

Кризис европейской идентичности и традиция: три консервативных ответа континентальной мысли XX — начала XXI в.

© Ф.В. Тагиров

Российский университет дружбы народов, Москва, 117198, Россия

Исследована проблема современного кризиса европейской идентичности, в качестве причины которого предполагается ослабление механизмов передачи традиционной идентичности или разрыв в преемственности европейской традиции как таковой. Фокус внимания заострен на трех ответах на данный кризис, которые были предложены представителями континентальной консервативной мыслью XX — начала XXI в. Первый ответ строится вокруг идеи «фаустовской» души, лежащей, как полагают сторонники этого подхода, в основании европейской культуры. Второе направление поиска подлинно европейской идентичности обращено к наследию Гомера, в котором, как утверждается, в кристаллизованной форме выражены основные принципы существования, присущие всем древним европейским народам. Наконец, третий ракурс предполагает наличие единой универсальной традиции, одним из проявлений которой является традиция европейцев. Теоретической базой настоящего исследования выступают работы О. Шпенглера, Э. Юнгера, В. Зомбарта, К. Шмитта, М. Элиаде, Ш. Морраса, Р. Генона, Ю. Эволи, Ф. Шуона, Г. де Джорджо, Д. Веннера, А. де Бенуа, М. Седжвика, С. Мааса, Ж. Урсена, А.М. Руткевича, А.Ф. Филиппова, С.Г. Алленова и ряда других авторов. В основу работы положены принципы дискурсивного анализа, компаративной, социально-философской, философско-исторической и историко-философской методологии.

Ключевые слова: европеец, идентичность, консерватизм, современность, традиция

Самотождественность без идентичности?

Кризис бродит по Европе... В эпоху регулярно провозглашаемых смерти субъекта и объектно-ориентированных онтологий поставить вопрос о тождественности самому себе оказывается все более проблематично. Однако так ли мало значит для нас самотождественность, чтобы, наконец, отказаться от этого вопроса как такового?

Наше существование разворачивается во времени, однако еще к древним грекам восходит традиция различения как минимум двух онтологических планов времени, олицетворяемых некогда богами Хроносом и Кайросом. И если временение в потоке Хроноса возможно и без определения той точки, которую ты занимаешь в мироздании, и того, как эта точка сопрячата основным принципам мироустройства, то для того, чтобы *увидеть* приближающегося к тебе Кайроса и суметь ухватить его за сокровенный локон, иначе говоря,

чтобы принять решение, позволяющее тебе *стать* (чем-то новым или даже тем, чем ты уже являешься), необходимо уже иметь *точку видения*, определенную и направленную, которая вместе с тем выступила бы и точкой опоры как для твоего решения, так и для шага, за ним следующего.

Современный кризис классической идентичности находит теоретическое выражение в различных проектах динамической (темпоральной) идентичности, когда мое «Я» уподобляется костюму или платью, ожидающему своего часа среди других костюмов и платьев, из которых я поутру выбираю себя, прежде чем выйти из дома. Выбор себя соответствует выбору перфоманса, а предшествует ли этому выбору некая идентичность — остается скрыто непроницаемой завесой тайны. Еще один возможный вариант — это множественная идентичность, предложенная, к примеру, моделями «шизосубъектности» [1] или «идентичности et cetera» [2, p. 143].

Прообраз идеи динамично меняющейся идентичности, а вместе с ней и системы наших предпочтений, ценностей, ярко и по-своему убедительно представлен уже у Ф. Ницше, когда он рассуждает о ценности как выражении точек возрастания и убывания власти. Разбирая предпосылки и следствия феномена «смерти Бога», описанного Ницше, М. Хайдеггер определяет ценность как «точку глаза» [3, с. 184].

Точка глаза может меняться. Однако смена идентичностей не может быть абсолютно произвольной. Переход от одной идентичности к другой предполагает наличие в той или иной степени уже предзаданных идентичностей и, возможно, некоего имеющегося (пусть и базового) набора инструментов для конструирования идентичности новой. Ускользание в «идентичность et cetera» также нуждается в определенном ряде данных идентичностей, к которому мы приписываем многоточие «...», чтобы в нем, в этом многоточии, заявить, как это предлагает Дж. Батлер, что мы больше, чем любой член из нашего ряда или даже их совокупность.

В процессе проявления самотождественности проблемой сегодня становится в первую очередь не то, каким образом нам следует привести себя (и свое самоосуществление) в соответствие с собой, что мыслилось основной задачей для человека прошлых эпох, а поиск ответа на вопрос, что же это за самость, чему именно нам следует выдерживать или хотя бы приписывать нашу тождественность. И существует ли подобная самость вообще? С одной стороны, такая ситуация безусловно предполагает большую свободу и открытость для творческого конструирования собственной субъектности [4]. С другой, — мы вынуждены признать, что, качаясь на волнах «текущей современности» [5], фактически далеко не всегда наделены возможностью, способностью или просто испытываем желание творческого самоконструирования. Кроме того, вместе с ростом неопреде-

ленности нас все больше захватывает экзистенциальная растерянность, страх быть чем-то *не тем* или не быть *хоть чем-то*, тревога, вызванная непрекращающимся поиском-погоней за блуждающими огнями, так часто обещающими, но так редко вознаграждающими нас дарами, которые не превратились бы из золота в глиняные черепки в тот же миг, как где-то впереди замаячит новый блуждающий огонек.

В случае если мы признаем наличие кризиса идентичности, наша следующая задача — правильная постановка диагноза. Задача непростая уже потому, что «кризис» проявляется во множестве симптомов, многие из которых кому-то могут представляться весьма благотворными. Также стоит предположить, что за сложным и многоликим явлением скрывается не менее сложный клубок причин, а значит, и диагноз также должен быть комплексным и многоплановым. Упустить какой-либо из сущностных истоков столь же драматично, как и ошибочно включить лишнюю причину, не имеющую действительного отношения к проблеме или вообще несуществующую. Здесь мы сталкиваемся с еще одним затруднением: все ли принципиально значимые факторы в этом вопросе могут быть эмпирически верифицированы или логически эксплицированы? А если мы готовы в этом усомниться, то можем ли мы позволить себе ограничиться позитивистской установкой, не подведет ли глаз руку, сжимающую бритву Оккама?

Одним из вполне логичных выводов, которые мы могли бы сделать, признав существующее состояние идентичности как кризисное, было бы заключение, что утрата проектами самоидентификации былой устойчивости связана не в последнюю, а, возможно, даже в первую очередь с ослаблением или остановкой ритмов регулярного воспроизведения идентичности. Таким образом, за определенностью идентичностей стояла продолжительная длительность преемственности, и эта преемственность истончилась или оказалась оборванной.

Кто ваша мать, сыны Европы? Почему мы ведем речь о кризисе именно европейской идентичности? Кроме того, что этот вопрос не может не беспокоить многих европейцев, следует принять во внимание историческое влияние Европы на другие культурные и политические пространства, а также то, что и по сей день Европа как геополитический игрок хоть и не имеет той роли, какую она играла до окончания Второй мировой войны, все же не ушла с мировой арены. Не чужда судьба Европы и России. Также отметим тот факт, что, несмотря на широко распространившиеся тенденции детрадиционализации [6, с. 53–66], большинство «больших» неевропейских идентичностей подобного кризиса не знают, а если и знают, то, как правило, в значительно меньших масштабах. Да и там, где этот кризис также наблюдается, он чаще всего представляет собой реакцию на кризис европейский.

Если в основании данного кризиса лежит разрыв преемственности, то вполне понятно, что одно из самых очевидных лекарств видится в восстановлении «дней связующей нити», т. е. в возвращении к тому наследию, которое, как представляется, перестало наследоваться.

Сразу оговоримся, что в настоящей работе мы будем рассматривать те ответы, которые на данный вопрос пытались и пытаются дать мыслители континентальной Европы. Туманный Альбион, как на то неоднократно указывал, в частности, К. Шмитт [7], начиная с эпохи промышленной революции был и частью Европы, и при этом противостоял континенту как носитель некоей особой судьбы. В то время, как жители континентальной Европы противопоставляли себя друг другу как французы и немцы — немцам и французам соответственно или как протестанты — католикам и наоборот. Французы пеклись о Франции, немцы — о Германии, итальянцы, разумеется, — об Италии, но с определенного момента все они стали порой тревожиться (или говорить об этом) о судьбе Европы как таковой, а для Британии подобного рода сочувствие Европе как целому представляется чем-то не вполне типичным.

Ограничим также и хронологические рамки XX — началом XXI в., поскольку, несмотря на то что провозвестниками грядущего кризиса выступали многие авторы предшествующих эпох — от Э. Бёрка и Ж. де Местра до Л.Г. Бональда и Х. Доносо Кортеса, — именно в XX в. факт изменений в самосознании европейца стал очевидным почти для всякого социального теоретика.

Отметим, кроме того, что мы не включаем в предмет нашего исследования воззрения авторов, придерживающихся консервативных позиций, ориентированных в первую очередь на христианскую традицию. Несмотря на неоспоримую роль, которую христианство играло и продолжает играть в идентификационном поле европейца, мы оставим данный ракурс для другого исследования исходя из допущения, что христианство в силу своего космополитического и прозелитического характера, своей открытости сердцу любого человека (ведь «нет ни эллина, ни иудея») предлагает прежде всего именно христианскую, а не европейскую идентичность.

Где представители консервативной мысли континентальной Европы предлагают искать истоки европейской идентичности? Как глубоко в прошлое вправе мы копнуть, чтобы при этом можно было сказать: «Да, это все еще мы»? И вместе с тем, как не дать сбить себя с толку тем надломам и катастрофам в европейской истории, которые, как может показаться, должны были бы безвозвратно изменить то, что мы называли бы непопулярным сегодня термином «душа» — европейской душой?

Европа после Второй мировой войны — совсем другая Европа, и в определенном смысле после этого кровавого и катастрофического

рубежа начинается ее новая история. Доминик Веннер в связи с этим пишет о травме, от которой до сих пор не оправилась Европа [8, с. 22–24]. Не является ли послевоенный европеец уже совершенно другим человеком? Есть ли смысл искать корни его идентичности в довоенном времени? Возможны ли для субъектности «внеисторичного» человека (О. Шпенглер) [9] или человека «без истории» (Э. Юнгер) [10, с. 329] основания где-либо еще, кроме как в его собственной эпохе, оборачивающейся эпохой «беспамятства»? Однако, например, тот же Веннер считает, что даже после травм двух мировых войн, Холокоста и Хиросимы европейская идентичность не утрачена навсегда. Европа «спит», в этот сон она ушла, спасаясь от ужаса, который во многом сама и породила, но в отличие от философов, предпочитающих расстаться с «призраками» прошлого, чтобы двигаться вперед, Веннер и его единомышленники полагают, что память о прошлом еще жива и, более того, только через обращение к ней может быть обеспечено будущее европейца как именно европейца. Почти утраченному наследию должно помочь возродиться, согласно А. де Бенуа [11], положительное переосмысление коллективной идентичности, принципов «служения народу», реабилитация политики, которая должна быть освобождена от служения экономике — и прежде всего рынку, — и принципы многополярного мира, которые бы обеспечили право каждого полюса на свою логику, свои традиции и свою идентичность.

