

УДК 111-141.2-130.2

ДУГИНИЗМ КАК ВЕРСИЯ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Товбин К.М.,
кандидат философских наук,
религиовед, член Российского
философского общества,
доцент Южно-Сахалинского
института Российского
экономического университета
им. Г.В. Плеханова (Сахалин, Россия)

Аннотация

В статье приводится обзор основных идей современного российского философа Александра Гельевича Дугина, а также рассмотрение значения этих идей в современном российском философском этосе. Особое значение имеет открытая Дугиным для российского интеллектуального сообщества традиционалистская школа. В статье излагаются как основные положения философии традиционалистской школы, так и моменты их интеграции в философский проект Дугина, выходящий за грани традиционалистской философии. Рассматривается изложение Дугиным теории геополитики, которой Дугин, фактически, является также первооткрывателем в России. Показано старообрядчество как весомый идеологический и эстетический актер дугинского философского проекта. Постфилософия – наиболее значимое направление поздней философии Дугина, – по Дугину, является индикатором перехода мыслительных способностей современного виртуализованного и десакрализованного человека в новое пространство «звероавтомата», в котором Дугин, не замыкаясь на критике, открывает новые, интересные измерения. Статья написана в аналитическом и компаративном ключе: идеи Дугина не только излагаются, но и критически соотносятся как с философией традиционалистской школы, так и непосредственно с философской программой самого Дугина.

Abstract

This article provides an overview of the main ideas of the present Russian philosopher Alexander Dugin and consideration of the values of these ideas in contemporary Russian philosophical ethos. Of particular importance is open to Russian intellectual community the philosophy of traditionalist school. The article describes how the main provisions of traditionalist school of philosophy, and the moments of their integration into the philosophical project Dugin, beyond the verge of the traditionalist philosophy. It is also important presentation Dugin theory of geopolitics, which Dugin, in fact, is also a pioneer in Russia. Old Believers are considered as a significant ideological and aesthetic actor by Dugin's philosophical project. Post-philosophy – the most important area later philosophy Dugin, – by Dugin, is an indicator of the transition of mental abilities and modern virtualized de-sacred man in the new space, "beast-automat", which Dugin, rather than focusing on the criticism, opens up new, interesting dimension. The article is written in the comparative and analytical way: Dugin's ideas not only presents but also critically correlate with both traditionalist school of philosophy, as well as directly from the philosophical program of the Dugin.

Ключевые слова: Дугин, традиция, традиционализм, священное, геополитика, старообрядчество, постфилософия, постчеловек, звероавтомат, минимальный гуманизм.

Key words: Dugin, tradition, traditionalism, sacred, geopolitics, Old Believers, post-philosophy, post-human, beast-automat, minimum humanism

Поскольку даже в философском сообществе современной России стало популярным сведение концепции мыслителя к его личности с последующими пересудами, аннигилирующими изначальные посылы, я особо подчеркну: здесь идёт речь не о личности А.Г. Дугина, не о его политической и медийной деятельности, а о его философском проекте, который видится едва ли ни величайшим событием всей постсоветской российской философии.

Философия Дугина является особой версией философии традиционалистской школы (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, Ф. Шуон, А.К. Кумарасвами, Р. Кумарасвами, С.Х. Наср, Г. Смит, Ж. Борелля, Дж. Катсингер, У. Куинн, М. Али Лахани, М. Сэдзвик)¹, и заслугой Дугина является, прежде всего, информирование постсоветского интеллектуального сообщества об этой школе. Имена Генона и Эволы им были практически открыты. После крушения идеологических барьеров внезапно открылось, что существует развитая и мощная школа в философии и культурологии, имеющая серьёзную интеллектуальную историю и солидно представленная в гуманитарном сообществе зарубежья². Однако, Дугин – не компилятор традиционалистов, ему принадлежит особая версия традиционалистской философии, первым ключом которой является понимания *традиционализма как языка*. По мнению Дугина, традиционализм – не сумма идей, а определённый способ познания и отношения к действительности. Интерпретируя Генона, он пишет:

«Язык Традиции основан на утверждении однонаправленного процесса существования Вселенной. Этот процесс ориентирован строго определённым образом. – Он идет от рая к аду, от полноты к пустоте, от цельности к фрагментарности, от качества к количеству, от золотого века к железному, от блага ко злу. То, что традиция понимает под «злом», – это совсем не обязательно «зло» в современном узко моральном смысле, – находится впереди, а «благо» расположено сзади, в древности, в прошлом, *in illo tempore*. Соответственно, перспектива, которую очерчивает Традиция, представляя логику циклического развития, имеет вектор – от полноты к лишенности, ущербности, от целостности к фрагментарности. Язык современности (абсолютная идея «европейского человечества») как бы подхватывает это отношение и утверждает – «да, мы принимаем вызов, и выстраиваем модель, основанную на профанизации, десакрализации, фрагментации целого, на отбрасывании всех духовных и метафизических сторон, как ненужных и излишних, очищаем пространство от прошлого, освобождаем его для постоянно развивающегося, постоянно становящегося будущего» [23, с. 271].

Говоря о «языке Традиции», нужно изложить основные постулаты традиционалистской школы, открытые Дугиным в виде стройной системы, даже более стройной, чем у некоторых традиционалистов-классиков.

