad. Franco Volpi et Alvisio La Rossa. В данной статье ссылки на страницы даются по двум последним французским изданиям.

В рамках своей позиции, которая с виду намеренно представляется «медицинской» (она включает «диагностику» и «терапию»), Юнгер утверждает с самого начала, что излечить нигилизм означает дать ему «подходящее определение». Принимая мнение Ницше, видевшего в нигилизме процесс, посредством которого и в котором «высшие ценности теряют свою ценность» («Воля к власти»), он заявляет, что сущностной характеристикой этого процесса является обесценивание, а затем и исчезновение традиционных ценностей, первое место среди которых он отводит христианским ценностям.

Затем он выступает против идеи, что нигилизм по своей сути является якобы хаотичным феноменом. «Со временем становится видно, — пишет он, — что нигилизм может совпадать с крупными упорядоченными системами, и что такое положение дел в основном имеет место, когда он принимает свою активную форму и набирает силу. Он находит в порядке благоприятную основу; он перестраивает его для своих целей. [...] Порядок не только подчиняется требованиям нигилизма, но и является составной частью его стиля» (с. 48-52). В этом смысле нигилизм не свидетельствует об упадке. Он не обязательно связан со слабостью, но «производит скорее людей, которые двигаются вперед подобно железным машинам, оставаясь бесчувственными даже в момент, когда катастрофа разбивает их вдребезги» (с. 57). Одновременно нигилизм не является недугом. Он не имеет ничего общего с нездоровьем. Он, напротив, оказывается «связанным с физическим здоровьем — прежде всего там, где его мужественно воплощают в жизнь» (с. 54). Взамен, нигилизм по сути своей обладает свойством редукционности: его самая устойчивая черта заключается в «подведении мира со всеми его многочисленными и сложными противоречиями под один общий знаменатель» (с. 65). Превращая общество, «в котором царствует моральная общность в автоматически работающую систему» (с. 63), он объединяет в себе фанатизм, отсутствие какого-либо нравственного чувства и «совершенство» технической организации.

Эти замечания весьма показательны. Они свидетельствуют о том, что когда Юнгер заводит речь о нигилизме, он ссылается, прежде всего, на модель тоталитарного государства и, более конкретно, на модель нацистского государства. Третий рейх соответствует этому социальному государству, где люди оказываются подчиненными аб-

солютному порядку, «автоматической» организации, в то время как обесценивание всякой традиционной морали идет рука об руку с бесспорным превознесением «здоровья».

Возникает вопрос, а является ли на самом деле нигилизмом то, что описывает Юнгер. Не идет ли речь скорее просто о тоталитаризме – об этом тоталитарном Левиафане, который поставил технику себе на службу и который превращает мир в «стройплощадку».

В то же самое время Юнгер исповедует определенный оптимизм, который виден уже в заглавии его текста: «Переход через линию». Обращаясь к Ницше и Достоевскому, он констатирует, что их критика не помешала им демонстрировать относительный оптимизм, пусть даже нигилизм сможет быть преодолен только «когда-нибудь в будущем» (Ницше), и пусть даже он составляет «необходимый этап в рамках движения, стремящегося к ясным целям» (Достоевский). Юнгер возвращается здесь к идее, которая ему близка: после самого худшего может прийти только самое лучшее. Или же точнее: тенденция, доведенная до своего предела, с неизбежностью обращается в свою противоположность. Еще в тридцатые годы он говорил, что надо было «проиграть войну, чтобы выиграть нацию». Именно в этом духе он цитирует Бернаноса: «Свет блистает лишь тогда, когда все кругом охватывает мрак. Как раз абсолютное превосходство врага обращается против него самого» (с. 37-38). Между тем, Юнгер считает, что самое худшее уже позади, что «голова уже пересекла линию», то есть что человек уже начал выходить из царства нигилизма. Это утверждение проистекает из его отождествления нигилизма с тоталитаризмом. Как пишет Жюльен Гervье, «если Юнгер верит, что абсолютный нуль уже пройден, то к этому не может не иметь отношения крах гитлеризма, представавшего как торжествующее воплощение нравственного нигилизма» (предисловие, с. 13)¹.

¹ Впоследствии Юнгер вернулся в небольшой степени к этому оптимизму: «После поражения я говорил вкратце так: голова змеи уже пересекла линию нигилизма, она уже за ней, а все туловище скоро последует за ней, и мы вскоре окажемся в более благоприятной духовной атмосфере, и т.д. А пока от этого мы еще далеки» (беседа с Фредериком де Товарницки в: Martin Heidegger, L'Herne, Paris 1983, p. 149). Более конкретно, Юнгер полагает, что мы пребываем в эпохе перехода междуцарствия – и по этой причине не стоит отчаиваться: «Что до меня, то я чувствую, что двадцать первый век будет лучше, чем двадцатый».

В своем очерке Юнгер принимается по существу описывать состояние мира, такое, как оно есть, чтобы оценить возможность, что он уже находится по другую сторону линии. Сделанный им вывод может, впрочем, показаться умеренным. Противостоя нигилизму, он предлагает обратиться к поэзии и любви («эросу»). Он призывает к индивидуальному диссидентству, к «подлинной анархии» (в 1950 году он еще не создал фигуру Анарха). «Прежде всего, – пишет он, – необходимо отыскать безопасное место в своем собственном сердце. И тогда мир изменится».

Хайдеггер занимает совсем другую позицию. Его текст, написанный в ответ на текст Юнгера, является, прежде всего, критикой, критикой, конечно, дружеской, и он подчеркивает свое уважение к собеседнику, но стремится тем не менее при этом противопоставить его анализу совсем другую точку зрения.

Замена названия все же весьма показательна. В то время как Юнгер предпочел рассуждать «о линии» в смысле «над линией» (*Ueber die Linie*), Хайдеггер намеревается высказаться «о линии» в смысле «по поводу линии» (*Ueber «die Linie»*), подчеркивая, таким образом, с самого начала свою убежденность, что линия еще не пересечена и также свое желание поставить вопрос о причинах, по которым это не было сделано.

Итак, Хайдеггер ясно заявляет о своем желании добавить (и в большинстве отношений противопоставить) к топографии *trans lineam* Юнгера топологию *de linea*: «Вы смотрите и вы пересекаете линию, я же довольствуюсь, прежде всего, размышлениями об этой линии, которую вы представили. Мы оба взаимно помогаем друг другу» (с.203).

Хайдеггер начинает с того, что не соглашается с попыткой Юнгера дать нигилизму «подходящее определение». Оставаясь привязанными к образу линии, – пишет он, – мы обнаружим, что она проходит через пространство, будучи сама определяемой местом. Место сосредотачивает. Сосредоточивание скрывает собранное в своей сущности. Именно место, по которому проходит линия, является источником сущности нигилизма и его торжества» (с. 200). Вопрос о торжестве нигилизма, ареной которого стал весь мир – так что ниги-

лизм отныне является «нормальным состоянием» человечества – побуждает к поискам этого «места линии», которое указывает на «сущность нигилизма». Для Хайдеггера постановка вопроса о том, какое место человек занимает по отношению к распространению нигилизма, требует «определения сущности». Постигание нигилизма подразумевает, что мысль направляется на рассмотрение его сущности.