Для представителей Консервативной революции в Германии 1920-х годов точка перелома — это 1918 г., год окончания Первой мировой войны, обернувшегося для Германии сокрушительным поражением и унижительными, по мнению немцев, условиями Версальского мира 1919 г. При этом Версальский договор представлялся многим не только жестокой волей победителей, но и результатом подлого предательства со стороны определенных кругов самой Германии, т. е. немецкий народ, казалось, был предан немцами же. Теми, кто, по мнению Шпенглера, носил в себе «внутреннюю Англию», «невидимым английским воинством», приверженцами буржуазных ценностей, либерализма и парламентской демократии [12, с. 11–36].

Однако война 1914–1918 гг. и ее «плоды» изменили не только Германию, но и всю Европу. Прежде всего, изменилась сама война, ее новое лицо — это «техническое сражение», как его определяет Э. Юнгер, в котором воинская воля противостоит не воле другого воина, а технике [13]. В этой войне «солдат» почти окончательно сменяет «рыцаря» (в частности, к последним рыцарям, по мнению Юнгера, будут относиться и офицеры, принявшие участие в антигитлеровском заговоре К. фон Штауффенберга и его соратников летом 1944 г. и зверски убитые нацистами после его провала [14, с. 611]).

Но техническое сражение — это лишь одна из манифестаций нового мира, мира машин и машинной энергии, отсюда логика «тотальной мобилизации», которая должна пронизывать все общество, превращая его в слаженно работающий механизм. Лишь таким путем, как тогда виделось, можно противостоять торжеству либеральных порядков и парламентаризма, демократических тенденций — всего того, что, по убеждению мыслителей Консервативной революции, нивелирует качественные различия между людьми, а на место интересов конкретных народов ставит интересы капитала. У ключевой фигуры нового порядка — буржуа — нет родины, его родина там, где прибыль.

Хотя 1918 г. становится в некотором роде «точкой невозврата», основание для будущего, с точки зрения большинства авторов этого направления, нельзя найти исключительно в самом будущем. Но это означает не возвращение к кайзеровской Германии, что уже невозможно, а движение вперед, опорой для которого должны послужить не порядки недавнего прошлого, а ценности и идеалы, относящиеся, скорее, к вечному плану, или, как это представляет себе, например, Э.Ю. Юнг, «восстановление уважения ко всем тем элементарным законам и ценностям, без которых человек теряет связь с природой и с Богом и не может построить настоящий порядок» [15].

За историческую черту, от которой берет отсчет идентичность современного европейца, можно было бы, шагнув еще дальше в прошлое, взять Французскую революцию 1879 г., как это делают многие представители либерального дискурса. Однако нужно ли специально оговаривать, что для рассматриваемого нами консервативного направления Просвещение и «идеи 1789 г.» — повитухи нового социально-политического и культурного порядка, который в итоге и породил существующий кризис? Сама революция представляется либо этапом вырождения, либо божественной карой за «мерзости Просвещения», как полагал Ж. де Местр. Считать Францию «освободительницей», по мнению Ш. Морраса, оказывается опасным заблуждением. Ее *liberté*, *égalité* и *fraternité* на деле обернулись утверждением свободы не только от законов государства, но также и природного порядка и разума (поскольку природа и разум иерархичны, а разум при том «чувствителен к естественным различиям»), властью не всех, но большинства, т. е. «низших элементов нации» («наименее энергичных производителей» и «наиболее алчных потребителей»), и, наконец, космополитическим братством с «чужими» при непримиримой вражде к «своим», если последние не согласны с этим принципом [16, с. 13–29]. Следовательно, подлинный родовой исток европейца надо искать во времена, предшествовавшие Французской революции и Просвещению, и как раз в том, что было последним вычеркнуто и отброшено как пережиток и предрассудок.

Кроме того, даже сама логика, восторжествовавшая после Возрождения, Реформации, Просвещения и буржуазных революций, с ее верой в прогресс, самоценность индивидуальной личности, всемогущество разума и т. д. для многих консервативных авторов является поздним порождением собственно европейского духа — фаустовской души у О. Шпенглера или некогда включенным в него и неродным для собственно Европы авраамическим компонентом, рожденным под палящим солнцем пустыни, как это представляется А. де Бенуа [17, с. 176] и Д. Веннеру [8, с. 63–69]. Ссылаясь на Луи Дюмона, де Бенуа формулирует это следующим образом: «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 этой связи 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» [11, с. 20].

Три консервативных ответа о преемственности традиции

Как становится очевидным из ранее сказанного, в данной статье не будет рассмотрен консерватизм, рассуждающий о преемственности в масштабе пары десятилетий или даже нескольких столетий. Интересовать нас будут в первую очередь воззрения, согласно которым в поисках ответа на вопрос, что значит быть европейцем, мы должны попытаться погрузиться на глубинные уровни исторической и культурной общности и, насколько это возможно, обратиться к самому материнскому лону европейской традиции. И высветляя во мраке времен своим — порой весьма политически ангажированным — интеллектом возможные корни европейской идентичности, рассматриваемые нами консервативные мыслители XX — начала XXI в. дают как минимум три различных ответа.

Идентичность Фауста как «наше все». Первый из ответов выводит подлинную европейскую идентичность из германскости, из того, что О. Шпенглер называет фаустовской душой. Каждая «высокая» (историческая) культура, согласно Шпенглеру, вырастает из своего особого прасимвола, который невозможно полностью рационализировать, а можно лишь угадывать и прочувствовать. Прасимвол проявляет себя в том, как живое существование улавливает космический *такт* и действует, творит в соответствии с ним. Позже, когда на смену *существованию* (этапу культуры, «телу душевности») придет

бодрствование (этап цивилизации, «мумия душевности») с присущим ему стремлением к систематизации и рационализации, этот прасимвол станет основанием мысли, но постепенно изживет себя как основа действия. Глубоко индивидуальны не только высокие культуры, но и отдельные представители той или иной культуры. «В конечном счете каждый отдельный человек и даже каждое мгновение его существования обладает собственной расой», — пишет Шпенглер [9, с. 134]. Однако представители высокой культуры объединены общей для них душой и единством судьбы, общей, несмотря на все их индивидуальные особенности, и в этой судьбе воплощается опять же прасимвол их культуры. Определяя основы мировоззрения культуры, прасимвол проявляет себя в том числе и в религии: так, из множества ограниченных материальных тел аполлонической души Шпенглер выводит греко-римский политеизм, а «Единое мировое пространство, будь то мировая пещера или мировая даль, требует *единого* Бога магического или фаустовского христианства» [18, с. 350]. Хотя *переживаться* это христианство будет неповторимо индивидуально: в пределе у каждого христианина, по Шпенглеру, свой собственный Христос. «Личностным содержанием» наполнено и понимание природы, которая выступает как «функция соответствующей культуры» [18, с. 331], иная культура «знает» совсем другую природу.

В отличие, например, от пассивных античной аполлонической, индийской или русской душ, фаустовская душа, по убеждению Шпенглера, является выражением активного жизненного принципа, ей свойственна не душевная статика, как, скажем, аполлонической душе, прасимволом которой является ограниченное материальное тело, а душевная динамика. Ее прасимволом выступает бесконечное пространство, в котором, однако, наличествует горизонт. Этот горизонт непрестанно манит западную душу, но, как свойственно горизонту, постоянно убегает от человека. Бесконечность предполагает *волю*, являющуюся ядром этой души. «Страсть третьего измерения» — так называет Шпенглер волю западного человека [18, с. 494]. Эта воля, обращенная в бесконечность, отличает «фаустовское» христианство от «магического». Таким образом, христианство, доставшееся в наследство современному европейцу, — не то, что было изначально порождено магической душой, а христианство, преображенное фаустовским началом. «Воля» как «структурный миф» западноевропейской души тесно переплетена с мифами «силы» и «действия» [18, с. 524]. На что должна быть направлена эта сила, чему служить действия? Фаустовский человек историчен в том смысле, что он стремится познать историю и стать ее субъектом, он «считает, что он призван не завершать свою жизнь как что-то замкнутое в самом себе, но продолжать ту жизнь, что началась задолго до него и оканчивается

много после» [9, с. 82]. Если, предположим, существование индийца — это абсолютно аисторичные «движения спящего», а жизнь его — «жизнь как сновидение», то его судьба оказывается «судьбой, выпавшей на долю» [18, с. 292]. Судьба западного человека — это прежде всего «поволенная судьба». И этой воле, как полагает Шпенглер, внутренне присуще то, что он называет «прачувством заботы». Отсюда для Шпенглера следует, что социализм, понимаемый прежде всего как совокупность не прав, а обязанностей и выражающий принцип заботы о целом, к которому ты принадлежишь (государства, народа и т. п.), — это закатный отблеск именно западной, фаустовской души. И если европеец волит, то в его осенний час эта воля сообразно его судьбе есть воля к социализму и благу народа и государства как «тела народа». В присущем этическому социализму стремлении организовать мир «по форме и содержанию, переделать, наполнить *своим* духом» в предельной степени выражается собственно фаустовское жизнечувствование, находящееся «под аспектом целей», в чем Шпенглер видит «последний смысл категорического императива, который социалист прилагает к сфере политической, социальной и экономической жизни: поступай так, как если бы максимы твоих поступков *должны были силою твоей воли стать всеобщим законом*» [18, с. 551]. Что же оказывается центром приложения силы, главным средоточием целей? Совместное бытие, разделенное с подобными тебе, укорененное в прошлом и устремленное в «вечное завтра», наша общая родина. Родиной для фаустовского человека в отличие, например, от аполлонического выступает не «земля», а «страна» [18, с. 522], в этом заключается одна из главных характеристик идентичности фаустовского европейца, как ее представляет себе Шпенглер. Трагичность социализма состоит в том, что «фаустовскому человеку не на что уже надеяться во всем, что касается большого стиля жизни. <...> Северная душа исчерпала свои внутренние возможности; [остались] лишь динамика бури и натиска, которая проявлялась в видениях будущего, измеряемых тысячелетиями, <...> голый порыв, страсть, взыскующая творчества, форма, лишенная содержания. [Начиная с Руссо] эта душа была волей, и ничем больше; она нуждалась в цели для своей колумбовской ностальгии; ей *нужно было* по крайней мере симулировать перед собой смысл и цель своей активности» [18, с. 552, 553].

