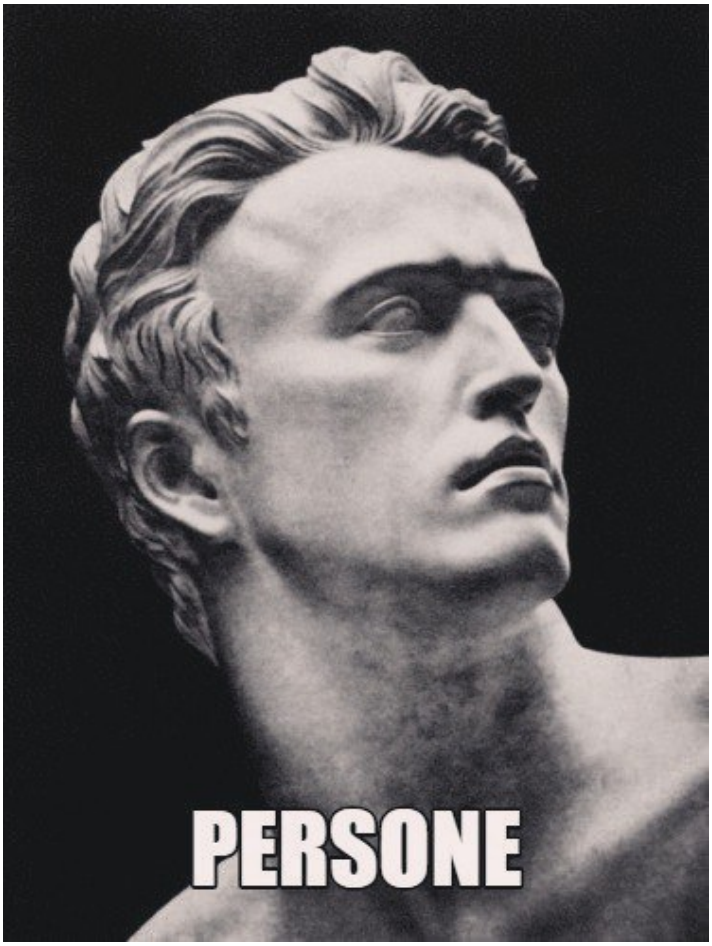


Click
https://vk.com/intellegenceperson

I

ЦИВИЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ

Следы, оставленные древними первобытными цивилизациями, нередко таят в себе особый смысл, ускользающий от праздного взгляда. Созерцая остатки древнейшей греко-римской, египетской, персидской, китайской цивилизации, вплоть до загадочных и безмолвных памятников эпохи мегалита, разбросанных среди пустынь, степей и лесов, эти застывшие в камне последние свидетельства давно поглощенных пучиной времени миров, невольно спрашиваешь себя, в чём состоит тайна их упорного сопротивления времени — только ли в счастливом стечении внешних обстоятельств, или же в этом скрыто некое символическое значение.

Это ощущение усиливается, когда задумываешься об образе жизни, присущем этим ушедшим культурам, о том образе жизни, который можно назвать «традиционным». Он сохранял свою тождественность на протяжении веков и поколений, храня верность одним и тем же принципам, тем же устоям, тому же мировоззрению, которые могли несколько меняться внешне в чрезвычайных обстоятельствах, требующих особой гибкости, но внутренне оставались незыблемыми, храня в неизменности своё начало, свою «сердцевину», тот дух, который вызвал их к жизни и оплодотворил.

Может показаться, что сказанное относится преимущественно к восточному миру, если вспомнить, что буквально до недавнего времени представляли собой Китай, Индия или Япония. Но стоит сделать шаг назад во времени, чтобы понять, что страны Востока составляли лишь часть более универсаль-

ной и могущественной культуры, которым благодаря счастливому стечению обстоятельств удалось долее, чем другим, сохранять живой дух, присущий этому типу цивилизации, где время в некотором смысле кажется как бы приостановленным. Создаётся такое впечатление, что жизнь такого рода цивилизаций проистекает не столько во времени, сколько в *пространстве*, что они обладают «вневременным» характером.