Ответ вскоре будет дан. Он вытекает из философии Хайдеггера, чьи основные черты здесь, полагаю, известны. Нигилизм, на взгляд Хайдеггера, представляет следствие и кульминацию длительного процесса забвения Бытия, который начинается с Сократа и Платона, продолжается в рамках христианства и западной метафизики и достигает кульминации в современную эпоху. Сущность нигилизма «покоится в забвении Бытия» (с.247). Нигилизм это забвение Бытия, достигшее высшей точки. Именно это и есть царство ничто.

Забвение Бытия означает, что Бытие прячется, то, что оно находит себе место в тайном прибежище, которое скрывает его от человеческого мышления, но это также и спасительное прибежище, в ожидании обнаружения: «Именно в таком сокрытии состоит сущность забвения». Забвение является сокрытием Бытия-присутствия в пользу сущего-присутствия. В западной метафизике сам Бог является только высшим сущим. Метафизика знает только трансцендентность, то есть постижение сущего. Именно поэтому она не в силах не только иметь доступ к Бытию, но даже ощущать свою собственную сущность.

Хайдеггер уточняет также, что именно в «царстве воли к воле» находит свое воплощение сущность нигилизма. Здесь мишенью оказывается, конечно, философия автора «Заратустры», которая, несмотря на его заслуги, является только вывернутым наизнанку нигилизмом, поскольку ей не удастся выйти за рамки поля ценностей. Воля к власти, которую Хайдеггер проанализировал как «волю к воле», то есть воля, которая безусловным образом является только способом проявления бытия сущего и в этом смысле иной формой забвения Бытия. «К сущности воли к власти принадлежит не позволить реальному, над которым она устанавливает свою власть, явиться в этой реальности, которой она сама по сути своей и является» (с.205). Ницше напрасно заявил, что «Бог умер», он остался в тени этого Бога, чью смерть он провозгласил.

Между тем, поскольку сам Юнгер остается под влиянием философии Ницше, он также становится вместе с ней мишенью критики со стороны Хайдеггера.

Хайдеггер вновь обращается здесь к знаменитой книге Юнгера, «Рабочий», вышедшей в 1932 году. Он подчеркивает, что Фигура (или гештальт) Рабочего очень точно соответствует образу Заратустры в рамках метафизики воли к власти. Его явление обнаруживает власть – как желание обозреть мир как «тотальную мобилизацию». В «Рабочем» Юнгер заметил: «Техника является средством, посредством которого гештальт Рабочего мобилизует мир». Процесс Работы развертывается в планетарных масштабах в духе учения о воли к власти.

Конечно, Хайдеггер не оставляет без внимания тот факт, что взгляды Юнгера на технику претерпели эволюцию. Юнгер вначале показал важность техники на примере конкретного опыта: битвы материалов Первой мировой войны. В ту пору он не без основания испытывал чувство, что господство техники ознаменует наступление новой эпохи в истории человечества. Он отождествлял это господство с владычеством гештальта Рабочего, воображая себе, что между этим гештальтом и гештальтом Буржуа могут существовать лишь антагонистичные отношения в мировых масштабах. На этот счет Юнгер обманывался, и впоследствии он признал свою ошибку. Наконец, изменилось его мнение о самой технике – возможно, под влиянием работ его брата, Фридриха Георга («Совершенство техники», 1946). После 1945 года Юнгер недвусмысленно связал нигилизм с «титанизмом» техники, которая, влекомая желанием господствовать над миром, человеком и природой, следует своим собственным курсом, и ничто не в состоянии её остановить¹. Техника подчиняется только

¹ На деле, даже по отношению к «титаническому» характеру техники, подход Юнгера был двойственным. С одной стороны, он охотно противопоставлял титанов богам, и его беспокоил подъем титанизма («прилив энергии»). Но он также пишет: «Налицо тенденция опасаться, что титаны могут принести только несчастье, но сам Гельдерлин был другого мнения. Прометей это посланник богов и друг людей, и Гесиода век титанов это золотой век» (вступительное слово, р.26). В двадцать первом веке, по его мнению, мы будем свидетелями беспрецедентного развития техники и нового «одохотворения».

своим собственным правилам, и самый ее сокровенный закон состоит в равновесии возможного и желаемого: все то, что может быть реализовано техническими средствами, будет эффективно реализовано.

Хайдеггер превозносит, не сдерживаясь, ту манеру, в которой Юнгер в «Тотальной мобилизации» (1931), а затем в «Рабочем» описал то, что обнаруживается «в свете ницшеанского проекта сущего как воли к власти». Он также поставил ему в заслугу, в конечном счете, понимание того, что господство технического труда является следствием «активного нигилизма», который отныне разворачивается в планетарном масштабе. Однако в то же самое время он упрекает его в непонимании того, что «ницшеанский проект» продолжает препятствовать постижению Бытия, и подчеркивает, что «Рабочий» «остается произведением, в основе которого лежит метафизика» (с. 212).

Хайдеггер упрекает Юнгера за то, что он по ту сторону своей собственной эволюции остался в мире, где господствуют фигуры и ценности. Фигура, определяемая Юнгером как то «спокойное существо», которое склонно глядеть на мир, придавая ему форму, таким же образом, как печать ставит свой отиск, является ничем иным как «метафизической способностью». Фигура, подчеркивает Хайдеггер, «основывается на сущностных чертах человеческой природы, которая как *subjectum* лежит в основе всего сущего. [...] Именно присутствии человеческого типа (*typus*) составляет предельную субъективность, чье появление знаменует торжество современной метафизики и которая полагается при постижении этой метафизики» (с. 212-213).

Не принадлежать к числу нигилистов не значит находиться вне нигилизма. Манера, в которой Юнгер, чтобы «выйти» из нигилизма, предлагает «прислушаться к земле», попытаться узнать, «то, чего хочет земля» одновременно с провозглашением теллурической и титанической природы техники, весьма показательна в этом отношении.

Юнгер пишет: «В миг, когда линия будет пересечена, мы сбросим с Бытия его новое одеяние; и тогда начнет показываться то, чем оно на самом деле является». Хайдеггер отвечает: «Разговоры об «одеянии Бытия» остаются подручным средством, и одним из самых проблематичных: ибо Бытие сокрыто в одеянии, так что последнее никогда не может только добавиться к Бытию» (с.229).

Хайдеггер никоим образом не склонен верить, что «нулевая линия» осталась отныне позади нас. На его взгляд, «торжество» нигилизма совершенно не означает его завершения. С кульминацией нигилизма, – пишет он, – начинается лишь его конечная стадия, которая, вероятно, будет необыкновенно длинной, потому что на ней безраздельно будет царить нигилизм, ставший «нормальным состоянием», и это «состояние будет упрочиваться». Именно поэтому нулевая линия, на которой кульминация достигнет своего предела, еще совершенно не видна» (с. 209-210). Но он также добавляет, что к тому же является ошибкой считать, как это делает Юнгер, как если бы «нулевая линия» была бы чертою, внешней по отношению к человеку, которую бы человек смог бы «пересечь». Человек сам является источником забвения Бытия. Он сам и есть «зона линии». «Никоим образом, – уточняет Хайдеггер, – линия мыслимая как знак, указующий на царство торжествующего нигилизма, не является чем-то, что находится перед человеком, чем-то, что возможно пересечь. Так рушится равным образом возможность нахождения *trans lineam* и возможность перехода, позволяющего этого достичь» (с.233).