Традиционализм как учение.

1. Инаковость традиционализма.

Традиционализм восстаёт против всего современного мира, против самого понятия Современности, уравниваемого с Тёмным веком, с Кали-югой, с апокалиптическим завершением истории. Протест традиционалистов – комплексный; в отличие от марксистов или анархистов, здесь не идёт речь о некоей «подпорченности» прогресса, которую можно излечить, опираясь не некие искажившиеся реалии – экономические (у марксистов) или политические (у анархистов). В случае традиционалистов речь идёт о сломе самой парадигмы прогресса, об обращении в глубины древности, кажущиеся тёмными, отжитыми и невозвратными.

В то же время традиционализм качественно отличается от всяческих аморфных «духовных исканий», к примеру, свойственных красочной, но социально бесплодной русской религиозной философии «Серебряного века». Традиционализм обращён к сакральному как к реальности, он изучает духовные практики, ритуалы, символы, структуры бессознательного.

¹ Зачастую к Традиционалистской школе причисляют близких к ней М. Элиаде, А. Корбена, А. Соруша, М. Легенгаузена, иером. Серафима (Роуза), Н.О. и В.Н. Лосских, Г.Д. Джемалю, В.В. Аверьянова.

² Обзор версий современного философского традиционализма приведён в статье: [30].

Это именно школа с возможностью приобщения одних мыслителей к интеллектуальному капиталу других при сохранении собственной самобытности мысли.

В представлении о сакральном традиционализме качественно отличен и от различных версий околорелигиозного эзотеризма напоподобие субъективистских учений Рерихов, Блаватской, Гурджиева, Ошо, Прабхупады и пр. Несмотря на проводимое невнимательными публицистами уравнивание классиков традиционализма с различными теософами, основатели этой школы старательно размежевывали деятельность по изучению и восстановлению традиции и прагматические попытки сыграть на тяге обмирщённых и малограмотных искателей духовности и старины посредством подсовывания им различного духовного новодела в стиле «ретро».

Традиционалистская школа накопила огромное количество описательного материала, касающегося проявлений священного в различных традициях, но в то же время традиционализм далёк от безыдейной культурологии. Культурология, не имея чёткого ценностного центра, не может сделать выводов из накопленной эмпирики, кроме весьма странных и смутных намерений «мультикультурализма» и «толерантности». Из всех традиционалистов к этой плоскости ближе всех Мирча Элиаде, который являлся скорее постмодернистом, нежели «ортодоксальным» традиционалистом [7].

Гносеологический и онтологический аспекты традиционализма неразрывно слиты, но гносеологическая сторона является исследователю только вслед за онтологической стороной. Иначе говоря, чтобы иметь представления о традиционализме, нужно стать традиционалистом или, хотя бы постараться вжиться в традицию, подобно Миклухо-Маклаю или Леви-Строссу. Традиционализм – не сумма идей, а способ восприятия и отношения к действительности.

2. Сакроцентризм.

Традиционализм реактивен – он возник в сумерках «Тёмного века» и потому последовательно реагирует на те объекты, которые препятствуют распространиться свету – традиции, понимаемой традиционалистами как цепь самоизъявлений священного посредством определённых человеческих действий и при наличии определённых бытийственных условий.

«Сакральное по определению охватывает собой все аспекты бытия. В законченном и полноценном традиционном обществе нет и не может быть профанического. Каждый предмет, каждая вещь, каждое существо принадлежат к цепочке символических явлений, через которые протекает нескончаемая иерофания, «обнаружение сакральности»» [22, с. 148].

Так, в основе традиционализма лежит представление о священном, являющемся центром Единой Метафизической Традиции, имеющей множество проявлений в традициях национальных. В традиционализме такая «Традиция» противоположна «традиции» как сложившейся национальной инерции. Это в корне разные понятия, так как «Традиция» (Священная, или Полная Традиция) есть излучение священного, а «традиция» порождена историей как практикой удаления от сакрального и попыток заменить его антропоцентрическим и социоцентрическим содержанием. Это два разных понятия, и погружение в суть традиционалистской философии должно начинаться с уяснения этого факта.

3. Регресси́зм.

Из сакроцентризма вытекает регресси́стская философия истории традиционалистской школы. История есть духовная дегенерация, порождённая не умалением священного – оно имманентно миру сему, – а инфляцией человеческой способности к ощущению и распознаванию Священного и Божественного.

«... Эти люди не потому не веруют в Бога, что Бог как таковой утратил для них достоверность, а потому, что они сами отказались от способности веровать и уже не могут искать Бога. Они больше не могут искать, потому что перестали думать. Торчащие на площади бездельники упразднили мышление, заменив его пересудами» (Хайдеггер) [35, с. 216].

Этот процесс завязан на человека и повсеместен, однако во всех древних цивилизациях были выработаны идейные и социальные компенсаторные механизмы, притормаживающие неминуемую десакрализацию (например, конфуцианство). Но западная часть человечества не только принимает факт ментальной секуляризации – она всеми силами ускоряет и рафинирует его.