Однако Европа (и времен Шпенглера, и современная нам) при всей своей общности неоднородна. В ней более «молодые» народы, переполненные энергией действия, сосуществуют с более «зрелыми», степенными народами, внимающими не судьбе, а каузальности, познать которую, как они полагают, должен помочь «свет разума», а воплотить в жизнь — рациональный расчет. Утилитарность и эвде-

монизм сменяют «музыку» и живую религиозность. Немцы — более молодой народ, с этим соглашаются и они сами (например А. Мелер ван ден Брук или В. Зомбарт), и «цивилизованные» французы, которым их восточные соседи зачастую кажутся «варварами» [16, с. 20]. Впрочем, для немцев их характеристика как «варваров» далеко не всегда звучит уничижительно. Например, для Юнгера периода интербеллума «варварство» означает «невинность», присущую «тайной Германии», которая скрывается под маской Германии цивилизованной [19, с. 211, 214]. Немецкое мировоззрение В. Зомбарт противопоставляет английскому как «героическое» — «торгашескому» [20]. Когда общности, через причастность к которым определяется идентичность человека, обретаются на уровне наций, есть ли смысл говорить о том общем, что не разделяет, а связывает европейские народы? Да, такой разговор может быть неактуален применительно к определенным периодам и вопросам, когда *говорить об «общем» — значит предавать «своих»*. Но он потенциально возможен и в этой теоретической модели, и в принципе может быть актуализован перед лицом общей трагедии или общей задачи.

При всем своем отличии, которое в определенной плоскости делает противостояние с ним непримиримым, для Шпенглера Запад фаустовской цивилизации как авангард цивилизационного процесса, по существу, живет в более поздний закатный час, но это закат одной и той же культуры, с одной душой и судьбой. Хотя здесь следует сделать оговорку: если только Запад действительно не достиг вехи последней внеисторичности, которая ожидает, согласно пессимистическому видению Шпенглера, любую культуру в ее «зимнее» время. Внеисторический человек эпохи мирового города пребывает в ситуации, когда все различия, делающие высокую культуру непохожей на другие, постепенно стираются. «Мировые столицы — это чистый дух, они беспочвенны и уже как таковые принадлежат всем и каждому» [9, с. 190]. Все большие города современности похожи друг на друга, как похожи, с точки зрения Шпенглера, в своем незамысловатом бытии все доисторические «примитивные» культуры, еще не прочувствовавшие свой уникальный природный и космический такт. Для сохранения своей историчности европеец должен жить заботой не о собственном единичном бытии, но и не о мире вообще, не о человечестве вообще. Предметом его заботы должна оставаться его нация — со своей неповторимой душой, судьбой и чувством космического такта — или, допустим, наследие фаустовской культуры как таковой, но никак не ценности космополитизма. «Нация — это осуществленное в живой форме человечество. Практический результат теорий по улучшению мира — это, как правило, *бесформенная и потому внеисторическая* масса. Все улучшатели мира и граждане мира отстаивают

феллахские идеалы вне зависимости от того, знают они об этом или же нет. *Их успех означает сход нации со сцены внутри истории, и не в пользу вечного мира, но в пользу других наций*» [9, с. 191].

Очевидно, что, согласно рассматриваемому подходу, культурная граница Европы (по своему стилю) не совпадает с ее географическими границами. И при этом, в то время как Шпенглер называет коммунистическую Россию, родившуюся в поле еще только становящейся русской культуры, «татарской ордой», многие в целом созвучные ему мыслители консервативной революции, например А. Мёлер ван ден Брук, симпатизируют России. Молодые народы, как следует из его рассуждений, должны объединяться против Запада (вокруг, разумеется, Германии), приняв вместе с тем достижения рационалистической западной цивилизации, одаривая которыми еще более «юные» народы, они могут оказать благотворное влияние на них (у Мёлера ван ден Брука речь идет о России). При этом у еще более молодых народов они могли бы вновь научиться «безусловной духовности» (как считает Мёлер ван ден Брук в 1910-е годы [21]). (Вспомним, что и по Шпенглеру «сущность всякой культуры [а именно это и есть фаза молодого народа] — религия», тогда как «сущность всякой цивилизации — иррелигиозность» [18, с. 546].)

Однако для Шпенглера подобный культурный взаимообмен не представляется перспективным, а по своей сути — даже возможным. И хотя, например, в «Закате Европы» он характеризует русских как «народ западноевропейского стиля», «пребывающий» в лоне западноевропейской истории «от Екатерины Великой и до конца петровского царизма» [9, с. 175], в последующих работах Шпенглер утверждает, что русская революция не способна прочувствовать и воплотить «проект» социализма как исконно германского «народного инстинкта» [12, с. 39–41] и оказывается лишь подражанием Западу, в чем-то внешне схожим, пока в ней еще не проявила себя «азиатская душа» России [22, с. 107, 108]. Подобно этому и сама фаустовская культура не способна к полноценной рецепции других культур и созданных ими артефактов. Шпенглер принципиально отвергает утвердившееся со времен Просвещения историческое членение «Древний мир — Средневековье — Новое время» из-за его линейно-поступательной логики, а также из-за идеи преемственности между Античной и Средневековой «цивилизациями». Фаустовский человек может воспринять достижения другой высокой культуры — в данном случае аполлонической — только поверхностно [9, с. 55–60]. То, что на самом деле вкладывал в них человек другой культурной души, для нас остается сокрытым, мы не открываем другую культуру, а, скорее, заново создаем ее основываясь на мироощущении, рожденном из нашего собственного прасимвола. Подобная мысль позволила Шпенглеру отстоять «западность» европейской цивилизации, несмотря на

исторические «влияния» Востока: например, как мы видели, христианство, будучи порождением арабо-византийской магической души, не было, по его мнению, воспринято средневековой фаустовской душой в его исходной форме, а подверглось трансформации в соответствии с прасимволом западной культуры. Но вместе с тем данная установка ограничивает всякий поиск европейской идентичности, если в нем мы выходим за границы германскости и перемежаем восторженное чтение Гете, например, с не менее вдохновленным чтением Гомера. Об этой более широкой перспективе, где в качестве наследников единой европейской традиции рядом с «германцами» встают представители других народов, и пойдет сейчас речь.

Ab Homere, или Мы дети Гектора и Пенелопы. У Гектора и Пенелопы, как известно, совместных детей не было. Однако именно эти персонажи двух гомеровских эпосов, порой несколько оттесняя даже Ахилла и Одиссея, становятся для Веннера образцами личностных мужских и женских качеств, в которых воплощается древнее наследие европейцев.

Попытку вывести европейскую цивилизацию из греко-римской античности можно наблюдать у самых разных авторов, однако есть среди них и те, кто использует эту линию преемственности не для того, чтобы «поглубже укоренить» принципы демократии, рационализма и даже секулярности, а, напротив, чтобы, опираясь на «наследие» греков и римлян, выступить против Просвещения, идеалов 1789 г., буржуазной «власти денег» и современного «нигилизма», ими порожденного. К таким мыслителям с определенными оговорками относится, в частности, и Ш. Моррас, который связывает в единую *цель традиции* Афины, Рим и Версаль [16, с. 8, 9]. Античное наследие принесло французам — и через них остальной Европе — «законы, право, разум, порядок, вкус, умственную, моральную и эстетическую дисциплину» [16, с. 19]. Однако преемственность традиции для Морраса должна быть «критическая (поскольку без мысли прошлое мертво). Традиция — не инерция прошлого» [23, с. 49]. То же в Европе, что не совпадает с наследием Афин и Рима (в понимании Морраса), включая парламентаризм (выборная система — «дочь общественного мнения, которое покупается на золото, — внучка этого золота» [16, с. 50]), индивидуализм (ставящий интересы человека выше интересов его нации), романтизм, христианство «чувственных эмоций» (в отличие от «цивилизованного христианства») и т. д., он относит к результату духовных влияний «мрачного севера» или иных, совсем не северных культур, и выносит за скобки идеала «совершенного человечества».

Шпенглер убежден, что средневековый европеец не может правильно воспринять то, что оставила ему Античность. Однако для курса, который отстаивает *второй консервативный ответ о европейской традиционной идентичности*, данная установка едва ли прием-

лема. В связи с этим Ю. Эвола (который, правда, сам будет относиться все же к *третьему* направлению данного дискурса) полагает, что переименование (и неаутентичное прочтение) Античности свойственно Возрождению, а не европейскому Средневековью [24, с. 403, 404].

Идея о том, что европейская идентичность как таковая может быть извлечена преимущественно из германских корней, для многих европейцев может показаться как минимум неоднозначной. Схожим образом дело обстоит, если мы выводим европейскость из греческой античности. Поэтому требуется представить греков не как единственный исток «подлинного европейца», а как выразителей общих принципов, разделяемых различными европейскими культурами. Этим путем и пытается идти, в частности, Веннер.

Согласно Веннеру, у европейцев, в отличие от многих других культур, нет своих священных книг. Библия не есть порождение европейского духа. Основание этого духа следует искать не в религиозных текстах, а в поэзии, из которой рождается космос европейца. По мнению Веннера, дух и главные принципы европейской традиции можно вывести уже из поэм Гомера, которые «являются греческим выражением наследия, общего для всех наших европейских <...> предков — кельтов, германцев, славян или латинян» [8, с. 144]. Каковы основные принципы этой традиции? Как утверждает Веннер, их три: *природа как основание, превосходство как цель и красота как горизонт*.

Европейской идентичности Веннер насчитывает 30 000 лет. Первые следы будущих европейцев, по его мнению, запечатлены в анималистических наскальных рисунках религиозного содержания, специфичных только для Европы, датируемых периодом от 32 до 12 тыс. лет до н. э. и широко представленных от Пиренейских гор до Урала. В данных рисунках уже проявляются черты, свойственные европейской традиции в целом: это и трепетное, включенное отношение к природе, продолжением которой является человек, ее освящение, и принцип состязательности-борьбы, и особое эстетическое переживание окружающей действительности [25, с. 61–64]. На таких основаниях впоследствии сформируется общность «индоевропейских», или «индогерманских» народов, которых Веннер, отказавшись от употребления термина «арии» (поскольку это прежде всего самоназвание индоиранцев), еще называет «борейскими». Следуя за Ж. Дюмезилем, он отмечает присущее этим культурам сходство трехфункционального космического принципа и трех основных социальных функций:

- 1) функции знания и верховной власти;
- 2) функции поддержания первой функции военной силой;
- 3) функции обеспечения «плодородия и воспроизведения жизни во всех ее видах» [25, с. 69].