Таким образом, эти цивилизации согласно принятому сегодня определению можно было бы назвать «застывшими», «неразвитыми» или «косными». Однако похоже, что на самом деле даже материальным останкам этих культур предназначено пережить всё создаваемое современной цивилизацией — как в материальной, так и в идейной области — поскольку ни то, ни другое не способно выжить даже полувека, так что применительно к ним все слова о «прогрессе» и «динамизме» следует понимать исключительно как полное подчинение обстоятельствам, как готовность бесконечно меняться, в мгновение ока достигая своих вершин и с ещё более головокружительной скоростью падая вниз. Для такого типа цивилизации характерна полная неуправляемость этих процессов во всех сферах жизни, они не подчинены никакому внутреннему органическому закону, не знают никаких границ и, обретая независимость, быстро подчиняют себе собственных зачинщиков. Однако именно это стало критерием оценки «цивилизованности» для особого рода историографии, представители которой привыкли с высокомерным пренебрежением судить о прежних культурах.

Их типичной ошибкой является неумение отличить то, что они именуют косностью, от того, что в традиционных культурах имело совершенно иное значение, а именно неизменности. Подобного рода цивилизации были цивилизациями бытия. Их сила

проявлялась именно в их идентичности, в победе, одерживаемой ими над становлением, над «историей», изменением, бесформенной текучестью. Они обладали прочной корневой системой, уходящей в глубину, далеко за пределы текущих, переменчивых вод.

Противоположность между современными и традиционными цивилизациями можно выразить следующим образом: *современные цивилизации являются истребителями пространства, традиционные — истребителями времени.*

Первые — современные цивилизации — ошеломляют той лихорадочной скоростью, с которой они поглощают пространство, производя неисчерпаемый арсенал механических средств, предназначенных для максимального сокращения всякой дистанции, всякого расстояния, стягивая рассеянное по множеству мест, превращая его в повсеместно доступное. Им присущи доведённая до предела потребность иметь, смутный страх перед всем отдалённым, уединённым, глубоким и далёким, стремление повсеместно распространить себя, максимально расширить себя, узнавать себя в чём угодно, обнаруживать себя везде и повсюду, только не в себе самом. Наука и техника, движимые этим иррациональным экзистенциальным импульсом, сами в свою очередь усиливают, питают и обостряют его: свободный рынок, средства связи, сверхзвуковые скорости, радио, телевидение, стандартизация, космополитизм, интернационализм, неограниченное производство, американский дух, дух «современности». Сеть стремительно расширяется, укрепляется, совершенствуется. На земле почти не осталось тайн. Открыты все пути — по земле, по воде, по воздуху. Человеческий взгляд прозондировал даже самые далёкие небеса, проник в бесконечно малые и в бесконечно большие миры. Теперь уже не говорят о новых землях, но только о новых планетах. На

нашей же всякое действие молниеносно распространяется повсюду. Смутный гул тысячи голосов всё более смешивается в однообразном, неразличимом, безличном ритме. Это последние следствия того, что было названо западным «фаустовским духом», родственным тому же революционному духу во всех его разновидностях, включая технократический вариант, возникший в рамках упадочного мессианства.

Традиционные цивилизации, в отличие от современных, напротив, поражают своим постоянством, идентичностью, незыблемо и неизменно хранимой среди бурлящего потока времени и истории; даже в чувственных и осязаемых формах они умеют иносказательно передать дыхание вечности. Они напоминают неприступные островные бастионы, о которые — благодаря действующим в них силам — разбивается поток времени и истории. Именно благодаря этому их свойству про эти цивилизации неправильно говорить «были», точнее сказать, они просто *есть*. И даже когда они кажутся нам едва различимыми в тумане времени, почти затерявшимися в далёком прошлом, нередко обретающем почти мифические черты, это всего лишь мираж, способный обмануть только того, кого увлёк с собой неудержимый поток, уносящий его всё дальше и дальше от тех мест, где дух сохраняет недвижимость. Эта идея находится в прямом соответствии с представлением о «двойной перспективе», изложенном в древнем традиционном учении: «недвижимая твердь» кажется движущейся и уходящей назад тому, кто плывёт по течению, тот же, кто прочно стоит на «недвижимой тверди», видит текущую и убегающую воду.