Но в таком случае, если любые попытки «пересечь линию» остаются «обреченными на устроение спектакля, который сам проистекает из доминации забвения Бытия» (с.247), как человек может надеяться расстаться с нигилизмом? Хайдеггер отвечает: «Вместо того чтобы желать преодоления нигилизма, мы должны попытаться наконец благоговейно погрузиться в его сущность. Это и есть первый шаг, который позволит нам оставить нигилизм позади себя» (с.247).

Хайдеггер разделяет мнение Юнгера, согласно которому нигилизм не тождественен ни злу, ни недугу. Но он придает другое значение этой констатации. Когда он утверждает, что «сущность нигилизма никоим образом не является нигилистической» (с. 207), он хочет сказать, что место, в котором человек подвергается наибольшей опасности, может также дать ему возможность спастись. Именно в этом смысле нигилизм, *in-sane* (безрассудство), может также указать на *in-demne* (невредимость).

«Погрузиться благоговейно» в сущность нигилизма означает воспользоваться возможностью превозмочь (*Verwindung*) метафизику. Превозмочь метафизику это означает также превозмочь забвение Бытия – и через это даже возможность не-сокрытия, возможность

раскрытия истины (*aletheia*). Юнгер писал, что «трудность в определении нигилизма связана с тем, что дух не в силах представить себе ничто» (с.47). Хайдеггер цитирует эту фразу, чтобы подчеркнуть близость Бытия и сущности ничто. Он использует это в качестве аргумента, чтобы утверждать, что только через размышление о ничто мы поймем то, чем является нигилизм и только тогда, когда мы поймем это, мы будем способны преодолеть забвение Бытия. «Ничто, – пишет он, – даже если мы его понимаем в смысле полного отсутствия сущего, принадлежит *abs-ent* к Присутствию, как одно из его возможностей. Если, стало быть, именно ничто является основой сущности нигилизма и сущность ничто принадлежит Бытию, и если, с другой стороны, Бытие есть участь трансцендентальности, то значит, именно сущность метафизики оказывается вместилищем сущности нигилизма» (с. 236).

Итак, вместилище сущности торжествующего нигилизма следует искать «там, где сущность метафизики разворачивает свои крайние возможности и концентрируется в них» (*ibid*). В конечном итоге, пишет Хайдеггер, «преодоление нигилизма требует погружения в его сущность, но проникновение туда избавляет от желания его преодолеть. Преодоление метафизики вызывает к мышлению с более глубоким призывом» (с.250).

Однако чтобы перепрыгнуть через «барьер», который нам мешает благоговейно вступить в сущность нигилизма, необходимо также располагать словом, способным открыть путь к постижению Бытия. Другими словами, следует избегать языка метафизики, который также является языком, повествующим о воле к власти, ценностях и фигурах – так как именно этот язык оказывается препятствием на пути. «Единственный способ, благодаря которому мы можем размышлять о сущности нигилизма, – подчеркивает Хайдеггер, – это сначала идти по пути, ведущем к дому Бытия. На этом пути нельзя ставить вопрос о ничто. Но вопрос о доме Бытия снимается, если ему не удастся избежать языка метафизики, потому что метафизические представления делают невозможным размышление над вопросом о доме Бытия.

Между тем, именно в этом Хайдеггер обвиняет Юнгера: он упрекает его в постановке вопроса о нигилизме при использовании языка и образа мышления, которые остаются под влиянием сущности

метафизики. Поскольку он продолжает выражаться и мыслить на языке метафизики, являющимся вместилищем сущности нигилизма, Юнгер сам себя лишает всякой возможности разрешить проблему, которую он поставил. «На каком языке, – спрашивает Хайдеггер, – говорит мышление, строящее фундаментальный план пересечения линии? Нужно ли с другой стороны критической линии спасать язык метафизики воли к власти, фигур и ценностей? И образуют ли язык именно метафизики, сама эта метафизика (будь ли то метафизика живого Бога или умершего) в качестве метафизики этот барьер, который препятствует пересечению линии, то есть преодолению нигилизма?» (с. 224-225).

Мы не можем погрузиться в сущность нигилизма до тех пор, пока мы продолжаем пользоваться его языком. Именно поэтому Хайдеггер призывает к «изменению Языка», «к перелому в отношении к сущности слова». Он взывает к языку, который требуется, чтобы преодолеть забвение Бытия. Поскольку он соответствует сущности Бытия, этот Язык способен открыть мышлению путь к этой сущности, и он называет его «Языком Мышления», уточняя, что «этот Язык не выражает Мышление, но сам является им, сам является его маршем и его песнью» (с.249). Необходимо, – заключает он, – подвергнуть «испытанию Язык, который и есть подлинное Мышление». Необходимо «работать в пути».

Какие можно сделать выводы? Я говорил о «диалоге» между Юнгером и Хайдеггером по поводу нигилизма, но этот термин совершенно не подходит. Хайдеггер и Юнгер зачастую разделяют аналогичные предпосылки, но приходят к часто противоположным выводам. Они оба согласны во мнении, что нигилизм находит в образе современной техники свою самую прочную опору, но о технике у них представления разные. Для Юнгера техника обладает, прежде всего, «титанической» природой, в то время как для Хайдеггера она есть обретшая плоть метафизика. Юнгер видит в нигилизме нечто противоположное ценностям западной метафизики и христианства. Хайдеггер же видит в нем окончательное следствие этих самых ценностей. Юнгер ограничивается утверждением, что человек в своем отношении к нигилизму уже «пересек линию». Хайдеггер же побуждает задаться вопросом, а что же означает это «пересечение». Фактически Хайдеггер опирается на работу Юнгера, чтобы идти дальше

и глубже, чтобы расширить перспективу для раздумий, чтобы побудить мышление изменить самого себя. Юнгер предлагает «повстанцам» «уход в леса». Хайдеггер приглашает вступить на лесную тропинку, которая ведет к прогалине, к «ясности» или истине (*aletheia*), не-сокрытию, к выходу, наконец, из забвения, то есть из этого тысячелетнего сокрытия, которое окутывало историю Европы и чье всемирное торжество побуждает нынче думать о выходе из него.

Перевод с французского *Андрея Игнатьева*

Антон Заньковский

Народ и тирания

В «Политике» Аристотель сближает крайнюю демократию с тиранией, объясняя возникновение последней путём прихода к власти народных демагогов, которые, подрывая авторитет знатных, способствуют политическому перевороту. Тиранию Стагирит называет худшим государственным строем, т.к. она прямо противоположна легитимной монархии, является её извращением: «Конечно, наихудшим видом будет тот, который оказывается отклонением от первоначального и самого божественного из всех видов государственного строя. Царская власть, если это не пустой звук, если она существует действительно, основывается на высоком превосходстве царствующего. Таким образом, тирания, как наихудший из видов государственного устройства, отстоит далее всего от самой его сущности; к ней непосредственно примыкает олигархия (аристократия далеко не то же, что олигархия)...»

Мерой государственному строю служит добродетель властителей: сущность монархии заключается в личной добродетели монарха. Аристократия, вторая из двух наилучших форм государственного устройства, возможна в случае существования в обществе выдающегося меньшинства. Аристотель сравнивает государственное устройство с музыкой: «Существует два или один вид прекрасного государственного устройства, а все остальные виды – отклонения от наилучшего, подобно тому, как имеются такие же отклонения от хорошей тональности; и мы склонны сопоставлять олигархические виды правления, которым присущ деспотизм, с более напряжённым тоном, а демократические, дряблые – с ослабленным тоном». Олигархия является противоположностью аристократии, т.к. она извращает главный принцип этого государственного строя, где власть обеспечена личным, а не финансовым превосходством. Если в об-

шестве нет выдающихся личностей, то оптимальным государственным строем будет полития – демократия, ограниченная финансовым цензом. Крайнюю демократию Аристотель вообще не относит к государственному строю, её существование означает только лишь переход к тирании.