Веннер разделяет также и представления Дюмезиля о специфических чертах европейских полисов, отличающих их от восточных деспотий. Это прежде всего главенство мужских божеств, «трагическое понимание судьбы женщины», «патриархальная и феодальная организация общества», что по сути делает его примером «органической» или «авторитарной» демократии, а также представления об «основных свободах», которыми обладают люди в этих обществах.

Указанные особенности уже присутствуют в поэтическом наследии Гомера. Боги в его поэмах — это аллегории природы, судьбы и человеческих чувств. Однако не следует принижать и обмирщать нуминозность космоса Гомера по причине этой аллегоричности. В опыте «Илиады» и «Одиссеи» (которую Веннер называет первым европейским романом) природа не похожа на природу позитивиста, она жива, священна и божественна. (Божественна ли она сама по себе или постольку, поскольку в ней проявляют себя некие сверхприродные начала, — это другой вопрос. Однако здесь мы уже выходим на одно из принципиальных отличий «языческого» европейского переживания природы от ее христианского восприятия. В этом с Веннером солидарен и А. де Бенуа, отмечающий принципиальную отчужденность «христианского человека» от природы в пользу отношений человек — Бог, который в авраамических религиях претендует на право главного и, по сути, единственного средоточия человеческих помыслов, определяющего и все прочие устремления и взаимодействия [17, с. 31–42].) Схожим образом дело обстоит и с судьбой, которая представляет собой не простую абстракцию или совокупность событий, выпавших на долю человека, а в первую очередь задачу, стоящую перед человеком, которая проистекает из его включенности в священную природу. И чувства человека — это не только психически и физиологически обусловленные реакции на происходящее; благодаря аллегорическому выражению в божественных фигурах они оказываются отражениями принципов, онтологически или даже метафизически вплетенных в космический порядок.

И в этом гомеровском космосе нам открывается и человеческий удел — прежде всего в его *героях*, на личности которых и сосредоточены поэмы Гомера. Такое внимание именно к *личности*, по мнению Веннера, является специфическим для европейской культуры с самого начала ее существования и несвойственно большинству других традиций [26, с. 148]. Судьба героя заключается в превосхождении противника и вместе с тем в превосхождении самого себя. Судьба неморальна, ее агонистичность проистекает из *пелемос*, чье положение, как считал Гераклит, космично, пелемос выступает одновременно источником и конфликтов, и гармонии. В агонистичности героя может проявить себя чрезмерность (*хюбрис*) — еще одна важная

«черта европейского характера, <...> часто катастрофическая по своим последствиям, но неотделимая от трагического величия, на которое мы взираем как с восхищением, так и с ужасом» [8, с. 175]. Превосходство как внутренняя добродетель нетождественно жажде подвига, который Веннер называет «достижением, запятнанным тщеславием» [8, с. 175]. Принцип «превосходство как цель» в итоге оборачивается не самоцелью, а скорее стимулом, благодаря которому герой, собственно, и становится героем, если он сохранит верность себе наперекор судьбе. Высшая, кульминационная точка становления героя связана со страданием. Но это не пассивное претерпевающее страдание, а страдание борющегося героя, примером чего в первую очередь выступает Ахилл, познавший гордыню, гнев, мстительную жажду крови, но затем открывший для себя и измерение страдания (смерть Патрокла, слезы Приама, предчувствие близких слез его собственного отца, Пелея, которому, как знает Ахилл, вскоре предстоит оплакивать и его самого), страдания, которое в итоге преображает его.

Восприятие войны в европейской традиции, как считает Веннер, тесно связано с ее фатальностью и неопределенностью исхода. Однако в опыте воина — будь то гомеровский герой или средневековый рыцарь — отсутствует моральное осуждение врага. Это едва ли можно экстраполировать на Средневековье как таковое, где церковь в праве «освящать» войны именем высшей справедливости, *justa causa* [27, с. 133], однако применительно к рыцарской этике в отношении рыцаря, сражающегося под вражеским знаменем, будет предполагаться понимание противника как *justus hostis*, который не демонизируется во имя некоей *justa causa*. В сердце европейской традиции, как следует из рассуждений Веннера, кодекс *jus in bello* преобладает над идеей «священной войны» или «современным, дискриминационным понятием войны», как это формулирует К. Шмитт [27, с. 139], в соответствии с которым враг рассматривается как исчадие зла или преступник и требует «карательных акций» и истребления (нейтрализации) любыми средствами. В связи с этим гнев богов, вызванный надругательством Ахилла над телом поверженного Гектора, для Веннера одно из подтверждений «рыцарского» отношения к врагу, значимость которого сохраняется в духовном измерении европейцев и в XX в. [28, с. 217, 218].

Гармония с миром включает принадлежность к Отечеству. Преданность своему Дому по-особому возвеличивает персонажей Гомера. Это Гектор, выходящий на свой последний бой, сулящий ему гибель от руки Ахилла, со спокойным сердцем, потому что он идет защищать родную, хоть и обреченную из-за слабости и безрассудства Париса Троию. Восхищен Веннер также и Пенелопой, пребывающей в неведении относительно участи ее супруга, хранящей верность ему и

своему дому и проявляющей стоическое мужество и чисто женскую изворотливость ради спасения Итаки и малолетнего Телемаха от беспредела женихов. Наконец, следует указать и на Одиссея, отказавшегося даже от бессмертия, противоречащего природному положению вещей, дабы вернуться на Итаку и восстановить в своем царстве нарушенный бесчинствами справедливый порядок, т. е. порядок, по мнению древних греков, естественно-космический.

Несчастье, сопутствующее трагическому уделу, нельзя отменить, но его можно «превзойти» в красоте. «Люди становятся песнями» [8, с. 177], — так перефразирует Веннер Гомера, имея в виду, что героическая судьба служит не самому герою, а его потомкам. Став частью эпоса, несчастье или даже порок и преступление (подобное поступку Париса) переносятся в измерение прекрасного. Красота для исконной европейской традиции, по утверждению Веннера, выше морали, на первое место ставятся эстетические, а не моральные добродетели. Прекрасна и гармония, которая царит между людьми, пока они живут сообразно порядку, данному от природы. Сопоставляя языческое мировоззрение с христианским, де Бенуа полагает, что в первом благо является добром, а не добро — благом. «Мораль не является грамматикой или правдой жизни, внешней по отношению к ней и ей подчиненной; мораль может быть в лучшем случае только лишь описанием и определением. В язычестве боги не представляют абсолютное добро. Они являются одновременно добром и злом, потому что они представляют в возвышенной форме добро и зло, которые антагонистически сосуществуют внутри самой жизни. Они велики одновременно и в том, и в другом» [17, с. 220, 221]. Негласно выражая свою солидарность в этом вопросе с М. Фуко [29, с. 48–53], Веннер отмечает, что у греков правят «чувство меры и взаимные обязательства» [8, с. 179] вместо списка запретов в сфере силы и удовольствия.

Эта общеевропейская традиция, нашедшая свое кристаллизованное воплощение в поэмах Гомера, проявляет себя, по мнению Веннера, на протяжении всей последующей истории Европы, будучи существенным ядром европейской идентичности. Она продолжает существовать и в Средние века, параллельно с учением церкви и несмотря на его формальное доминирование. Живо наследие слепого аэда, как полагает Веннер, и по сей день, представляя надежную опору посреди всей «смуты» и нигилизма нашего времени.

При этом среди мыслителей, посвятивших себя поиску и описанию древнейших истоков наших традиций, мы находим и иное прочтение роли Гомера. Так, согласно М. Элиаде, «гомеровская концепция богов и мифов о них утвердилась во всем мире и усилиями великих художников классической эпохи была окончательно закреплена в созданной ими вневременной вселенной архетипов» [30, с. 144], и

значение Гомера для формирования западноевропейского сознания трудно переоценить. Однако обращены его поэмы были не ко всему обществу, а к его достаточно узкой части — к воинской и феодальной аристократии, что, судя по всему, предопределило выбор мифологического материала, который оказался включен в «Илиаду» и «Одиссею», в то время как целый пласт древних архетипических образов остался в стороне и в значительно меньшей мере вошел в классическое (и прежде всего изначально греческое) представление о религиозном опыте древних греков.

Кроме того, именно боги Гомера впоследствии послужили мишенью для рационалистической критики, сначала собственно греческой, а затем и христианской, благодаря которой греческие боги (в силу того, что они были зачастую представлены в поэмах как «взбалмошные» и «аморальные») оказались недостойными статуса «божественности» на фоне «все более возвышенной идеи о Боге» [30, с. 143]. Результатом этой демифизации греческого сознания, по мнению Элиаде, становится то, что «на всех европейских языках слово “миф” означает “вымысел”» [30, с. 142]. Таким образом, историческая значимость поэм Гомера, помимо прочего, заключается и в том, что они оказались знаковым рубежом в длительном процессе «упадка мифа», и для того, чтобы открыть более полную картину традиционных представлений древнего грека, одного Гомера нам будет мало. К его наследию необходимо добавить и то, что было опущено Гомером и сохранялось преимущественно «на периферии высокой культуры» [30, с. 144], а к поэтическому измерению — измерение древнегреческой религиозности, включающей, помимо олимпийского компонента, также и «ночные», хтонические и погребальные аспекты (обойденным вниманием Гомера оказывается и Дионис, «без которого нельзя понять Грецию» [30, с. 144]). Краткому рассмотрению попыток представить предельно целостное видение священного (или *трансцендентного*), лежащего в основании любой традиции, и будет посвящена следующая часть нашего исследования.

Гора об одной вершине и тысяче троп. Кронос пожирает своих детей, учат нас древние мифы. Ничто не вечно в этом брэнном мире, вздыхают поэты. Уровень культурно-исторического бытия как поле раскопок, где мы ищем нашу идентичность, изменчив по своей сути в силу соотнесенности со временем, которое мы можем воспринимать исключительно через изменение. Однако нельзя ли допустить, что этот уровень не единственный и за ним существует другой, неизменный, невидимый для глаз, но тем не менее хотя бы отчасти открытый для нашего постижения? Этот уровень, разумеется, предполагается религиозным сознанием, но если некая религия претендует на монопольное право на истину, то истина другой веры, там, где она расходится с нашей истиной, превращается как минимум в заблуждение.