«Запад не просто сторона света, где сакральное начало ослаблено или замутнено. Это географическая и геополитическая зона планеты, которая сделала из десакрализации свое кредо, взяло ее на щит в качестве цели для самой себя и для всех остальных регионов планеты» [22, с. 111].

Но традиционализм как философская школа возник именно на Западе и на пике его всемирной культурной трансляции. Сейид Хосейн Наср объясняет эту мнимую противоречивость:

«До новейшего времени в различных языках не было понятия, которое можно было бы назвать синонимом традиции, так как досовременный (архаичный) человек был глубоко укоренён в мире, ею созданном, – и не было необходимости давать её полное определение» [28].

Генон и Эвола писали: то, что представляет собой нынешний Запад, есть нарушение изначальной полноты проекта; возможно возвращение к прежней сияющей полноте и восстановление прошлого, если будет уничтожено то, что сделало Запад «современным» и «всеобщим». Речь идёт о возврате к изначальной освящённости общества, о неукоснительном превосходстве традиционно-духовных принципов и естественного образа жизни. Поскольку эта рефлексия появилась как ощущение ужаса духовной пустоты, неудивительно, во-первых, что большинство западных традиционалистов в качестве личного «контрсекуляризма» избрали такую незападную и антизападную традицию как ислам (Р. Генон, Т. Буркхардт, Ф. Шуон, М. Лингс, Г. Смит, М. Вальсан, Ж.-Л. Мишон, М. Сэдживик), некоторые же тяготели к язычеству (Ю. Эвола)³.

4. Антропологический дуализм.

У Дугина есть удачные понятия – «максимальный гуманизм» и «минимальный гуманизм» [17, с. 266-270]. «Минимальный» исходит из программы «Просвещения», основанной на освобождении атомарного человека от всяческих ограничителей его произволения. Как итог, в эпоху постмодерна началось уже освобождение человека от человека и «человеческого», исчезающего, подобно следам на песке, но это отдельная тема. Здесь она приведена как показатель близости взглядов, но разности интерпретаций традиционалистов и постмодернистов на кризис гуманизма «обычного», «минимального».

«Максимальный гуманизм» обнаруживается в освоении человеком своего светового, трансцендентного измерения. В этом пункте традиционализм близок как платонизму, так и христианскому платонизму – святоотеческому учению о сущности и назначении человека. Словами св. Афанасия Александрийского, «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» [2, с. 260]. В Традиции «стать человеком» означало наиболее приблизиться к своему идеальному, «световому» значению [15, с. 111-112], от которого реальное состояние – лишь функция, тяготеющая к «инфрочеловечности» [6, с. 19], предел которой мы видим в сегодняшнем превращении человека в постчеловека, киборга, звероавтомат, появившийся как естественный результат секуляризации³. Освобождение от Бога привело к освобождению от человека, к превращению его в неистового потребителя, подвластного медиакратической манипуляции как единственному управленческому языку наших дней:

«Сегодня бытие длится ровно столько, сколько длится информационный выпуск, развлекательная передача или рекламный ролик. Точно так же в жизни людей: существование раздроблено на множество несвязных друг с другом моментов, заполненных случайными,

³ «Зверь безгласно, тихо дышит, механизм бездушно считает» [23, с. 368].

разрозненными впечатлениями – они тем «ценнее», чем «ярче», «контрастнее», «причудливей». Это – бытие в мгновении, оно остановлено в точке триумфа модерна» [22, с. 468].

5. *Философия неравенства.*

Одним из ключевых пунктов социального распада Запада и миров, зависимых от него (включая Россию) традиционализм видит исчезновение традиционной структуризации общества, горизонтальной (гендерной, расовой и возрастной) и вертикальной (кастовой), которой придаётся решающее значение в цивилизационном бытии. Изначальное неравенство людей – один из исходных принципов естественной философии порядка [37, с. 10-11]. Деление на сословия мудрецов-священнослужителей (осуществляющих единение со священным [18, с. 415] [39, с. 130]), воинов и тружеников виделось естественным для западной, восточной и русской традиции. Об этом разграничении и связанным с ним разграничением моральных норм, ответственностей и прав даже не говорили (как о само собой разумеющемся), а если и упоминали, то только косвенно, в приложении к какой-нибудь иной теме – например, в учении Платона об «идеальном государстве» [29, с. 428, 431].

«Устройство традиционного общества может быть уподоблено пирамиде: внизу – количественный аспект (массы), вверху – качественный аспект (элиты). Чем выше место в пирамиде, тем меньше равных между собой элементов, тем больше качества, и наоборот. Так как качество, смысл, сакральность, власть в традиционном обществе совпадают, то его структура основывается на элите, концентрирует на ней свое внимание. Элиты, таким образом, представляют собой содержательный элемент традиционного общества.

В истории сакральных обществ высшими кастами были касты жрецов и воинов, они-то и составляли ядро сакральной элиты. Поскольку в общей системе традиционного общества преобладали качественные стороны, в центре внимания были вопросы, связанные с элитами. История элит, её диалектика, её исторический выбор, её эволюция или инволюция была синонимом истории народов, государств, культур, обществ» [22, с. 296].

Кастовая философия неравенства была естественным состоянием мира до того, как интеллектуальный дурман «Просвещения» растиражировал повсюду миражи априорной социальной гомогенности.