Зададимся вопросом: как связано восстание масс, уничтожение действующей властной иерархии с установлением нового властного принципа, основанного на произволе тирана? Государство, с точки зрения Аристотеля, существует по природе: его онтологический статус подобен дереву или реке, а не столу или дому – государство нерукотворно: «Итак, очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому».

Аристотель эссенциалист: помимо совокупности частей, в вещах присутствует их сущность. Что является сущностью государства? и что является умалением этой сущности? – вопросы, которые философ поднимает в «Политике». Народ есть материя государства. Как и любая вещь, государство подвержено разрушению, т.е. лишению формы. Лишаясь формы, государство приближается к состоянию чистого субстрата – народ без власти. Но аристотелевская физика не допускает окончательного завершения этого процесса: материя не существует в чистом виде, любая вещь имеет ту или иную форму, даже кусок мягкой глины имеет некую конкретность в каждом из своих отдельных состояний. Таким образом, имеет место лишь переоформление, а не постоянный регресс в бесформенность. Уместно ли в связи с этим вспомнить теорию перманентной революции Льва Троцкого, которая подразумевает этот вечный регресс или вечное переоформление? – Возможность такого процесса опровергает сама история: в ситуации, когда легитимная власть проявляет неспособность к организации материи народа, примером чему служит политика Людовика XVI и Николая II, начинают действовать силы нигилизма, соответствующие *steresis* (лишённость) аристотелевской онтологии. В игру вступают демагоги (*δημ ᾠγόρος* – политический оратор), разрушающие форму государства. Не надо забывать, что Аристотель не меньший идеалист, чем Платон: формы вкладывают-

ся в вещи умом, будь то человеческий ум или ум-перводвигатель. Разрушив природную вещь, социальный реформатор пытается сделать из её останков новую структуру, искусственную вещь, которую описал Гоббс в «Левиафане». Не важно, будет ли эта структура фиктивной монархией, где власть короля имеет только регулятивную функцию, торговым или рабочим союзом, – всё равно она не будет государством в аристотелевском смысле: «Государство не возникает ради заключения союза в целях предотвращения возможности обид с чьей-либо стороны, также не ради взаимного торгового обмена и услуг». Но вещь, существующую по природе, не так-то легко уничтожить: в момент, когда старая государственная формация устранена, а «левиафан» ещё не вполне упрочился, появляется фигура тирана. Ведь материя сама желает быть оформленной, соответствуя женскому началу, как в оккультных учениях, так и в рациональной философии Аристотеля. Тирания является природным образованием: она не только завершает процесс уничтожения предшествующей власти, истребляя лучших представителей старой формации, но и ломает структуру «левиафана», попутно пользуясь багажом его рациональных наработок.

Глубинная онтологическая связь материального (народного) начала и тирании наиболее ярко проявляется в нигилистическом отношении как тирана, так и народных масс к тому, что Аристотель считал целевой причиной государственного устройства – к прекрасному. Речь идёт о высших проявлениях духовной культуры, о завершённых формах, которые под действием разрушительных сил неоформленной материи возвращаются в её лоно. Примером этому процессу служат и т.н. «костры гордыни», учинённые тираном Савонаролой, в огне которых погибли шедевры Боттичелли, и низведение в *prima materia* собора Св. Софии в Москве, когда топос храма помещал проведению трамвайных путей, и знаменитые книжные костры в нацистской Германии. Онтология этих процессов заключается в освобождении материала от каких-либо форм, что можно назвать онтологической революцией, чью сущность художественно изобразил Ж.-П. Сартр в романе «Тошнота»:

Они составляют законы, сочиняют популистские романы, жёнятся, доходят в своей глупости до того, что плодят детей. А между тем великая, блуждающая природа прокралась в их город, проникла

повсюду — в их дома, в их конторы, в них самих. Она не шевелится, она затаилась, они полны ею, они вдыхают ее, но не замечают, им кажется, что она где-то вовне, за двадцать лье от города. А я, я ВИЖУ ее, эту природу, ВИЖУ... Я знаю, что ее покорность — не покорность, а лень, знаю, что законы для нее не писаны: то, что они принимают за ее постоянство... Это всего лишь привычки, и завтра она может их переменить.

Предтечей хаоса является нигилизм — отрицание значимости культурных феноменов или дискредитация фундаментальных этических оснований общества. Затем следует высвобождение материи, которое герой Сартра переживает в гротескных видениях:

Одинокие, совершенно одинокие, зловещие уроды побегут тогда по улицам, валом повалят мимо меня, глядя в одну точку, спасаясь от своих бед и унося их с собой, открыв рот и высунув язык-насекомое, хлопающее крыльями. И тогда я расхохочусь, даже если мое собственное тело покроет подозрительная грязная короста, которая расцветет цветами плоти, лютиками и фиалками. Я привалюсь к стене и крикну бегущим мимо: “Чего вы добились вашей наукой? Чего вы добились вашим гуманизмом? Где твоё достоинство, мыслящий тростник?” Мне не будет страшно — во всяком случае, не страшнее, чем сейчас. Разве это не то же самое существование, вариации на тему существования?

Болезненные образы Сартра вполне сопоставимы с фактами истории: во время народного восстания во Флоренции рука статуи Давида работы Микеланджело была отбита столешницей, выброшенной из окна мэрии. С возвышенной позиции онтологического анализа, и в образах Сартра, и во флорентийском несчастном случае заключается одно: фактическая ликвидация форм, регресс hyle в изначальный хаос.

Сартр фиксирует внимание на человеческом теле — именно организм становится жертвой онтологической революции, жертвой материи и тирании. Нерон, Калигула, Гелиогабал и Гитлер уделяли особое внимание разрушению онтологической целостности человеческого организма. Сексуальная оргия, нередкая спутница древних тираний, является примером устранения конкретных форм: жесткая структурная иерархия такой вещи, как тело, полностью разрушается.

Антонен Арто в книге «Гелиогабал» несколько гипертрофированно изображает образ тирана, зато выявляет саму сущность феномена тирании:

Проходя по рынкам, он (Гелиогабал – А.З) плачет, наблюдая нищету черни. Но в тоже время он заставляет по всей империи разыскивать матросов с изрядными членами, которых он называет Нобе-лями, арестантов, острожников, убийц, которые стараются угодить его сексуальным аппетитам и ужасными грубостями сдабривают его разгульные пиры.

С онтологической точки зрения, тела, набитые в газовую камеру или в «душегубку», сваленные живьем в овраг, в той же степени лишены онтологического статуса организма, что и тела, участвующие в оргии. Вспомним Аристотеля: «Поскольку же всякое тело целесообразно, оно не исчерпывается тем, что это просто вода или огонь, так же как мясо и внутренности не [просто мясо и внутренности]. Ещё в большей мере относится это к лицу и руке. Всё определено своим делом, [или назначением], всё поистине существует, если способно выполнять это своё дело. Так, глаз является глазом, если он видит, а если он к этому не способен, то это глаз лишь по названию, как глаз умершего или извояния». Тайная связь Эроса и Танатоса заключается в том, что оба служат материальному смешению таких вещей, как тела. Эрос и Танатос преодолевают организм, они есть альфа и омега любого трансперсонального опыта. Тела перестают определяться своим делом, служа общему делу похоти или смерти, выстраиваясь в новые структуры: живые свастики или звёзды – мистериальные парады. Фигура тирана выступает здесь в качестве главного эротического принципа, несущего собой смерть индивидуальности. Искренний всенародный плач по тирану (похороны Сталина) свидетельствует о его глубинной эротической связи с материей (народом).