Правильное понимание этого образа на духовном, а не на физическом уровне, позволяет также правильно воспринять иерархию ценностей, принадлежащую миру, расположенному за пределами

того узкого горизонта, которым ограничен взгляд наших современников. То, что казалось безвозвратно ушедшим в прошлое, предстаёт перед нами как настоящее благодаря своей сущностной связи между историческими формами (преходящими, как таковыми) и метаисторическим содержанием. То, что считалось «неподвижным», оказывается насыщенным головокружительной жизнью. *Другие* — это те, кто не устоял, упал, потеряв центр. Становленчество, историцизм, эволюционизм и т. п. — всё это своего рода наркотики, которыми опьяняют себя жертвы кораблекрушения, это истины, пригодные для убегающего (*où fuyez-vous en avant, imbéciles?* Бернанос), для того, что лишено внутренней прочности и пренебрегает как всем, что ею обладает, так и источником всякого истинного возвышения и подлинного завоевания — тех завоеваний, которые не ограничиваются чисто духовными достижениями, нередко незримыми и неосязаемыми для окружающих, но находят своё выражение в событиях, в эпопеях, в циклах цивилизации, даже редкие немые каменные останки которой таят в себе нечто надвременное и вечное. Здесь же можно вспомнить и некоторые традиционные произведения искусств, монолитные, суровые и излучающие силу, чуждые всякому субъективизму, нередко носящие анонимный характер, в которых как бы продлевают себя сами стихийные силы.

Наконец, необходимо помнить, что в традиционных цивилизациях существовала особая концепция времени, имевшего циклический и периодический характер, в отличие от его современной трактовки как линейного и необратимого. Из совокупности обычаев, обрядов и учреждений, присущих как высшим цивилизациям, так и их отголоскам, сохранившимся среди некоторых так называемых «примитивных» племён (по этому поводу можно обратиться к материалу, собранному такими историками

религий, как Юбер [Анри Юбер — (1872–1927) — французский археолог, социолог и религиовед], Мосс [Марсель Мосс (1872–1950) — французский социолог и антрополог], Элиаде и др.) вытекает постоянное намерение вернуть время к истокам (отсюда цикличность), в некотором смысле уничтожить в нём то, что принадлежит простому становлению, обуздать время так, чтобы оно выражало или отражало надысторические, сакральные или метафизические структуры, как правило, связанные с мифом. В этом понимании времени как «подвижного образа вечности», а не как «истории», оно и обретало свою ценность и смысл. Вернуться к корням означало обновиться, приникнуть к источникам вечной молодости, засвидетельствовать своё духовное постоянство вопреки временности. Подобное отношение ко времени подсказывали сами природные циклы. «Историческое сознание», неотделимое от ситуации «современных» цивилизаций, только заделывает эту пробоину, провал человека во временность, что, однако, выдаётся за завоевание последнего человека, то есть человека сумеречной эпохи.

* * *

Зачастую бывает так, что некоторые открытия, — даже не нарушающие границ пресловутой научной объективности, — кладущие начало появлению новых концепций, которые ведут к революционному перевороту в мировоззрении эпохи, служат своего рода симптомами, поскольку само время их появления носит отнюдь не случайный характер. Так, например, если обратиться к естествознанию, то благодаря одной из модных теорий — Эйнштейн и его последователи — почти все узнали, что между утверждением, что земля вращается вокруг солнца и противоположным нет

никакой принципиальной разницы: это всего лишь вопрос предпочтения, от которого зависит лишь усложнение или упрощение астрофизических расчётов, связанных с фиксацией соответствующих систем. Но выглядит довольно показательным, что благодаря «коперниканскому открытию» представление о земле, как о твёрдом и неподвижном центре небесных сфер, перестало быть «истинным», а вместо него «истиной» стало представление о земле, как о движущемся теле, блуждающем в космическом пространстве, как незначительная часть рассеивающейся или бесконечно расширяющейся системы. Примечательно здесь то, что это открытие пришлось приблизительно на эпоху Возрождения и гуманизма, то есть на время наиболее значимых перемен, повлиявших на становление новой цивилизации, в которой индивид по необходимости всё больше терял связь с тем, что «есть», утрачивал духовную центральность, пока окончательно не привык смотреть на всё с точки зрения становления, истории, изменчивости, непоследовательного и непредсказуемого течения «жизни» (довольно забавно, что начало этому перевороту положила прямо противоположная претензия — а точнее говоря, иллюзия — наконец открыть, утвердить и прославить человека, откуда, собственно, и возникло само понятие «гуманизм»; на самом же деле человек съёжился до чего-то «слишком человеческого», с соответствующим вырождением способностей к контакту и слиянию с «более чем человеческим»).