«Желание равенства равнозначно желанию бесформенного. Всякая идеология равенства служит точным показателем уровня вырождения общества или «позывными» сил, стремящихся привести мир к вырождению» [36, с. 38].

6. *Ритуализм.*

Этот пункт в духовном плане отличает традиционализм от современного неоиндуизма как совокупности популярных религиозных систем и гуруизма как вида духовной практики (в том числе, распространяющегося и в христианских версиях традиционной духовности – например, в православии). Посвящение безликого индивида в мир сакральных форм, не только символизирующих, но и осуществляющих повседневное прикосновение к священному, – большой для традиционалистов вопрос. Если история – это умаление способности человека к восприятию священного, и осознание этого пришло именно в конце истории, то можно ли прикоснуться к священному механистически? Проще говоря, можно ли заклинать священное, не чуя его?

Назначение и внутренняя сторона ритуала – «эха и отражение Бога» [38] – есть непосредственная связь с сакральным, содержащим в себе архетип человека [26, с. 100]. Связь эта вполне может и не обнаружиться при несознательном исполнении ритуала, однако, сознательность при осуществлении этой связи вовсе не принципиальна – важны слова, поза, движение, предмет, символика – они все вместе взятые открывают врата восприятия не разуму, но человеческой сокровенности [5, с. 10]. Не педагогическое или теологическое измерение ритуала господствует в традиции – наоборот, саму традицию можно назвать ритуалом, в котором педагогическое и теологическое измерения являются подсобными. Ритуал изымает из профанности-повседневности и вводит в священное время и священное пространство бого-

служения, цель которого – познание истины через сопричастность ей [3, с. 311]. Таким образом, ритуал теургичен по своей сути; его совершение есть сопричастность священному. «Работая с хаосом», повторяя ритуальную космогонию, жрец становится демиургом, деятельность которого состоит в приведении вещей «из беспорядка в порядок» [24, с. 191].

7. Антирелигиозность.

Традиционализм чётко и последовательно противопоставляет традицию и религию (мировоззрение и образ поведения, основанные на вере в сверхъестественное).

«В своём более универсальном смысле традиция включает в себя законы, которые приближают человека к небесам, то есть к религии. С другой стороны, религия рассматривается как те законы, открытые человечеству небом, соблюдение которых приближает человека к его первоисточнику. В этом случае традиция рассматривается как применение этих законов» (С.Х. Наср) [28].

В отличие от традиции, исходящей из святой древности и держащейся наличностно, религия исходит из глубин субъективности и поддерживается индивидуальным выбором, хотя священное, как правило, продолжает присутствовать. Вслед за Геноном, считавшим религиями в чистом виде только следствия иудейской креационистской парадигмы (иудаизм, христианство, ислам), Дугин пишет:

«Религия – это то, что связывает сакральное с профаническим. Можно сказать, что это некоторая избирательная сакральность, в то время, как язык традиции (полноценный холистский ансамбль), в принципе, не знает, что такое «профаническое», что такое «десакрализованное». В полноценной холистской традиции сакрально всё: звук, жест, предмет, тело, чувство, мысль. Более того, всё это составляет единый комплекс» [23, с. 50].

Религия (в августиновском смысле – как «восстановление утраченной связи» [27, с. 126]) есть переход от всесакральности к всепрофанности, и некоторые традиционалисты винят за ментальную секуляризацию всего мира возлагают именно на «парадигму креационизма» (в дугинской терминологии). Вопрос того, является ли религия способом сдержать этот переход или же самим этим переходом, остаётся открытым.

Становясь «частным делом каждого», религия превращается в набор воззрений и поведенческих моделей, доступный для свободной избирательности. Постепенно освобождаясь от инерции традиции, религиозность отбрасывает сакральное и заменяет его «небесным двойником» современного верующего, и духовная жизнь сводится к банальной психологической релаксации. В философском плане это «христианство без Христа» достаточно обосновано неопротестантскими последователями Д. Бонхёффера [40], а в плане онтологическом выхолащивается в стилизационную, имитационную и произвольную пострелигию [32]. Словами современного протестантского мыслителя Дж.Э. Вейза, «Сегодня религия уже не рассматривается как совокупность убеждений, касающихся того, что реально, а что нет; скорее её следует рассматривать как выбор. Мы верим в то, что нам нравится. Мы верим в то, во что хотим верить» [4, с. 197].

Перечисленные параметры в своей связи (отсутствующей, например, в идеологическом консерватизме [9]) формируют особый настрой, особый язык и особую среду – в этом коренное отличие традиционализма от «классического» религиоведения. Традиционализм утверждает, что для исправления человеческой природы, для восстановления утраченной или затёртой способности к соединению со священным, необходимо изменить среду бытия человека – вернуться к естественному образу жизни и традиционной социальной структуре. Древние социальные формы – «освящённые, омовитвенные и облагодатствованные» [1, с. 21] начнут свою работу в человеке, постепенно излечивая от десакрализационного феномена, именуемого современностью.

Геополитика.