В романе Эрнста Юнгера «На мраморных утёсах» один из персонажей, Старший лесничий, олицетворяет тираническую анархию. Лес в романе символизирует анархические тенденции, направленные на уничтожение Большой Лагуны – буколической местности, где живут представители элитарной культуры. В лесу располагается Кёппельсблеек – живодёрня лесничего:

Над тёмными воротами на поле фронтона был укреплён череп, в бледном свете скаливший зубы и, казалось, с ухмылкой пригла-

шавший войти. Как цепочка заканчивается драгоценностью, так им завершался узкий фриз фронтона, как будто образованного из коричневых пауков. Но мы тотчас же догадались, что он был сделан из кистей человеческих рук, прикреплённых к стене.

Этот отрывок ещё раз обнаруживает онтологическую связь тирании с неоформленной материей: Кёппельсблеек представляет собой чудовищную фабрику по низведению организованных форм в материал. Само греческое слово *hyle*(материя) буквально означает "строительный лес". У Старшего лесничего находят пристанище гунны, цыгане, еретики, маги, ведьмы, чёрные алхимики, беглые преступники, что соответствует его анархической сущности и подтверждает справедливые слова Арто: «Любой тиран по существу – только анархист». Для справедливости надо заметить, что сам Арто относился к Гелиогабалу с большим восхищением, – это связано с трансперсонализмом Арто: он всегда стремился преодолеть индивидуализм и личность как таковую во имя достижения высших мистических переживаний.

Мы выяснили, что фигура тирана связана с материальным началом. Материал (народ) порождает тирана, существование которого полностью определяется связью с первой материей – неоформленной, но требующей подчинить себя. Тиранию вызывает природная необходимость, когда такая вещь, как государство, ещё существует, но его естественная организация уничтожена. Тогда и возникает мощная потенция, воля к оформлению. Появление такого вождя возможно только в естественном государстве с нарушенным обменом веществ, где природные процессы ещё не совсем уничтожены антибиотиками. Машина, созданная для пресечения любых естественных проявлений государства, есть «левиафан», который частично преодолевает закон мироустройства, обеспечивая равенство прав, но делает это за счёт всех ресурсов: «Наихудшие из видов государственного строя нуждаются в наибольших предохранительных мерах», – пишет Аристотель.

Тирания, спровоцированная освобождением материи, более всего дискредитирует любые другие естественные (традиционные) проявления государственности. «Левиафан», не являясь государством в аристотелевском смысле, обеспечивает безопасность от тирании, но лишает общество возможности обрести своё естественное состо-

яние – состояние государства. «Государство не есть общность местожительства, оно не создаётся в целях предотвращения взаимных обид или ради удобства обмена», – пишет философ, предвосхищая аргументы Гоббса, и ясно определяет: «Государственное общение – так нужно думать – существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства».

Раздел 3.

Проекты и манифесты

Философская география

(введение в проект)

I. Место – это понятие философское

Цивилизация и культура имеют географическое выражение и пространственную локализацию. Это проявляется на разных уровнях сквозь историю. Философия стремится зафиксировать особенность цивилизации и культуры в обобщающих схематизациях – в интеллектуальной топике. А.-Ж. Фестюжьер показывает, что изначальным значением термина «теория» у греков было «обозрение разных культур в процессе путешествия, для составления на основании сравнения обобщающей модели». Отсюда императив путешествий для тех, кто в Древней Греции хотел заниматься философией. Страбон по этой причине относит географию к «философским дисциплинам». Философский пилигримаж как необходимое условие философской компетентности.

Цивилизация имеет пространственный аспект, философ, стремящийся создать голограмму цивилизации в построении теоретической топики, отражает этот аспект. Между философом и пространством существует связь. Предикат философа – *греческий философ, римский философ, европейский философ, китайский философ* и т.д. указывает не только на контингентные аспекты его автобиографии, но и на некоторые сущностные аспекты его теории. Философию можно рассмотреть, естественно, и с совершенно иных точек зрения – например, с исторической (как это делает философия истории) и т.д. Но можно и с географической. Так мы получаем «философскую географию», на которой основной координатой является пространство, отображенное (или структурированное) философски. Это философски отраженное/сконструированное пространство есть структура. Эта структура неподвижна так же как неподвижно эмпирическое пространство относительно времени. Время (история философии) помещается в поле «философской географии».

II. «Философские страны»

Структура «философской географии» не во всем совпадает с исторической географией и с физической географией. Философская Индия, например, это понятие совершенно особое, куда в разных классификациях можно включить территории распространения индийского по своим истокам буддизма, поле влияния индуистской культуры в Тихом океане, и на что накладывается внеиндийские философские поля исламской цивилизации и современной западной цивилизации (колониализм – постколониализм). Философская Индия имеет несколько слоев, которые представляют собой оригинальные топики – структуры.

То же самое можно сказать обо всех остальных «философских странах».

III. Каталог «философских стран»: 4 порядка цивилизаций

Локализация «философских стран» (цивилизаций/культур) может происходить по различным критериям. Мы предлагаем следующую гипотетическую картину.

Цивилизации и философские пространства *первого порядка*.

Эти цивилизации имеют древнюю историю, существуют вплоть до сегодняшнего дня и являются многочисленными, активными и жестко претендующими на универсальность.

1. *Европейская цивилизация* (Европа-Запад), «философский Запад»

а) Очаг: Древняя Греция, Средиземноморье, Империя Александра Великого (эллинизм) Римская Империя

б) Экспансия: христианский мир (здесь влияние семитской цивилизации), Византийская Империя, Западная Европа, архипелаг европейских колоний, обе Америки, универсализм и глобализация

в) Фокусы: Греция/Рим; Западное христианство/Восточное христианство; Центр (Европа)/Периферия (колонии); Индивидуальное/Коллективное

2. *Семитская цивилизация* (монотеистическая теология, исламская философия)

- а) Очаг: Ассирия, Финикия, Израиль, Аравия
- б) Экспансия: монотеизм в христианстве, Ислам
- в) Фокусы: Иудаизм (Израиль и философия рассеяния), иудео-христианство (эвионизм, Антиохейская школа в христианстве, несторианство, Ассирийская Церковь, Антихалкидонские конфессия Востока), арабский ислам/неарабский ислам

4. *Индийская цивилизация* (индийская философия)

- а) Очаг: Междуречье Инда, ведийская культура ариев, синтез религии ариев с местными этническими группами, изначальный буддизм, джайнизм
- б) Экспансия: Распространения на Индийском субконтиненте и в Тихом океане, буддистские миссионеры, Тантра (в Китае, Японии, культурах Ближнего Востока и политеистических культах Тибета, Монголии и Центральной Азии).
- в) Фокусы: Север Индии/Юг Индии; Индия/неиндийский буддизм; Индуизм/буддизм; Индуизм/индийский Ислам и сикхизм (Пакистан, Бангладеш и т.д.)