Как уже было сказано ранее, мы не включаем в наше рассмотрение воззрения, которые бы связывали традиционную европейскую идентичность исключительно с христианской традицией — католической, православной и тем более протестантской. Причины уже были обозначены выше, и в любом случае это было бы совсем другое исследование. При этом мы затронем некоторые ответы, которые пытаются представить христианство не как высшую истину, каковым оно должно быть для всякого верующего христианина, а как одно из воплощений некой исходной, возможно, даже универсальной традиции.

Предполагая наличие и, что важно, постижимость универсальной и трансцендентной по своей природе традиции, мы не можем остановиться на утверждениях вроде «все религии говорят об одном и том же» или «боги разных религий суть одно», которые чреватые крайним упрощением и противоречат опыту представителей различных конфессий. Тем не менее, мы должны допустить, что существует некое общее исходное ядро, принцип или совокупность принципов, сохраняющееся под феноменологической и доктринальной нетождественностью традиций. Таким путем следует перенниализм, утверждающий, что исток подлинной духовности, доступной человеку, кроется в *philosophia perennis*, «вечной философии» (например у О. Хаксли [31]) или *religio perennis*, «вечной религии» (как у Ф. Шуона [32, с. 8–24]). Для рассуждающего в русле перенниалистского традиционализма Р. Генона, который также прокладывает собственное, новое русло традиционализма (и едва ли не самое значимое по своему эффекту на традиционалистскую мысль XX в.), все истинные традиции оказываются тропами, проторенными на одной и той же горе. Тропы различны, но вершина у горы одна, и именно к ней *восходит* путник, идущий путем той или иной традиции. Но если для человека эти тропы начинаются от подножия горы, то в силу своего трансцендентного корня (образ перевернутого дерева, уходящего корнями в небеса) сами же тропы *нисходят* к подножию горы от ее вершины. Посвященный в исходную традицию «хранитель традиции», отличный от просто «участвующего в традиции», внутренне близок любому другому такому посвященному, даже если он на внешнем уровне придерживается иной традиции. Историческим примером этого для Генона выступали, в частности, тамплиеры, одновременно рыцари и монахи, поддерживавшие связь с рядом восточных организаций схожего типа [33, с. 144–147].

Материнская для многих европейцев христианская традиция, осмысленная таким образом, включается в тело некой более широкой традиции. Однако, как говорят, дьявол прячется в деталях, и здесь возможны различные ответы относительно того, как именно происходит это включение. Так, Г. де Джорджио, предполагающий единство римской дохристианской, римской христианской и послерим-

ской христианской традиции, рассматривает христианство как новое раскрытие сокровенной истины, заложенной еще в Риме [34]. А вот для Эволы средневековая христианская цивилизация сохраняет свою связь с изначальной традицией не благодаря «новому», христианскому открытию священных истин, а исключительно за счет того, что было унаследовано ею от Рима и выжило вопреки и наперекор ее авраамическому церковному компоненту [24, с. 364–393].

Если вернуться к образу горы и множества троп, ведущих к ее вершине, то, согласно Генону, человек имеет возможность выбора, по какой из них осуществлять восхождение, ибо вершина одна. Но, начав подъем, он уже не может, скажем, перепрыгивать с одной тропы на другую, слишком велико между ними расстояние. Переход в другую традицию требует нового посвящения, и в таком случае придется начинать наше восхождение заново — от основания горы, по новой тропе. Между тем резонно задаться вопросом: если предположить, что принцип, лежащий в ядре любой традиции, един, то не являются ли различия в доктринальных положениях и ритуальных предписаниях чем-то вторичным, а если так, то не могут ли некоторые из них быть отброшены и заменены иными, взятыми из других традиций? Эту точку зрения отстаивает, в частности, Ф. Шуон, допускающий, например, синтез суфийских практик, культа Девы Марии, индуистских положений и ритуалов североамериканских индейцев. Для Генона совмещение форм различных традиций может позволить себе лишь «тот, кто дошел до конца, тем самым господствует над всем путями, потому что ему не надо больше им следовать. Он может, если понадобится, практиковать все формы без различия, но именно потому, что он их превзошел и отныне они для него объединены в их общем принципе» [35, с. 60].

Трагедия европейской традиционной идентичности, если следовать рассуждениям позднего Генона, заключается в том, что сегодня христианской традицией утрачена инициатическая эзотерическая преемственность. На Западе последней великой силой, служившей связи с изначальной традицией, а также с традициями Востока, был орден тамплиеров, уничтоженный Филиппом IV Красивым в XIV в. Христианская традиция (католическая) стала полностью сводиться к религии, т. е., по мнению Генона, к своей эзотерической составляющей — к набору догматов, внешних форм и моральных предписаний [33, с. 134, 135] — при ее доктринальном разложении; не устраивает его и «сентиментализм» христианства [36, с. 128, 134]. Другие возможные отголоски собственно европейской традиции жизнь и вовсе покинула [37, с. 184]. Однако единство изначальной традиции предполагает возможность приобщения к «примордиальной истине» и путем посвящения и погружения в другую, все еще

живую традицию, например, в одну из традиций, сохранившихся на Востоке. Восточное христианство, как полагает Генон, еще сохраняет «непрерывность инициатической цепи» в практиках исихазма [33, с. 133, 134]. Сам Генон, разочаровавшись в духовной жизни современной ему Европы, принимает ислам и вступает в один из суфийских орденов (*тарикатов*). Его примеру следуют многие из традиционалистов того времени. А молодой М. Элиаде пытается обрести себя в лоне индуистской традиции.

Историческое существование традиций, а вместе с ними и человека, по мнению рассматриваемых здесь авторов, представляется как деградация в соответствии с доктриной циклов, лежащей в основании традиционной метафизики истории. Современный человек живет в последнюю из эпох (Кали-Югу, согласно индуистскому учению), характеризующуюся среди прочего максимальным удалением от настоящего традиционного порядка. Но различные цивилизации движутся по пути упадка «подлинной интеллектуальности» с неодинаковой скоростью, и европеец отошел от своих традиционных истоков дальше других. Вектор его «развития» — исключительно материальный, что делает его цивилизацию «настоящей аномалией в истории» [38, с. 29].

Современность для Генона и его прямых последователей предстает как область инверсии, антитрадиции и контринициации. Забвение традиционных смыслов и разрушение традиционных институтов, сосредоточенность на материальной составляющей реальности отражают суть антитрадиционной деятельности. Инверсия, «переворачивание» традиционных символов делают задачу сохранения традиции и приобщения к ней для современного человека крайне трудно выполнимой. Путем отказа от высших принципов антитрадиция подготавливает почву для последующего утверждения контртрадиции, когда «низшее» будет рядиться в одежды «высшего», а человек, пресытившийся материальным, станет искать себя в «духовности наизнанку», которая никоим образом не может способствовать связи человека с подлинно духовным, а, напротив, уводит человека все дальше от исходного метафизического принципа. «[П]о этому поводу можно напомнить поговорку, что “Сатана есть обезьяна Бога”, а также, что он “преображается в ангела света”. По сути, это позволяет сказать, что он имитирует на свой лад, искажая и фальсифицируя таким способом, чтобы всегда иметь возможность поставить это на службу своим собственным целям, имитируя то самое, чему он намеревается противостоять: он поступает таким образом, чтобы беспорядок принял видимость ложного порядка, он скрывает отрицание всякого принципа под видом утверждения ложного принципа, и так далее», — пишет Генон [39, с. 203]. На смену настоящему посвящению приходит контринициация как «посвящение» именно в этот ложный принцип.

Для традиционной метафизики, согласно Генону, характерно признание единства всех уровней бытия. Своим существованием мир обязан не «творению» в том смысле, который ему придают авраамические религии, а, скорее, проявлению, манифестации божественного порядка. Следовательно, между различными уровнями бытия нет разрывов, и сущее во всем своем многообразии и прежде всего природные формы могут быть прочитаны как символы сверхприродного начала. Предпочтение отдается апофатическому суждению в силу непостижимости первого, докосмического принципа (Атман как невоплощаемый принцип любого воплощения в индуистской традиции, «Дао изреченное не есть Дао» — в дальневосточной). Роль человека обуславливается его промежуточным положением между небом и землей, отсюда его посредническая функция: через приобщенность к традиции служить проводником духа в мире проявленных форм.

Поскольку проявление трансцендентного принципа имеет нисходящий характер, человек, приобщенный к истине традиции, получает ее, согласно логике пространственного символизма, свыше и в свою очередь передает ее тем, кто на этой «лестнице в небо» занимает ступеньки ниже. Кроме того, действия его также должны соответствовать традиционному принципу и тем самым выступать его проявлениями, приводя мир вокруг в состояние истинного порядка там, где этот порядок утрачен, и поддерживая этот порядок там, где он наличествует. Отсюда следует, во-первых, что иерархичность есть единственное онтологически правильное воплощение традиционного принципа в социальном теле, а во-вторых, что высшая роль в этой социальной иерархии должна принадлежать лицу, по праву своего метафизического местоположения соединяющему роли царя и первосвященника.

В этом единстве царской и духовной власти для Генона, для которого знание и действие нераздельны, на первом месте все же стоит духовный, брахманский компонент, подлинное знание, которое, преобразуя индивида, внутренне предшествует правильному действию. Традиционный порядок начинает распадаться, когда царская власть кшатриев отрывается от метафизического знания брахманов и, став прежде всего мирской властью, претендует на собственное главенство [40, с. 36].

С точки зрения Эволы, тождество знания и действия проявляется таким образом, что царский компонент не подчиняется священническому и не преобладает над ним, но необходимым образом его в себя включает. Эвола предполагает, что исторически первой эпохой была эпоха «арктической цивилизации» («золотой век»), где господствовал принцип ураническо-небесный и солярный, принцип «неподвижного солнца». Царская роль в этой цивилизации, по его мнению, подразу-

мевала также и обладание высшими «аполлоническими» истинами, которые в ту эпоху еще не были сокрыты от человека, а являлись умопостижимыми [24, с. 43]. Правитель выступал в качестве «понтифика» — моста, связывающего небо и землю. Господство священнического, «жреческого» принципа распространяется вместе с утверждением атлантической цивилизации («серебряный век»), где аполлонический мужской принцип сменяется женским, материнским, деметрическим. При этом на второй план вытесняется и ценность личностного начала, понимаемого здесь как иллюзорное и требующее растворения в истинном безличном начале; индивидуальное уступает коллективному. На смену принципу иерархичности приходит равенство, солярной героике — лунарное смирение и сочувствие. Истина скрывается под покровами жреческих одеяний, на месте аполлонической ясности утверждается тайное, мистериальное или, по сути, непостижимое. Речь, впрочем, идет не об исторически-культурном замещении, а о новой цивилизации, в которой Эвола предполагает доминирование принципа, отличного от царившего в арктическом «золотом веке». Соглашаясь в описании «цивилизации матери» с И.Я. Бахофеном [41], Эвола подчеркивает ее не изначальный, а самостоятельный статус. По завершении «серебряного века» возникает целый ряд цивилизаций, как наследующих солярной и деметрической духовности, так и независимых от них: титаническая (где грубый, материализованный мужской принцип восстает против женской деметрической духовности, а также «против брата», т. е. равного), афродитическая (в которой происходит материализация женской духовности в области чувственного) и героическая. В последней предпринимается попытка возвращения ураническо-солярного принципа и борьба как с господством лунарной жреческой духовности, так и с материализованными, отошедшими от духа, мужским и женским принципами. Таков век «бронзовый».