Другой параметр дугинской философии – геополитика. Он гармонично сопряжён с традиционалистской философией, и это сопряжение по-своему уникально. Прежде всего, Ду-

гин – фактически, основоположник современной российской геополитической науки. Хотя в последнее время на волне моды на геополитику стали провозглашаться различные «корифеи» этой науки, но впервые о геополитике, являющейся особым мировидением, а не просто интегральной университетской дисциплиной, было объявлено именно Дугиным. Им был издан первый учебник по геополитической теории, в приложении к которому впервые на русском языке были приложены переводы классиков геополитики, многие из которых до сих пор не были изданы отдельно [13].

В общем, свою позицию Дугин определяет как «неоевразийство». Евразийство классическое (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский и пр.) утверждало обусловленность цивилизационного бытия равнозначными географическим и культурно-традиционным (в узком смысле – религиозным) факторами. На качественно новом уровне евразийство Дугина спрягло два интеллектуальных основания – философский традиционализм и континенталистскую геополитическую теорию (Ф. Ратцель, Р. Челлен, К. Хаусхофер, К. Шмитт и др.). Дугинский призыв «мыслить пространством» опирался не на прагматичность «Realpolitik», а на нерукотворные рубежи духовности, путеводителями к которым являются реалии пространственные. Такой подход предохраняет от постмодернистской геополитики как «пространственной игры» (Э. Шопрад), к которой, однако Дугин всё же тяготеет [31].

Сегодня геополитика превратилась из идеологии в язык, которым некоторые недобросовестные обоснователи колониальных реалий пытаются оправдать деструктивные процессы как «объективные». В отличие от этого, изначальная дугинская геополитика была полем реализации определённых метафизических истин. Можно сказать, что неоевразийская геополитика Дугина есть переход философского традиционализма на новый уровень – практически-политический (хотя до сих пор ещё достаточно абстрактный и оторванный от практики).

Старообрядчество.

Философия традиционализма настаивает на вовлечённости мыслителя в духовные практики, провозглашаемые им как традиционные. Дугин в этом направлении сделал последовательный шаг – избрал в качестве духовной опоры православное старообрядчество, являющееся наиболее последовательным, традиционным и традиционалистским направлением в православии, в свою очередь являющемся пределом христианского изложения традиции.

По учению православных христиан, их упование – максимум всей возможной традиции (хотя такой язык и не используется), поскольку традиция есть цепь самоизъявлений священного, а в христианстве полнота мирского присутствия священного персонифицирована в фигуре спасителя. А доступ ко Христу как полноте священного институционализирован в церкви – теле Христовом.

Русское старообрядчество, возникшее в XVII веке как реакция на обновление России и русской церкви, на приобщение к секулярной культуре и десакрализованной абсолютистской политике, было одновременно явлением и традиционным (преемственным от древнерусской и византийской святости), так и традиционалистским (воскрешающим многие забытые или пренебрегаемые духовные формы) [33]. Старообрядчество не замкнулось в семиотическом гетто, но создало собственную версию русского мира, притом всегда соприкасаясь и с господствующей церковью, и с «грехопадшей» Россией и существенно обогащая их через эти касания. Именно эта «прививка стариной» и интересна Дугину как традиционалисту, потому вариант старообрядчества, избранный им, – единоверие (старообрядное крыло в РПЦ МП). Таким образом, старообрядчество преподносится Дугиным не в деструктивном ключе (как раскольниковство, провозгласившее еретичество и вероотступничество всей России), но в конструктивном (как возможность для всей обновлённой «никонианской» церкви постоянно прикасаться и постепенно вернуться к старорусскому повседневному благочестию) [10] [20] [11] [19, с. 215-221]. Подчеркну, что такова позиция именно Дугина и опреде-

лённой доли единоверцев; различные старообрядческие согласия по-разному переставляют предложенные выше акценты и видения.

Дугин – единственный старообрядец среди традиционалистов. Есть традиционалисты, принадлежащие к современному, обновлённому православию (Дж. Катсингер), были и есть православные мыслители, в чём-то близкие традиционалистам (Н.О. Лосский, В.Н. Лосский, прот. Г. Флоровский, прот. А. Шмеман, прот. И. Мейендорф, иером. Серафим (Роуз), архим. Киприан (Керн), Х. Яннарас, В.В. Аверьянов), но кроме Дугина не существует традиционалистской философии, черпающей духовное и идейное вдохновение именно в древлеправославной версии традиции. Дугин принципиально использует только дораскольские переводы Священного Писания, приводит множество ссылок на старообрядческих авторов и отсылок к древлеправославному духовному опыту, символически употребляет старообрядческие написания («Исус», «Евва»), приводит в качестве источников дораскольские (старообрядческие) литургические тексты.

В целом, такой подход не позволит впасть в крайне популярную сегодня крайность «православия политического» (А.М. Малер), «православия воинствующего» (К.А. Фролов), «православия государственнического» (В.В. Шмидт), выхолащивающегося в идеологический придаток к государственной машине и никак не направленного к онтологической революции, долженствующей преобразить искажённую природу человека светского.

С подачи Дугина философские круги современной России обогатились прикосновением к традиционно-русской ментальности староверов, не только свободной от «латинской псевдоморфозы» (Г.В. Флоровский) [34, с. 112], но и выработавшей своеобразную программу сопротивления модернизации-западнизации, что особо актуально для нас сегодня.