5. *Китайская цивилизация* (китайская философия)

- а) Очаг: Север Китая, бассейн реки Хуанхэ
- б) Экспансия: Освоение Китая, влияние вовне, экспорт китаизированного буддизма (индийского происхождения), экспорт конфуцианства в культуры Азии
- в) Фокусы: Конфуцианство/Даосизм; Конфуцианство/Буддизм; Китай/влияние вне Китая китайской культуры и философии (Япония, Корея, Вьетнам, Тибет).

Цивилизации и философские пространства *второго порядка*.

К ним мы причисляем те самостоятельные пространства внутри цивилизаций первого порядка, которые активны в настоящее время и образуют четко различимые «философские локальности» – «философские страны».

1. *Европейская Цивилизация*

- Католическая Европа
- Протестантская Европа

- Секулярная (масонская) Европа
- Восточно-Европейская цивилизация
- Православная Европа
- 2. *Северо-Американская цивилизация*
 - Протестантская Америка
 - Секулярная (масонская) Америка
- 3. *Латино-Американская цивилизация*
 - Католическая цивилизация
 - Синкретическая цивилизация
- 4. *Русско-евразийская цивилизация*
 - Россия
 - Туранская цивилизация (Сибирь, Средняя Азия)
 - Кавказская цивилизация
 - Православная Европа
 - Славянские страны Европы
- 5. *Арабская цивилизация*
 - Магрибская арабская цивилизация
 - Ближневосточная арабская цивилизация
 - Аравийская (салафитская) арабская цивилизация
 - Суфийская цивилизация (Ибн Араби)
- 6. *Иранская цивилизация*
 - Шиитская цивилизация
 - Суфийская цивилизация (Ибн Араби)
 - Афганская цивилизация
- 7. *Индо-исламская цивилизация*
 - Пакистанская цивилизация
 - Афганская цивилизация
 - Индийский Ислам
 - Исламские страны и зоны Тихого океана (Индонезия, Малайзия)
- 8. *Индуистская цивилизация*
 - Секулярная (масонская) Индия
 - Хиндута
 - Зона распространения индуизма
 - Архаические анклавы
- 9. *Буддистская цивилизация*
 - Индийский буддизм (Непал, Шри Ланка)

- Китайский буддизм (Корейский буддизм, Вьетнамский буддизм и т.д.)
 - Японский буддизм
 - Тибето-монгольский буддизм
10. *Тюркская цивилизация*
- Секулярная (масонская) Турция
 - Османизм
 - Туранская цивилизация (Сибирь, Средняя Азия)
 - Архаические анклав
11. *Тихоокеанская цивилизация*
- Исламские страны и зоны Тихого океана (Индонезия, Малайзия)
 - Архаические анклав
12. *Африканская цивилизация*
- Постколониальная Африка
 - Африканский Ислам
 - Архаические анклав

Философские пространства *третьего порядка* относятся к этническим культурам и обществам, которые могут иметь собственный ярко выраженный профиль внутри цивилизаций первого и второго порядка.

Например, испанская или голландская философия в контексте Западной Европы; болгарская или польская философия в контексте Восточной Европы; Австралийская или Канадская философия в контексте колониальных западных обществ и т.д.

Теоретически, получивший образование в тех или иных цивилизационных центрах первого или второго уровня представитель даже архаического общества или внешний наблюдатель, может на основании освоенного философского арсенала попробовать выстроить «этническую философию» – например, философия негритюда Леопольда Сенгора или реконструкция философии Банту (бельгийским миссионером) Пласидом Темпельсом.

Наконец, для полноты картины стоит добавить упоминание об исчезнувших цивилизациях, следы которых могут сохраняться как в живых цивилизациях, им наследующих, так и в форме архаических останков, *residii*. Резидуальные следы древних цивилизаций могут

быть обнаружены в герметизме и культуре коптов (Египетская цивилизация), у некоторых индейских племен Южной и Центральной Америки (цивилизация инков и майя), в культурах африканских, кавказских и азиатских народов. Резидуальные цивилизации составляют четвертый уровень философского районирования мира.

IV. Цивилизационные времена

После выявления полей исследования следует построить темпоральную схему в каждой из цивилизаций, то есть описать картину «цивилизационного времени». Это время может быть совершенно различным в разных цивилизациях, и поэтому его структура должна браться не априорно, а реконструироваться на основании тщательного феноменологического анализа. Не стоит заведомо принимать какие-то обобщения относительно длины циклов развития и угасания всех цивилизаций – любые существующие схемы основаны не бесчисленных натяжках. Едва ли ритмы цивилизаций подчиняются абстрактной «объективной» хронологии, с которой оперирует наука Нового времени. Сама структура времени в разных обществах качественно различается – где-то она линейна, где-то циклична, где-то времени вообще нет (как у некоторых племен австралийских аборигенов).

Когда мы впишем цивилизационные времена в пространственные контексты соответствующих цивилизаций, то получим обобщающую структуру, в которой время можно будет понимать как пространственную компоненту. Таким образом, философская география предполагает рассмотрение времени как дополнительного пространственного измерения. Поскольку философская география оперирует с плоскостью, то время может рассматриваться как объем, то есть третье измерение философского пространства. Таково его место в самой обобщающей схеме.

Но вместе с тем, качественный анализ («плотное описание» по антропологу К. Гирцу) «философского пространства», топологии идей и концептов можно рассмотреть как его многомерную модель, в таком случае время будет $n+1$ измерением. Это уточнение необходимо для более детальных и нюансированных схематизаций при построении «философской географии».

V. Юкстопозиции и диалоги темпоральностей

Следующий шаг: наложение (юкстопозиция) цивилизационных срезов на трехмерные (обобщенные) схематизации цивилизаций. Здесь координата времени начинает играть существенную роль, так как появляется фактор «до» и «после» и динамическая компонента наползания друг на друга цивилизационных семантических плит. Правда, это время как показал Ф. Бродель, является временем «большой длительности», *longue durée*. А, следовательно, в пространственных схематизациях его вполне можно разбить на пошаговые сегменты, в пределах которых общая структура остается неизменной.

Здесь открывается чрезвычайно важные моменты: обнаружение юкстопозиций не просто пространственных, но и временных – одна цивилизация, влияя на другую (наползая на нее), привносит с собой свое время, поэтому диалог, ассимиляция, конфликт или интеграция цивилизационных срезов проходит в особом «межвременном времени», «длительности фазового перехода», возникающей при столкновении различных темпоральностей. Так, например, темпоральность семитской священной истории (линейный эсхатологизм) накладывается в христианской цивилизации на циклический перманентизм эллинской философии, порождая конфликты, борьбу, компромиссы, вытеснения и синтезы.

VI. Имена

Наконец, последним актом составления «философской географии» является размещение на подготовленной карте названий и имен великих философов и философских школ. Как и в случае любой карты здесь играет роль масштаб. Есть столицы, крупные населенные пункты и мелкие города и деревни. На обобщающих картах мы видим только названия стран, на более подробных – столиц и крупных городов, на еще более детальных – к ним добавляются мелкие населенные пункты. Точно также и в «философской географии».

Например, западноевропейская философия может быть описана в деталях, но может и в самых грубых чертах.

Вот ее обобщающая схема.

Исток: Платон / итог: Хайдеггер. Между этими двумя пунктами разворачивается гигантское прекрасно проработанное поле философской истории, составляющей содержание западной темпоральности. Вокруг Платона и вокруг Хайдеггера, вокруг альфы и омеги «философского Запада» организуются многочисленные круги, идущие во всех направлениях. Очевидно, что существует множество иных способов структурировать «философскую карту» и это является творческим процессом. Мы предлагаем такую модель, совершенно не исключая остальные.