В контексте данной гипотезы наследие Греции и Рима по своей природе двойственно: с одной стороны, в нем присутствуют автохтонный атлантический и афродитический элементы, с другой — принесенный с Севера ураническо-солярный. Демократия в перспективе описанного противостояния представляется Эволе не как «завоевание греческого народа», а как победа Юга (Малой Азии). Другое греческое «дитя», философия, вплоть до Сократа, по мнению Эволы, сохраняет «равнение» на высшую духовность: суть рассуждений натурфилософов метафизична, а не материалистична, как многие утверждают, «бытие» элеатов сохраняет онтологию Единого. А вот Сократ, обернувший оружие софистов против них самих, стремясь преодолеть их релятивизм ради единства истины и общего блага, оказывается, с точки зрения итальянского мыслителя, для традиции опаснее,

чем его оппоненты, чья идея человека как «меры всех вещей» есть лишь «симптом упадка». «Но мысль, которая, напротив, пыталась <...> преодолеть партикуляризм и случайность мира чувств с помощью понятий путем риторики, составляла самый опасный соблазн и самую обманчивую иллюзию, инструмент гуманизма и, следовательно, намного более основательного и развращающего ирреализма, которому суждено было позже в полной мере совратить Запад», — пишет Эвола [24, с. 343]. Универсальное должно утверждаться посредством обращения к духовному, а не путем силлогистики.

Рим для Эвола предстает как последняя «успешная на всем своем протяжении» попытка противостоять упадку. Воплощаемая им идея господствующего мужества раскрывается в доктрине государства (находящегося под эгидой Олимпийских богов и прежде всего нерожденного Юпитера Капитолийского, высшего воплощения суверенности), силе *auctoritas* (включавшей социальный авторитет, репутацию и статус) и принципе *imperiū* («не в гегемонистском и территориальном [смысле], а в смысле могущества и таинственной, грозной силы приказания» [24, с. 353]). Так и выковывается римская форма примордиально-традиционного наследия, в которой европеец последующих эпох, как считает Эвола, сохраняет свою принадлежность к универсальной традиции, а Рим превращается в надысторический символ. «Ощущение это было настолько сильным, что и позднее оно проявляло себя, вознеся Рим до надысторического символа и заставив даже христиан говорить, что пока Рим цел и невредим, можно не бояться страшных судорог последней эпохи, но в день падения Рима человечество окажется на пороге конца света» [24, с. 363].

Распространение христианства, которое Эвола понимает как воплощение прежде всего женского, лунарного принципа, приходится на время, когда героический принцип в Риме исчерпывает себя. Однако и позже солярные формы организации человеческого существования (например, представление об империи как *sacrum* и *ra*, мире как пространстве власти, наделенной сверхъестественным значением, а также этика личностного героизма, освященного духовным смыслом) еще найдут свое, пусть и сумеречное воплощение в Византийской и Священной Римской империях, габсбургском средневековье и феодальном порядке. Рождение наций и связанный с ним национализм, переход власти к «касте торговцев», триумф материалистического индивидуализма ознаменуют начало «железного века», в котором причастность традиции оказывается уделом лишь единиц [42, с. 253–266].

Подлинно традиционный порядок подразумевает соответствие всех социальных практик метафизической доктрине, восходящей к трансцендентному принципу. Познание, мораль, религиозные ритуалы без этого соотнесения оказываются бессмысленными и постепен-

но превращаются в формы антитрадиции [39, с. 196]. Это верно и в отношении политического действия: каковыми бы ни были его лозунги, сколь бы древние символы ни рисовались на флагах, без традиционной метафизической доминанты, первичной по отношению к любым социальным, экономическим, национальным интересам, никакая политическая инициатива не может приблизить человека к традиционному порядку. Более того, всякое обращение к традиционным символам, остающееся только внешним, будет «заражено современностью» и способно стать основанием для дальнейшего разрушения и «переворачивания» традиции, когда подлинная духовность замещается ее извращенным подобием — на смену антитрадиции (отрицанию традиции), как уже было сказано, приходит контртрадиция. Эволю, пытавшегося внедрить подлинно традиционное (в его понимании) доктринальное ядро в существующие политические режимы и тем самым «развернуть» последние в направлении «истинного» традиционного порядка, ждет горькое разочарование, и по окончании Второй мировой войны единственным решением для человека, обращенного к традиции, ему представляется *аполитея* [43, с. 347–358] — путь воздержания от политического участия, на котором главной задачей остается сохранение знания о традиционных принципах и передача их тем, кто еще способен их воспринять.

Заключение. Идеи, которые отстаивают авторы, рассмотренные в настоящей статье, разумеется, находятся по ту сторону приложимости принципов верификации и фальсификации. Однако отметим, что поиск идентичности чаще всего осуществляется в плоскости, отличной от мира объективного научного познания, поэтому мы исследуем не столько историю, при изучении которой мы еще можем, хотя и далеко не всегда, претендовать на объективность, а дискурсы. Дискурсивная истина определяется совокупностью посылок конкретного дискурса, истинностный статус которых внутри него, как правило, не подвергается сомнению. Эта истина может расходиться с истинами других дискурсов по причине различия в посылках, а также несовпадения точек проблематизации, однако в пределах материнского для нее дискурса она будет работать как истина и тем самым предопределять как оценочную деятельность, так и предпочтение субъектами, погруженными в данный дискурс, одних практик по отношению к другим, не находящим достаточного оправдания в свете того, что рассматривается в качестве истины.

Любой из представленных ответов оказывается проблемным и несвободным от рисков и опасностей как для самих носителей данных дискурсов, так и для тех, кто, по их убеждению, выпадает за границы «подлинной европейскости» или «подлинно традиционной идентичности». Что должен думать, например, представитель одного из славянских народов о своей судьбе как европейца, взятой через

призму «фаустовской души»? Идея «многополярности», приверженцем которой был де Бенуа, при всей заложенной в ней плюральности все же отстаивает принцип правоты каждого народа не в любом месте на нашей планете, а «у себя дома». Генон возлагает надежду на «духовные элиты», которые должны были бы развернуть общество, больное «современностью», обратно к традиции, но что бы он предложил делать с современностью и носителями ее духа, если бы был вынужден признать, что задача эта окажется непосильной как для западных «элит», так и для «элит» на Востоке?

Даже те, кто склонен придавать идеям вневременной статус, должны признать, что фактическая обращенность мысли к этим идеям исторически и культурно детерминирована. Каждый из рассмотренных консервативных проектов, безусловно, отражает тревоги и чаяния своего времени и того общества, принадлежности к которому ощущал мыслитель. Особенно это сказалось на концепции «фаустовской» души с ее сосредоточенностью на германскости корней европейской цивилизации. Если в период интербеллума подобное понимание собственной идентичности действительно могло вдохновлять часть европейцев (хотя, конечно, далеко не всех), то после ужасов и трагедий Второй мировой войны кредиту доверия к подобной риторике был нанесен если не смертельный, то по крайней мере необычайно тяжелый удар. Кроме того, в 20-е и 30-е годы XX столетия ницшеанская идея воли вселяла надежду, что, будучи верно приложенной, эта воля способна изменить существующий порядок, тогда как во второй половине XX в. приходит горькое осознание «отрезвляющей» истины о том, что, говоря словами К. Шмитта, «власть сильнее, чем всякая воля к власти» [44, с. 134]. Схожую картину власти, которая способна подчинить себе или просто смести любое прямое сопротивление, какая бы сильная и искренняя воля за ним ни стояла, рисует и Юнгер [45]. После 1945 г., как замечает де Бенуа, очевидно желание минимизировать и «факт Индо-Европейской цивилизации» как неудобный, смущающий и «политически нежелательный» [46].

Проблемой, от которой нельзя просто отмахнуться, будет и область охвата того, что представляется «подлинным». Он может оказаться «слишком узким» в случае «профаустовского» мышления, и отсюда его возможная неубедительность с точки зрения «европейца вообще», а не «германца», или «слишком широким», как в случае перенниалистского универсализма, и, следовательно, трудноприложимым в качестве *credo* для поиска собственной идентичности, которая чаще всего требует большей локализации.

Проект «возвращения к Гомеру» при всей сопутствующей ему радикальности может показаться наиболее «выдержанным» и «взвешенным» — и не в последнюю очередь оттого, что, в частности, у Веннера была возможность осмыслить опыт своих консервативных

предшественников и вынести из него необходимые уроки. Вместе с тем его сочинения хронологически наиболее близки современному читателю и, стало быть, более «синхронны» ему — его реалии еще не изжили себя и не отошли к «делам минувших лет», где лишь Клио была бы им судьей. Невозможно полностью застраховаться от сомнений, все ли исходно европейское было включено в этот проект, а, кроме того, как в него должен вписать себя европеец, скажем, христианских убеждений? Обращенная к язычеству составляющая этого проекта все-таки оказывается не пасынком или бастардом его генеральной линии, а, скорее, ее отцом и матерью.

Возможно ли, если следовать логике перенниалистского консервативного ответа на кризис европейской идентичности, возвращение европейца к своей традиции? Для Генона необходимым условием на этом пути выступает акт посвящения. И хотя живых инициатических форм в Европе, по его мнению, скорее всего, не осталось, сохраняется возможность обращения к другим, все еще плодоносным ветвям единого древа традиции. Наиболее близкой к изначальной всеобщей традиции ему представляется Веданта и ее наследие, но, как мы видели, не исключаются и другие варианты. Будет ли это основанием собственно европейской идентичности? Нет, но первостепенным Генону представляется принадлежность не к какой-то конкретной традиции, а к традиции изначальной. Однако Шуон допускает, что, будучи инициированным в иную, неевропейскую традицию, посвященный может обращаться к культовому и доктринальному наследию Европы (как, например, к культу Девы Марии). Божественное едино, и ключ к нему при должной подготовке перед нами — это красота [47, с. 206]. Тем не менее в случае такого предельно широкого универсализма, который, согласно логике Генона, является, скорее, синкретизмом, чем синтезом, мы в праве задать вопрос: может ли тут идти речь именно о европейской идентичности? Эвола придает самому факту инициации значительно меньшее значение. Существуют и другие пути, посредством которых человек может «припасть» к традиционному истоку (на чем, однако, мы не будем останавливаться в рамках настоящей статьи). Тем самым из его рассуждений следует, что даже в ситуации угасшей инициатической связи европеец еще может рассчитывать на воссоединение с духовной традицией, которая, с определенными оговорками, могла бы послужить основанием для его идентичности.