Постфилософия.

Традиционализм Дугина не довольствуется собственным интеллектуальным капиталом, но непрестанно обращается к аналитике современного общества. Дугин одним из первых в России очертил духовную проблематику постмодерна – преодоление модерна без возврата в традицию. Это невозвращение осуществляется, благодаря игровому и стилистическому уплощению традиционной духовности – пострелигии. Ментальная секуляризация достигает в постмодерне своего максимума, поскольку вместо ухода от модерна в домодерн осуществляется виртуальное якобы-приобщение к игрушечному симулякру традиции; так традиционная духовность выхолащивается в совокупность броских форм наружности, принципиально препятствующих освоению вертикального измерения традиции.

Традиционалистический отзыв на постмодерн был озвучен Дугиным как организационно – через первый международный традиционалистский конгресс «Against Post Modern World» (Москва, 2011), – так и интеллектуально – через привлечение капитала мыслей всех аналитиков постмодерна и борцов с современностью, невзирая на идейную позицию этих борцов. Так, наряду с Геноном и Эволюй, Дугин в неожиданном ключе преподносит К. Маркса, Д. Лукача, Дж.М. Кейнса, цитирует Г.-Э. Дебора, Ж. Батая, А. де Бенуа, М. Конша, Р. Барта, Ж. Делёза, Ж. Деррида, К. Шмитта, Ф. Фукуяма, М. Фуко, Ж. Бодрийяра, М. Хайдеггера, Э. Юнгера, Э. Сепира, П. Фейерабенда. Дугин серьёзно осмысливал современный интеллектуальный капитал, когда в России ещё только узнавали о властителях умов эпохи, в которую мы уже давно вступили. При этом Дугина нельзя упрекнуть в идейной неразборчивости – он тщательно препарировывает «внешнюю» аналитику, выпаривая из неё демонические дефиниции современности и наработки опрокидывания постмодерна в него самого (в особенности здесь актуален Ги Дебор). Такой интегративный подход для российского философского сообщества вообще достаточно нов, поскольку сохраняется постсоветская инерция «идола театра», которая в наши дни из идеологической ангажированности зачастую превращается в постмодернистскую микроизбирательность, граничащую с банальной малообразованностью.

Сильнейшая книга Дугина – «Постфилософия»⁴. Блестяще написанная, она является комплексное традиционалистское воззрение на парадигмы трёх эпох – Традиции, Модерна и Постмодерна. Но главным в этом сочинении является прояснение природы «пост-». Согласно Дугину, природа современного человека настолько извращена, что вслед за естественными условиями бытия и рубежами мышления исчезли сами координаты бытия и способы его понимания и освоения. Так, пространство превратилось в предельно виртуализованное «постпространство», теория познания обратилась субъективистской «постгносеологией», политика стала «постполитикой», «управленьцем». Кормилица мудрости – философия – больше не преследует цели познания искусственного мира киборга. Она стала игровой «постфилософией», годной, кроме игры, лишь на создание новых миражей неестественности, прикрывающих предел социального и личностного хаоса ментально конвульсирующего постчеловека.

«Это нечто среднее между животным и автоматом. Существо, наделенное, с одной стороны, определенными рациональными способностями, с другой – лишенное свойственной зверям естественной гармонии. Это больное животное, обладающее не компенсирующим недостатком, но нелепо добавленным комплексом рациональных оценок. Животное, напоминающее автомат» [23, с. 125].

Несмотря на аналитическую и методическую близость позиция Дугина отличается от постмодернизма методологически – наличием внутреннего фундамента традиции, могущей противостоять этому экзистенциальному гниению.

Критика.

Критиковать философа можно только за его неверность собственной позиции, жизненную или идейную. Никакие идеологические нормативы здесь неправомерны – они грозят обратиться в субъективные пересуды, нивелирующие идеи автора. Потому я не буду адресовать Дугину банальных упрёков и обвинений, которыми кишит безответная публицистика его многочисленных противников.

Мой первый упрёк – в политической ангажированности. Стремясь к политике как универсальному средству изменения мира (для человека, не желающего радикально выйти из предложенных ему бытийственных координат), Дугин последовательно оправдывает медийную постполитику полуколониального государства, в котором исчезло всякое целеполагание, кроме утоления наиболее примитивных потребностей, и где ширящийся духовный и идейный хаос сдерживается от превращения в хаос социальный лишь мощной и утончённой медиакратией, самим же Дугиным замечательно определяемой и критикуемой [22, с. 468]. Дугинский альтерглобализм, преподносящийся как «геополитика больших пространств», как «многополярная глобализация» [25] [21] лишь намеревается сменить контуры современной мировой метаполитической картины, но никоим образом не переиначить её метафизическую апокалиптическую сущность [31].

Так, критикуя, подобно всякому последовательному традиционалисту, религию как «тихоход» секуляризации и настаивая (в «Метафизике Благой Вести») на исключительном экзистенциализме духовной жизни, Дугин примыкает к модному и широкому течению клерикалистов: «Религия имеет потенциальные ответы на все вопросы, и полное принятие авторитета религии способно заменить собой самую совершенную и законченную идеологию» [12, с. 563]. Что же касается «геополитических миссий» Путина [16] и Назарбаева [8] – эти апологии уже прочно вошли в сумму современного гуманитарного юмора.