Японская философия может быть структурирована так:

Начало: Шинто/экспорт конфуцианства. Середина: буддизм: Кукай. Финал: Нишида.

Иранская философия.

Начало: зороастризм/Коран. Середина: Сухраварди, Ибн Араби, Мулла Садр. Финал: Ахмад Фарид, Сейид Хоссейн Наср.

Индуизм:

Начало: Веды, Упанишады, Адвайта, Тантра. Середина: Шанкарачарья. Финал: Пулла Тирупати Раджу, Сарвепалли Радхакришнан.

Приведенные примеры показывают, что имена могут быть не просто личными, но и обобщающими религиозные и этические учения и школы, включая также мифических персонажей.

Задача построения «философской географии» заключается в том, чтобы построить аналогичные цепи для всех выделенных цивилизаций («философских стран»), затем описать более мелкие «населенные пункты» и плерому имен, и наконец, дать характеристику их воззрений.

Кроме того, исследование четвертого пласта цивилизаций – уровня архаических и этнических групп, потребует привлечения инструментов культурной и структурной антропологии (школа Боаса/Левина-Стросса) для того, чтобы схватить Логос, качественно отличный от того, каким он являет себя в более комплексных и эксплицитных цивилизациях с высоким уровнем саморефлексии и рационализма.

Это и будет построением «теории» в ее изначальном значении.

Подготовил А. Дугин

Ален де Бенуа

Деньги как проклятие

Безусловно, каждый предпочтет иметь чуть больше, чем чуть меньше. Говорят: «Счастье за деньги не купишь, но они могут быть вкладом в счастье». Как всегда, мы должны выяснить, что такое счастье. Макс Вебер в 1905 году писал: «Человеку по его природе не свойственно желание заработать больше денег; он лишь хочет жить так, как привык, и заработать столько денег, сколько ему необходимо».

В многочисленных исследованиях отмечен относительный контраст между повышением стандарта уровня жизни и уровнем удовлетворенности среди людей. После определенного порога, иметь больше денег не значит быть более счастливым. В 1974 году в своем исследовании, Ричард Истерлин установил, что средний уровень удовлетворенности среди населения в развитых странах остался неизменным с 1945 года, несмотря на невероятное увеличение благосостояния. (Этот «Западный парадокс» был недавно подтвержден.) Несостоятельность индексов, с помощью которых измеряют материальный рост, такие как ВВП, для того чтобы измерить уровень реального благополучия, также прекрасно подмечена – особенно на уровне отдельных сообществ. Нет ни одного способа, который мог бы безапелляционно быть использован для измерения индивидуальных предпочтений с точки зрения предпочтений социальных.

Очень заманчиво рассматривать деньги как инструмент власти. К несчастью, старый проект полного разделения богатства и власти (что-то одно: или богатство, или власть) до сих пор остается мечтой. Когда-то человек был богат, поскольку имел власть, теперь человек получает власть, потому, что он богат. Накопление денег быстро стало не средством к захвату рынка (как думают некоторые), но самоцелью для производителей товаров. Капитализм не имеет других целей, кроме безграничного увеличения прибыли и бесконечного

накопления денег. Умение накапливать деньги дает тем, кто им обладает, власть, представленную на их собственное усмотрение. Спекуляции с деньгами доминируют в мировом управлении. Спекуляционный бандитизм остается самым предпочтительным методом, которым пользуется капиталист для накопления богатства.

Не нужно путать монетные деньги с валютой. Появление валюты может быть объяснено развитием торгового обмена. Только посредством торговли объекты приобретают их экономическое измерение. И только посредством торговли экономические ценности приобретают полную объективность, учитывая тот факт, что обмен благами должен обходить стороной субъективную сторону отдельного участника – таким образом, блага могут быть измерены с точки зрения отношений между субъектами.

Как общий эквивалент, валюта является фактором унификации. Сведение всех товаров к одной общей доминанте, автоматически делает все операции обмена однородными. Еще Аристотель отметил: «Все блага, предназначенные для торговли, должны быть как-то сопоставимы. Для этих целей были изобретены деньги, которые стали в дальнейшем выполнять посредническую функцию. Это мера всех вещей». Утверждая ту точку зрения, с которой даже самые разные вещи могут быть оценены через простые цифры, деньги делают все вещи равными; поэтому, все различные качества сводятся к простой логике «больше, меньше». Деньги являются универсальным стандартом, который обеспечивает абстрактную равноценность всех благ. Как всеобщий эквивалент, деньги сводят все качества к чистому количеству. Рыночная стоимость – единственный способ количественной дифференциации.

Но в то же время обмен уравнивает персоналий-участников, которые вовлечены в торговые операции. Демонстрируя совместимость их предложения и спроса, обмен устанавливает взаимозаменяемость их желаний. В конце концов, обмен приводит к взаимозаменяемости всех человеческих существ, которые таким образом становятся объектами их собственных желаний.

Монотеизм Рынка

«Власть денег, пишет Жан-Жозев Гу (Jean-Joseph Goux), это царство единственной меры, с помощью которой, все вещи и вся человеческая активность, могут быть оценены.... Что мы тут видим, это то что «монотеистический склад ума», которому понятие «стоимость», представляется как всеобщий эквивалент. Эта денежная рациональность, основанная только на стандарте стоимости, полностью соотносится с «теологической одновалентностью». Это можно назвать правлением «рыночного монотеизма». Деньги, писал Маркс, это товар, который ведет к всеобщему отчуждению, поскольку, является причиной глобального отчуждения всех остальных товаров.

Деньги – гораздо больше, чем просто деньги, и будет большой ошибкой считать, что деньги нейтральны. Точно так же как и наука, и технологии или язык, деньги не нейтральны. Двадцать три века назад Аристотель отметил, что «человеческая потребность ненасытна». Что ж, «ненасытность» совершенно верное слово, в данном случае; всегда будет мало. И да, поскольку всегда будет недостаточно, то никогда не будет избытка или «сверх». Жажда денег никогда не будет удовлетворена, поскольку сама питает себя. Любое количество, как бы то ни было, должно быть увеличено, поскольку лучше, всегда означает больше. Вещь, которой может всегда быть больше, никогда не будет достаточно. Именно поэтому древние Европейские религии предупреждали об опасности страсти к деньгам:

- Миф о Гулльвейг в норвежской мифологии;
- Миф о Мидасе;
- Перстень Поликрата;
- Сумерки Богов (Рагнарёк).

Все, что случилось в перечисленных мифах, было последствием жадности денег. («Проклятье золота Рейна»).

«Мы очень рискуем, писал Майкл Винок несколько лет назад, рассматривая деньги и финансовый успех, как единственный показатель социального престижа, как единственную цель жизни». Это та ситуация, в которой мы сейчас находимся. Сегодня, каждый в этом мире жаждет денег. Правые долгие годы были самыми преданными слугами этого. Институциональные Левые под маской реализма,

придерживались принципов рыночной экономики – либерального управления капиталом. Язык экономической науки стал вездесущим. Деньги стали обязательным обрядом посвящения для любого желания, которое выражает себя через торговлю.

Денежной системе, однако, недолго осталось. Деньги уничтожат сами себя – гиперинфляция, банкротство и гипер-долг. Наверно, только тогда станет ясно, что можно быть богатым только тем, что ты можешь дать другим.