Завершая наше исследование, за рамками которого, безусловно, остаются как иные дискурсы консервативного толка, так и многие авторы, мысли которых можно было бы также отнести к описанным трем ответам на современный кризис идентичности, отметим, что наши собственные идеологические пристрастия и политическая позиция, вероятно, не должны оказаться препятствием для дальнейшего

изучения консервативных дискурсов, набросок которого был предложен в данной статье. Если те или иные постулаты, их предпосылки и следствия представляются нам иллюзорной мечтой или опасной химерой, не следует сбрасывать со счетов, что они могут значить и какой воодушевляющей силой обладать для тех, кому эта мечта может оказаться близка. Не должны ли мы уделять этим идеям более пристальное внимание? Или нам следует игнорировать их и, подобно экзорцисту, изгоняющему бесов, окружить «магическим кругом» — в нашем случае кругом умолчания?

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Делез Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург, 2007, 672 с.
- [2] Butler Judith P. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, 1990, 172 p.
- [3] Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». В кн.: Хайдеггер М. *Работы и размышления разных лет*. Москва, 1993, с. 168–217.
- [4] Ивлева М.Л., Курмелева Е.М., Рудановская С.В. Человек и общество в контексте современности (обзор всероссийской научной конференции с международным участием). *Вопросы философии*, 2018, вып. 4, с. 191–195.
- [5] Бауман З. *Текущая современность*. Санкт-Петербург, Питер, 2008, 240 с.
- [6] Гидденс Э. *Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь*. Москва, Весь Мир, 2004, 120 с.
- [7] Шмитт К. Земля и море. Рассказ для моей дочери. В кн.: Шмитт К. *Нотос Земли в праве народов jus publicum euroraem*. Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2008, с. 573–639.
- [8] Веннер Д. *Самурай Запада*. Москва, Тотенбург, 2017, 236 с.
- [9] Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. В 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. Москва, Мысль, 1998, 606 с.
- [10] Юнгер Э. *Эвмесвиль*. Москва, Ad Marginem, 2013, 640 с.
- [11] Бенуа А. де. К четвертой политической теории. В кн.: Бенуа А. де. *Против либерализма (к Четвертой политической теории)*. Санкт-Петербург, Амфора, ТИД Амфора, 2009, с. 11–18.
- [12] Шпенглер О. *Пруссачество и социализм*. Москва, Праксис, 2002, 240 с.
- [13] Юнгер Э. Техническое сражение. В кн.: Юнгер Э. *Националистическая революция*. Москва, Скимень, 2008, с. 34–39.
- [14] Юнгер Э. *Излучения (февраль 1941 — апрель 1945)*. Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2002, 784 с.
- [15] Маас С. *Эдгар Юлиус Юнг и метафизические основы Консервативной революции*. URL: <https://fil.wikireading.ru/12527> (дата обращения 15.10.2020).
- [16] Моррас Ш. *Фрагменты. Об Англии, Германии, Франции и монархии*. Москва, Тотенбург, 2018, 218 с.
- [17] Бенуа А. де. Как можно быть язычником. Москва, Русская правда, 2013, 240 с.
- [18] Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. В 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность. Москва, Мысль, 1993, 663 с.

- [19] Юнгер Э. Тотальная мобилизация. В кн.: Юнгер Э. *Националистическая революция*. Москва, Скимень, 2008, с. 191–216.
- [20] Зомбарт В. Торгаши и герои. В кн.: Зомбарт В. *Собрание сочинений в 3 т.* Т. 2. Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2005, с. 5–104.
- [21] Алленов С.Г. «Да», которое мы говорим России, означает «нет» Западу». Истоки и метаморфозы «восточной ориентации немецкого национализма 1910–1920-х годов». *Полития*, 2012, № 2, с. 120–137.
- [22] Шпенглер О. *Годы решений*. Москва, Скимень, 2006, 240 с.
- [23] Руткевич А.М. *Консерваторы XX века*. Москва, Изд-во РУДН, 2006, 180 с.
- [24] Эвола Ю. *Восстание против современного мира*. Москва, Прометей, 2016, 476 с.
- [25] Веннер Д. *История и традиция европейцев. 30 000 лет идентичности*. Москва, Тотенбург, 2018, 346 с.
- [26] Веннер Д. *Шок истории. Религия, память, идентичность*. Москва, Тотенбург, 2019, 196 с.
- [27] Шмитт К. Номос Земли в международном праве *jus publicum euroraem*. В кн.: Шмитт К. *Номос Земли в праве народов jus publicum euroraem*. Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2008, с. 5–476.
- [28] Веннер Д. *Эрнст Юнгер. Иная европейская судьба*. Москва, Тотенбург, 2019, 236 с.
- [29] Фуко М. *Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2*. Санкт-Петербург, Академический проект, 2004, 432 с.
- [30] Элиаде М. *Аспекты мифа*. Москва, Академический проект, 2000, 222 с.
- [31] Хаксли О. *Вечная философия*. Москва, АСТ, 2014, 354 с.
- [32] Шуон Ф. *Очевидность и тайна*. Москва, Номос, 2007, 384 с.
- [33] Генон Р. Очерки о христианском эзотеризме. В кн.: Генон Р. *Царь мира. Очерки о христианском эзотеризме*. Москва, Беловодье, 2008, с. 103–217.
- [34] Джорджио Г. де. *Двуликий символ Януса и тайное имя Рима*. URL: <http://www.fatuma.net/text/giorgio01#5a> (дата обращения 15.10.2020).
- [35] Генон Р. *Заметки о посвящении*. Москва, Беловодье, 2010, 400 с.
- [36] Урсен Ж. Рене Генон: к пониманию одного сложного человека. В кн.: Генон Р. *Духовное владычество и мирская власть*. Москва, Беловодье, 2012, с. 109–196.
- [37] Генон Р. Кризис современного мира. В кн.: Генон Р. *Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира*. Москва, Беловодье, 2004, с. 151–300.
- [38] Генон Р. *Символы священной науки*. Москва, Беловодье, 2002, 496 с.
- [39] Генон Р. *Царство количества и знаменья времени*. Москва, Беловодье, 1994, 304 с.
- [40] Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. В кн.: Генон Р. *Духовное владычество и мирская власть*. Москва, Беловодье, 2012, с. 9–106.
- [41] Бахофен И.Я. *Материнское право. Исследование гинекокрации древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой*. В 3 т. Т. 1–2. Санкт-Петербург, Quadrivium, 2018–2019.
- [42] Эвола Ю. *Путь киновари*. Тамбов, Ex Nord Lux, 2018, 274 с.
- [43] Эвола Ю. *Оседлать тигра*. Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2005, 512 с.
- [44] Филиппов А.Ф. Политическая эзотерика и политическая техника в концепции Карла Шмитта. *Полис. Политические исследования*, 2006, № 3, с. 121–135.
- [45] Юнгер Э. *Уход в лес*. Москва, Ад Маргинем, 2020, 124 с.
- [46] Benoist A. de. *The Indo-Europeans: In Search of the Homeland*. Budapest, Arktos Media Ltd., 2016, 166 p.

- [47] Седжвик М. *Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века*. Москва, Новое литературное обозрение, 2014, 536 с.

Статья поступила в редакцию 18.11.2020

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Тагиров Ф.В. Кризис европейской идентичности и традиция: три консервативных ответа континентальной мысли XX — начала XXI в. *Гуманитарный вестник*, 2020, вып. 5. <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2020-5-683>

Тагиров Филипп Владимирович — канд. филос. наук, доцент кафедры «Социальная философия» Российского университета дружбы народов.
e-mail: tagirov-fv@rudn.ru

The crisis of European identity and tradition: three conservative responses of continental thought of the 20th and early 21st centuries

© F.V. Tagirov

RUDN University, Moscow, 117198, Russia

The paper studies the problem of the current crisis of European identity, the cause of which is supposed to be a weakening of the mechanisms of transmission of traditional identity or a gap in the continuity of the European tradition as such. The emphasis is made on three responses to this crisis, which were proposed by representatives of the continental conservative thought of the XX — early XXI centuries. The first response centers on the idea of the “Faustian” soul, which, as supporters of this approach believe, lies at the foundation of European culture. The second direction of the search for a truly European identity is directed to the legacy of Homer, in which the basic principles of existence inherent in all ancient European peoples are said to be expressed in a crystallized form. Finally, the third perspective assumes the presence of a single universal tradition, one of the manifestations of which is the tradition of Europeans. The research is theoretically based on the works of O. Spengler, E. Jünger, W. Sombart, C. Schmitt, M. Eliade, Ch. Maurras, R. Guénon, J. Evola, F. Schuon, G. de Giorgio, D. Venner, A. de Benoist, M. Sedgwick, S. Maas, J. Ursin, A.M. Rutkevich, A.F. Filippov, S.G. Allenov and a number of other authors. The research relies on the principles of discursive analysis, comparative, socio-philosophical, philosophical-historical and historical-philosophical methodology.

Keywords: European, identity, conservatism, modernity, tradition

REFERENCES

- [1] Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Œdipe*. Collection Critique, 1972, 496 p. [In Russ.: Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya*. Ekaterinburg, 2007, 672 p.].
- [2] Butler Judith P. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, 1990, 172 p.
- [3] Heidegger M. Slova Nitsche «Bog mertv» [Nietzsche's words: God is dead]. In: *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections of different years]. Moscow, 1993, pp. 168–217. (In Russ.).
- [4] Ivleva M.L., Kurmeleva E.M., Rudanovskaya S.V. *Voprosy filosofii — Russian Studies in Philosophy*, 2018, no. 4, pp. 191–195.
- [5] Bauman Z. *Liquid Modernity*. Polity; 1st ed., 2000, 240 p. [In Russ.: Bauman Z. *Tekuchaya sovremennost*. St. Petersburg, Piter Publ., 2008, 240 p.].
- [6] Giddens A. *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. Routledge; 1st ed., 2002, 124 p. [In Russ.: Giddens A. *Uskolzayushchiy mir: kak globalizatsiya menyaet nashu zhizn*. Moscow, Ves Mir Publ., 2004, 120 p.].
- [7] Schmitt C. *Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Klett-Cotta; 9. Druckaufl., 2018, 108 p. [In Russ.: *Zemlya i more. Rasskaz dlya moyey docheri*. In: *Homoc Zemli v prave narodov jus publicum europaeum*. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2008, pp. 573–639].
- [8] Venner D. *Un samurai d'Occidente. Il breviario dei ribelli*. Settimo Sigillo-Europa Lib. ed., 2016, 222 p. [In Russ.: Venner D. *Samuray Zapada*. Moscow, Totenburg Publ., 2017, 236 p.].