Стремление быть на гребне волны политической и информационной состоятельности, осуществляемое и аргументируемое Дугиным с момента его выхода из подполья самоцен-

⁴ Статья написана до выхода книги Дугина «В поисках тёмного Логоса», которую некоторые интеллектуалы (напр., Г.Д. Джемаль) считают сильнейшей его книгой.

ного и неприземлённого критицизма⁵, зачастую идёт вразрез с тем, что является теоретическим «дугинизмом».

Второе – дилетантизм. Стремясь мысленно охватить неохватное, пользуясь предоставленными широкими возможностями, Дугин внедряется в чуждые области, воспринимаемые им совершенно игрово, предельно конструктивистски – так возникли его последние книги, в особенности «Конец экономики» и «Четвёртая политическая теория», поверхностными рецептами и банальной апологетикой существующей политической практики, успешно нивелирующие традиционалистский фундаментал ранних работ. По многим вопросам Дугин выдаёт желаемое за действительное, жонглирует терминологией, не до конца прояснив себе её значение и пренебрегая устоявшимися значениями.

Излюбленный дугинский приём – использование андеграундных теорий, апелляции к «отверженным» интеллектуалам, причём эта неформальность для Дугина является едва ли ни показателем правильности. Сегодня методологическая экстраординарность в целом поблёкла (в силу постмодернистской моды на неё), но в серьёзных вопросах она продолжает быть чреватой уплощением внутренних глубин не до конца продуманных и прочувствованных метафизических истин. Так, в «Метафизике Благой Вести» – серьёзнейшей книге для прояснения связей между православием и традиционализмом – Дугин приступает к христианской ортодоксии «извне», со стороны еретических и нехристианских движений, по многим вопросам выдаёт за истину однозначные фантазии (например, позиционируя современное гуруистическое «старчество» как высшую степень священнического рукоположения), конспирологически трактует некие темы (по его словам, тысячелетиями намеренно умалчиваемые православными богословами), деконструктивистки перетолковывает некоторые элементы Священного Предания, притом, преподнося как откровения мысли неоправданных православных богословов, имеющих сложные отношения с церковной ортодоксией (напр., Сергия Булгакова).

Третье – симулякровость. Самим же Дугиным введено замечательное понятие «дезонтологизация» – постепенный отрыв от естественных реалий бытия и переход в иллюзорное пространство, диктующее свои правила и концепты. Но, в отличие от традиционалистов США, настойчиво требующих от сторонников возвращения к традиционным духовным практикам и естественному образу жизни, традиционализм Дугина – увы – превращается в ещё один субкультурный фетиш, вдохновляющий незначительное количество сомнительной молодёжи на беспрестанное повторение традиционалистских догм как мантр в своих «сетевых войнах». Движимые ницшеанским задором, молодые дугинисты – «неоевразийцы», «неоопричники» – совершают неоднозначные флешмобы, в которых, видимо, заключается максимум онтологических возможностей участников.

Четвёртое – недоговоренности. Если в ранних книгах Дугин внятно проговаривал свою метафизическую и интеллектуальную принадлежность (в особенности в «Метафизике Благой Вести» и «Философии традиционализма» – второй по мощи и яркости после «Постфилософии» книге), то в последних сочинениях ясности изложения позиции нет – в особенности в лучшей книге Дугина, «Постфилософии». «Старые» дугинисты наслаивают всю аналитику современности на сформированный ранее костяк традиционализма, но «неподготовленный» читатель, прорываясь через детальные описания гностицизма, сектантства, каббализма, суфизма, телемизма, медийных чудачеств, вряд ли сможет вынести из книги что-либо, кроме поверхностного, постмодернистского набора недо-образов, недо-мыслей, недо-мотивов.

И, наконец, главное – специфичность терминологии Дугина. Она является и достижением, и одновременно слабым местом его философии. Понятия «манifestационизм», «креационизм», «профанизм», «глобализм», «иудео-христианство», «сакральное», «дискурс»,

⁵ В таком ракурсе, достигающем просветляющей юмористичности, написана книга Дугина «Поп-культура и знаки времени» [14].

«модернизация» и пр. используются Дугиным с разной степенью отклонения от общепринятых значений (тем самым также грозя обратиться постмодернистской игровой ловушкой мысли). Но при определённом навыке перед читателем открывается целая вселенная мысли, особый мир традиционализма – живой, бодрый, рефлектирующий и реагирующий. Погружение в этот мир может увести философствующего с банальной тропки проговаривания общеизвестных шаблонов, различающихся лишь местами придыханий и ударений. Этот интеллектуальный мир соткан/открыт Дугиным – одним из немногих современных мыслителей (по крайней мере, русскоязычных), пытающихся дать комплексную критику современности – критику, притягивающую внимание, не оставляющую равнодушным.