Перевод с французского *Евгений Зубарев*

Alexander Dugin

The Greater Europe Project

(a geopolitical draft for a future multipolar world)

1. Following the decline and disappearance of the socialist East European Block in the end of the last century, a new vision of world geopolitics based on a new approach became a necessity. But the inertia of political thinking and the lack of historic imagination among the political elites of the victorious West has led to a simplistic option: the conceptual basis of western liberal democracy, a market-economy society, and the strategic domination of the USA on the world scale became the only solution to all kinds of emerging challenges and the universal model that should be imperatively accepted by all of humanity.

2. Before our eyes this new reality is emerging – the reality of one world organised entirely on the American paradigm. An influential neo-conservative think tank in the modern USA openly refers to it by a more appropriate term – the ‘global Empire’ (sometimes ‘benevolent Empire’ – R. Kagan). This Empire is uni-polar and concentric by its very nature. In the centre there is the ‘rich North’, Atlantic community. All the rest of the world, – the zone of underdeveloped or developing countries, considered peripheral, – is presumed to be following the same direction and the same course that the core countries of the West did long before it.

3. In such a uni-polar vision, Europe is considered the outskirts of America, the world capital, and as a bridgehead of the American West on the large Eurasian continent. Europe is seen as a part of the rich North, not a decision maker, but a junior partner without proper interests and specific characteristics of its own. Europe, in such a project, is perceived as an object and not the subject, as a geopolitical entity deprived of autonomous identity and will, of real and acknowledged sovereignty. Most of the cultural, political, ideological and geopolitical particularity of European heritage is thought of as something passé: anything that was

once valued as useful has already been integrated into the Global Western project; what's left is discounted as irrelevant. In such circumstances Europe becomes geopolitically denuded, deprived of its own proper and independent self. Being geographically a neighbour to regions with diverse non-European civilisations, and with its own identity weakened or directly negated by the approach of the Global American Empire, Europe can easily lose its own cultural and political shape.

4. However, liberal democracy and the free market theory account for only part of the European historical heritage and that there have been other options proposed and issues dealt with by great European thinkers, scientists, politicians, ideologists and artists. The identity of Europe is much wider and deeper than some simplistic American ideological fast-food of the global Empire complex – with its caricaturist mixture of ultra-liberalism, free market ideology and quantitative democracy. In the cold war era, the unity of the Western world (on both sides of the Atlantic) had more or less solid base of the mutual defence of common values. But now this challenge is no longer present, the old rhetoric doesn't work anymore. It should be revised and new arguments supplied. There is no longer a clear and realistic common foe. The positive basis for a united West in the future is almost totally lacking. The social choice of European countries and states is in stark contrast of Anglo-Saxon (today American) option towards ultra-liberalism.

5. Present-day Europe has its own strategic interests that differ substantially with American interests or with the approach of the Global West project. Europe has its particular positive attitude towards its southern and eastern neighbours. In some cases economic profit, the energy supply issues and common defence initiative don't coincide at all with American ones.

6. These general considerations lead us, European intellectuals deeply concerned by the fate of our cultural and historical Motherland, Europe, to the conclusion that we badly need an alternative future world vision where the place, the role and the mission of Europe and European civilisation would be different, greater, better and safer than it is within the frame of the Global Empire project with too evident imperialistic features.

7. The only feasible alternative in present circumstances is to found in the context of a multi-polar world. Multi-polarity can grant to any country and civilisation on the planet the right and the freedom to develop its

own potential, to organise its own internal reality in accordance with the specific identity of its culture and people, to propose a reliable basis of just and balanced international relations amongst the world's nations. Multi-polarity should be based on the principle of equity among the different kinds of political, social and economic organisations of these nations and states. Technological progress and a growing openness of countries should promote dialogue amongst, and the prosperity of, all peoples and nations. But at the same time it shouldn't endanger their respective identities. Differences between civilisations do not have to necessarily culminate in an inevitable clash between them – in contrast to the simplistic logic of some American writers. Dialogue, or rather 'polylogue', is a realistic and feasible possibility that we should all exploit in this regard.

8. Concerning Europe directly, and in contrast to other plans for the creation of something 'greater' in the old-fashioned imperialistic sense of the word – be it the Greater Middle East Project or the pan-nationalist plan for a Greater Russia or a Greater China – we suggest, as a concretisation of the multi-polar approach, a balanced and open vision of a Greater Europe as a new concept for the future development of our civilisation in strategic, social, cultural, economic and geopolitical dimensions.

9. Greater Europe consists of the territory contained within the boundaries that coincide with the limits of a civilisation. This kind of boundary is something completely new, as is the concept of the civilisation-state. The nature of these boundaries presumes a gradual transition – not an abrupt line. So this Greater Europe should be open for interaction with its neighbours in the West, East or South.

10. A Greater Europe in the general context of a multi-polar world is conceived as surrounded by other great territories, basing their respective unities on the affinity of civilisations. So we can postulate the eventual appearance of a Greater North America, a Greater Eurasia, a Greater Pacific Asia and, in the more distant future, a Greater South America and a Greater Africa. No country – except the USA – as things stand today, can afford and defend its true sovereignty, relying solely on its own inner resources. No one of them could be considered as an autonomous pole capable of counterbalancing the Atlantist power. So multi-polarity demands a large-scale integration process. It could be called 'a chain of globalisations' – but globalisation within concrete limits – coinciding with the approximate boundaries of various civilisations.

11. We imagine this Greater Europe as a sovereign geopolitical power, with its own strong cultural identity, with its own social and political options – based on the principles of the European democratic tradition – with its own defence system, including nuclear weapons, with its own strategic access to energy and mineral resources, making its own independent choices on peace or war with other countries or civilisations – with all of the above depending on a common European will and democratic procedure for making decisions.

12. In order to promote our project of a Greater Europe and the multipolarity concept, we appeal to the different forces in European countries, and to the Russians, the Americans, the Asians, to reach beyond their political options, cultural differences and religious choices to support actively our initiative, to create in any place or region Committees for a Greater Europe or other kinds of organisations sharing the multipolar approach, rejecting uni-polarity, the growing danger of American imperialism and elaborating a similar concept for other civilisations. If we work together, strongly affirming our different identities, we will be able to found a balanced, just and better world, a Greater World where any worthy culture, society, faith, tradition and human creativity will find its proper and granted place.

Научное издание

Четвертая Политическая Теория

Выпуск 4

Материалы семинаров и конференций по политологии и политике
в современном мире

Центр консервативных исследований

119992, Россия, Москва, ГСП-2, Ленинские горы, МГУ им. М. В. Ломоносова,

3-й учебный корпус, социологический факультет

Тел./факс: (495) 939 03 73

E-mail: seminar@socio.msu.ru

www.konservatizm.org

Руководитель Центра - профессор Александр Гельевич Дугин

Редактор-составитель

Н. В. С п е р а н с к а я

Верстка

С. С. Т р о ф и м о в

Корректор

З. А. П о л о с у х и н а

Художественное оформление

Н. В. С п е р а н с к а я

Подписано в печать 11.11.2012. Формат 60х84/16.

Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.

Усл п. л. 20,2 Тираж 550 экз.

Евразийское Движение

1171056 Россия, Москва, Варшавское ш. 1, стр. 1

бизнес-центр W-Plaza, офис A308

телефон +7(495) 514-65-16