- [9] Spengler O. *A Decadência do Ocidente: Esboço de uma Morfologia da História Universal*. Forense Universitária; 4th ed., 2013, 426 p. [In Russ.: Spengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii. V 2 t. T. 2. Vsemirno-istoricheskie perspektivy Publ., Moscow, Mysl Publ., 1998, 606 p.].
- [10] Jünger E. *Eumeswil*. Telos Press Publishing, 2015, 343 p. [In Russ.: Jünger E. Evmesvil. Moscow, Ad Marginem Publ., 2013, 640 p.].
- [11] Benoist A. de. *Contre le libéralisme: La société n'est pas un marché*. Editions du Rocher, 2019, 348 p. [In Russ.: Benoist A. de. K chetvertoy politicheskoy teorii. In: Protiv liberalizma: (k Chetvertoy politicheskoy teorii). St. Petersburg, Amfora, TID Amfora Publ., 2009, pp. 11–18].
- [12] Spengler O. *Preußentum und Sozialismus*. Arktos Media Ltd., 2012, 104 p. [In Russ.: Spengler O. Prussachestvo i sotsializm. Moscow, Praksis Publ., 2002, 240 p.].
- [13] Jünger E. Tekhnicheskoe srazhenie [Technical battle]. In: *Natsionalisticheskaya revoliutsiya* [Nationalist revolution]. Moscow, Skimen Publ., 2008, pp. 34–39 (In Russ.).
- [14] Jünger E. *Strahlungen*. Tübingen: Heliopolis-Verlag, 1949, 648 p. [In Russ.: Jünger E. Izlucheniya (fevral 1941 — aprel 1945). St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2002, 784 p.].
- [15] Maas S. *Edgar Julius Jung i metafizicheskie osnovy Konservativnoy revoliutsii* [Edgar Julius Jung and the metaphysical foundations of the Conservative revolution]. Available at: <https://fil.wikireading.ru/12527> (accessed October 15, 2020) (In Russ.).
- [16] Maurras Ch. *Fragments. Ob Anglii, Germanii, Frantsii i monarkhii* [Fragments. About England, Germany, France and the monarchy]. Moscow, Totenburg Publ., 2018, 218 p. (In Russ.).
- [17] Benoist A. de. *On Being a Pagan*. Ultra, 2005, 240 p. [In Russ.: Benoist A. de. Kak možno byt yazychnikom. Moscow, Russkaya pravda Publ., 2013, 240 p.].
- [18] Spengler O. *A Decadência do Ocidente: Esboço de uma Morfologia da História Universal*. Forense Universitária; 4th ed., 2013, 426 p. [In Russ.: Spengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii. V 2 t. T. 1. Geshtalt i deystvitelnost. Moscow, Mysl Publ., 1993, 663 p.].
- [19] Jünger E. Totalnaya mobilizatsiya [Total mobilization]. In: *Natsionalisticheskaya revoliutsiya* [Nationalist revolution]. Moscow, Skimen Publ., 2008, pp. 191–216 (In Russ.).
- [20] Sombart W. *Händler und Helden; patriotische besinnungen*. University of Michigan Library, 1915, 184 p. [In Russ.: Sombart W. Torgashi i geroi. In: Sobranie sochineniy v 3 t. T. 2. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2005, pp. 5–104].
- [21] Allenov S.G. *Politiya — Politeia*, 2012, no. 2, pp. 120–137.
- [22] Spengler O. *Jahre der Entscheidung: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*. Arktos Media, 2012, 184 p. [In Russ.: Spengler O. Gody resheniy. Moscow, Skimen Publ., 2006, 240 p.].
- [23] Rutkevich A.M. *Konservatory XX veka* [Conservatives of the 20th century]. Moscow, RUDN Publ., 2006, 180 p.
- [24] Evola J. *Rivolta contro il mondo modern*. Edizioni Mediterranee, 1998, 520 p. [In Russ.: Evola J. Vosstanie protiv sovremennogo mira. Moscow, Prometey, 2016, 476 p.].
- [25] Venner D. *Histoire et tradition des Européens : 30 000 ans d'identité*. Editions du Rocher, 2011, 176 p. [In Russ.: Venner D. Istoriya i traditsiya evropeytsev. 30 000 let identichnosti. Moscow, Totenburg Publ., 2018, 346 p.].
- [26] Venner D. *The Shock of History: Religion, Memory, Identity*. Arktos Media Ltd., 2015, 160 p. [In Russ.: Venner D. Shok istorii. Religiya, pamyat, identichnost. Moscow, Totenburg Publ., 2019, 196 p.].

- [27] Schmitt C. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot, 4th ed., 1997, 308 p. [In Russ.: Schmitt C. Nomos Zemli v mezhdunarodnom prave jus publicum europaeum. In: Homoc Zemli v prave narodov jus publicum europaeum. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2008, pp. 5–476].
- [28] Venner D. *Ernst Jünger*. Editions du Rocher, 2012, 190 p. [In Russ.: Venner D. Ernst Jünger. Inaya evropeyskaya sudba. Moscow, Totenburg Publ., 2019, 236 p.].
- [29] Foucault M. *Histoire de la sexualité. 2, L'usage des plaisirs*. Édité par Gallimard 1997, 1 vol., 339 p. [In Russ.: Foucault M. Ispolzovanie udovolstviy. Istoriya seksualnosti. T. 2. St. Petersburg, Akademicheskiiy proekt Publ., 2004, 432 p.].
- [30] Eliade M. *Aspects Du Mythe*. Gallimard Education, 1988, 250 p. [In Russ.: Eliade M. Aspekty mifa. Moscow, Akademicheskiiy proekt Publ., 2000, 222 p.].
- [31] Huxley A. *The Perennial Philosophy*. Harper Perennial Modern Classics, 2009, 354 p. [In Russ.: Huxley A. Vechnaya filosofiya. Moscow, AST Publ., 2014, 354 p.].
- [32] Schuon F. *Logic and Transcendence: A New Translation with Selected Letters*. World Wisdom, 2009, 304 p. [In Russ.: Schuon F. Ochevidnost i tayna. Moscow, Nomos Publ., 2007, 384 p.].
- [33] Guénon R. *Le Roi du Monde*. Gallimard, 1995, 104 p. [In Russ.: Guénon R. Ocherki o khristianskom ezoterizme. In: Tsar mira. Ocherki o khristianskom ezoterizme. Moscow, Belovode Publ., 2008, pp. 103–217].
- [34] Giorgio G. de. *La tradizione romana*. Edizioni Mediterranee, 1989, 328 p. [In Russ.: Giorgio G. de. Dvulikiy simvol Yanusa i taynoe imya Rima. Available at: <http://www.fatuma.net/text/giorgio01#5a> (accessed October 15, 2020)].
- [35] Guénon R. *Aperçus sur l'initiation*. Editions traditionnelles, 1992, 303 p. [In Russ.: Guénon R. Zametki o posvyashchenii. Moscow, Belovode Publ., 2010, 400 p.].
- [36] Ursin J. *René Guénon : Approche d'un homme complexe*. Editions Ivoire-Clair, 2005, 127 p. [In Russ.: Ursin J. Rene Guénon: k ponimaniyu odnogo slozhnogo cheloveka. In: Guénon R. Dukhovnoe vladychestvo i mirskaya vlast. Moscow, Belovode Publ., 2012, pp. 109–196].
- [37] Guénon R. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. Gallimard, 1970, 184 p. [In Russ.: Guénon R. Krizis sovremennogo mira. In: Traditsionnye formy i kosmicheskie tsikly. Krizis sovremennogo mira. Moscow, Belovode Publ., 2004, pp. 151–300].
- [38] Guénon R. *Symboles de la Science Sacrée*. Gallimard, 2010, 437 p. [In Russ.: Guénon R. Simvoly sviaschennoy nauki. Moscow, Belovode Publ., 2002, 496 p.].
- [39] Guénon R. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*. Penguin Metaphysical Library, 1972, 363 p. [In Russ.: Guénon R. Tsarstvo kolichestva i znameniya vremeni. Moscow, Belovode Publ., 1994, 304 p.].
- [40] Guénon R. *Autorité spirituelle et pouvoir temporal*. Guy Trédaniel, 1992, 118 p. [In Russ.: Guénon R. Dukhovnoe vladychestvo i mirskaya vlast. In: Dukhovnoe vladychestvo i mirskaya vlast. Moscow, Belovode Publ., 2012, pp. 9–106].
- [41] Bachofen J.J. *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Forgotten Books, 2019, 492 p. [In Russ.: Bachofen J.J. Materinskoe pravo. Issledovanie ginekokratii drevnego mira v sootvetstviy s ee religioznoy i pravovoy prirodoy. V 3 t. T. 1–2. St. Petersburg, Quadrivium Publ., 2018–2019].
- [42] Evola J. *Il Cammino del cinabro*. Edizioni Mediterranee; 3 ed., 2014, 439 p. [In Russ.: Evola J. Put kinovari. Tambov, Ex Nord Lux Publ., 2018, 274 p.].
- [43] Evola J. *Cavalcare la tigre*. Ediz.Mediterranee, 2000, 232 p. [In Russ.: Evola J. Osedlat tigra. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2005, 512 p.].

- [44] Filippov A.F. *Polis. Politicheskie issledovaniya — Polis. Political Studies*, 2006, no. 3, pp. 121–135.
- [45] Jünger E. *Der Waldgang*. Klett-Cotta, 2017, 1010 p. [In Russ.: Jünger E. *Ukhod v les*. Moscow, Ad Marginem Publ., 2020, 124 p.].
- [46] Benoist A. de. *The Indo-Europeans: In Search of the Homeland*. Budapest, Arktos Media Ltd., 2016, 166 p.
- [47] Sedgwick M. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press, 1st ed., 2009, 369 p. [In Russ.: Sedgwick M. *Naperekor sovremennomu miru: Traditsionalizm i taynaya intellektualnaya istoriya XX veka*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2014, 536 p.].

Tagirov F.V., Cand. Sc. (Philos.), Assoc. Professor, Department of Social Philosophy, RUDN University. e-mail: tagirov-fv@rudn.ru