Дугин инициировал совершенно новое направление в русской философии. Этот посыл был настолько радикальным (поскольку призывает к конструктивной онтологической революции совершенно нового порядка), что оторвался от своего автора, его намерений и интересов, и превратился в особый язык, которым сегодня изъясняются не только сторонники возрождения традиции, но и все, поднимающие тему традиционной духовности. Дугинизм как смысловое пространство являет собой особую среду, объемлющую – прямо и косвенно – разные интеллектуальные силы, претендующие на революционный передел интеллектуального пространства России, его задач и духовной подоплёки.

Список литературы

- 1 Андриан, епископ Казанско-Вятский. Старообрядчество как часть общенациональной культуры // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы МНПК. – Гомель: Изд-во ГГУ, 2003. – С. 17-22.
- 2 Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий. Творения. Ч. I. – Свято-Троицкая Сергиева лавра: Собственная тип., 1902. – С. 191-263.
- 3 Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. В 2-х тт. Том 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999.
- 4 Вейз-мл. Дж.Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру. – М.: Лютеранское Культурное Наследие, 2002.
- 5 Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение. – М.: Восточная литература, 1999.
- 6 Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: Азбука-классика, 2010.
- 7 Горохов А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. – СПб.: Алетейя, 2011.
- 8 Дугин А.Г. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. – М.: РОФ «Евразия», 2004.
- 9 Дугин А.Г. Консерватизм как явление: возможна ли его общая теория? // Философия права. – 2009. - № 4. – С. 7-15.
- 10 Дугин А.Г. Концепция святорусского Православия в единоверческой традиции / Антираскол: Информационно-справочный портал по расколоведению. [б/м, 2013] URL: <http://www.anti-raskol.ru/pages/2007> (дата обращения 14.11.14).
- 11 Дугин А.Г. О Третьемъ Риме // Радио Духовный Антихрист / Радио Духовный Антихрист [б/м, б/г] URL: <http://staroverie.ru/3-rom.shtml> (дата обращения 14.11.14).
- 12 Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. – М.: Евразийское Движение, 2007.
- 13 Дугин А.Г. Основы геополитики. – М.: Арктогея-центр, 2000.
- 14 Дугин А.Г. Поп-культура и знаки времени. – СПб.: Амфора, 2005.
- 15 Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское Движение, 2009.
- 16 Дугин А.Г. Путин против Путина. Бывший будущий президент. – М.: Яуза, 2012.
- 17 Дугин А.Г. Русская Вещь: Очерки национальной философии. – М.: Арктогея, 2001.
- 18 Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М.: Акад.Проект; Трикста, 2010.
- 19 Дугин А.Г. Социология геополитических процессов в России. – М.: Евразийское Движение, 2010.

- 20 Дугин А.Г. Старообрядчество и русская национальная идея / Радио Духовный Антихрист [М., б/г] URL: <http://staroverie.ru/idea.shtml> (дата обращения 14.11.14).
- 21 Дугин А.Г. Теория многополярного мира. – М.: Евразийское движение, 2013.
- 22 Дугин А.Г. Философия политики. – М.: Арктогея, 2004.
- 23 Дугин А.Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея, 2002.
- 24 Евзлин М. Космогония и ритуал. – М.: Радикс, 1993.
- 25 Евразийская миссия: Программные материалы Международного «Евразийского Движения». – М.: РОФ «Евразия», 2005.
- 26 Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей; письменность // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 76-105.
- 27 Макаров Н.О. Религиоведческое наследие Аврелия Августина // Религиоведение. – 2006. – № 4. – С. 126-138.
- 28 Наср С.Х. Что такое Традиция? / Философия сегодня [б/м, б/г] URL: <http://www.phg.ru/chto-takoe-traditsiya.html> (дата обращения 14.11.14).
- 29 Платон. Государство // Платон. Собр.соч. в 4-х тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 79-420.
- 30 Сперанская Н.В. Традиционализм в России / Евразийский союз молодёжи. Портал сетевой войны. URL: <http://www.rossia3.ru/ideolog/nashi/tradros> (дата обращения 14.11.14).
- 31 Товбин К.М. Глобалистический дискурс неоевразийства // IV Всероссийский конгресс политологов «Демократия, безопасность, эффективное управление: новые вызовы политической науке» (Москва, 20-22 октября 2006 г.). Тезисы докладов. – М.: РАПН, 2006. – С. 321-322.
- 32 Товбин К.М. Постмодернистская религиозность в традиционалистической оценке / Знание. Понимание. Умение: Информационно-гуманитарный портал. – 2012. – № 5. [М., 2006-2013] URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/5/Tovbin_Postmodern-Religionism/ (дата обращения 14.11.14).
- 33 Товбин К.М. Староверие как «контрсекулярный проект» // Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 40-56.
- 34 Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- 35 Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мёртв" // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 213-230.
- 36 Эвола Ю. Люди и руины // Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма. Ориентации. – М.: АСТ, 2007. – С. 5-268.
- 37 Эвола Ю. Метафизика войны. – Тамбов: Полкус, 2008.
- 38 Cutsinger J.S. An Open Letter on Tradition // Modern Age. – 1994. – Vol. 36:3. – P. 7.
- 39 Schuon F. General Considerations on Spiritual Functions // Aymard J.-B., Laude P. Frithjof Schuon: life and teachings. – NY.: State University of New York Press, 2004. – P. 129-132.
- 40 Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 3-25.