Это не единственный из символических переворотов, которыми можно было бы проиллюстрировать нашу мысль. Относительно же вышеприведённого примера — «коперниковской революции» — стоит уточнить один момент: в традиционном мире никакая так называемая «объек-

тивная» истина не имела существенного значения; истины подобного рода могли приниматься в рассмотрение, но лишь как нечто второстепенное, исходя, с одной стороны, из их фактической относительности, и из их ценности для человека — с другой, и вдобавок всегда учитывая их уместность с точки зрения общего мироощущения. Таким образом, традиционная теория природы могла быть и «ошибочной» с точки зрения современной науки (на данной стадии развития последней); но её ценность состояла в ином; причиной для выбора той или иной теории служила преимущественно её приемлемость в качестве выразительного средства для передачи некой истины, расположенной на ином, гораздо более значимом уровне. Например, геоцентрическая система использовалась для постижения той грани чувственно воспринимаемого мира видимостей, которая служила поддержкой неопровержимой истине иного рода, истине, затрагивающей «бытие», духовную центральность, в которой коренится истинная сущность человека.

Этого достаточно для прояснения морфологической противоположности между цивилизацией пространства и цивилизацией времени. Отсюда при желании легко вывести соответствующую типологическую и экзистенциальную противоположность между людьми, принадлежащими к одной и другой цивилизации. Поэтому, переходя к проблеме кризиса современной эпохи, думаем, что на основе уже сказанного довольно легко понять бесплодность всякой критики, бесполезность всяких попыток сопротивления или поползновений на некое возрождение или обновление до тех пор, пока в самом человеке, либо по меньшей мере в некотором количестве людей, способных оказать решающее влияние на ситуацию, не произойдёт внутреннего изменения полярности или *метанойи*, говоря языком античности. Речь идёт о смещении

в сторону измерения «бытия», «того, что есть», измерения, настолько забытого и утраченного современным человеком, что трудно найти хоть кого-нибудь, что-либо знающего о том внутреннем постоянстве, о той центральности, которым соответствует чувство высшей и спокойной уверенности. Напротив, несмотря на широкомасштабное и систематическое применение новоизобретённых средств духовного одурманивания во всех сферах существования, всё больше распространяется скрытое чувство страха, беспокойства, неуверенности и пустоты. Но только из ощущения «бытия», постоянства необходимым и естественным образом может возникнуть чувство меры, которое даже в самой внешней сфере должно вновь утвердиться как принцип, господствующий над силами и процессами, взявшими верх над теми, кто опрометчиво запустил их во временности.

Правда, рассматривая цивилизацию в её совокупности, действительно остаётся проблематичным вопрос о том, где же найти твёрдые точки опоры в мире, который, подобно современному, везде и во всём являет собой цивилизацию времени. Пример, поистине не знающий прецедентов в прошлом! С другой стороны, кажется довольно ясным, что в данном случае речь идёт не столько об очищении, сколько о конце одной формы и возникновении другой, новой формы. Поэтому, трезво рассуждая, в лучшем случае можно говорить только о различных ориентирах в той или иной частной области и главным образом о той задаче, которую, в некотором смысле пробудившись, ещё могут поставить перед собой и незримо осуществить несколько людей особого типа.[1]

---

[1] К этому человеку особого типа, характеризуемому наличием измерения «бытия», относятся экзистенциальные ориентиры, приспособленные к эпохе распада, подобной современной, сформулированные в нашей книге «Оседлать тигра».

II

ПОРОДА ЧЕЛОВЕКА БЕСХРЕБЕТНОГО

С древних времён известна аналогия, существующая между человеческим существом и тем более крупным организмом, каковой представляет собой государство. Традиционная — органическая и артикулированная — концепция государства всегда отражала ту же естественную иерархию способностей, присущих человеку, взятому целиком, в которой чисто физический и телесный элемент управляется жизненными силами, подчинёнными в свою очередь душевной жизни и характеру, а во главе всего организма стоит духовный и интеллектуальный принцип, который стоики называли верховным правителем души, гегемониконом.

Исходя из этих идей, всякая демократия со всей очевидностью представляет собой регрессивное явление, систему, в которой извращены и вывернуты наизнанку все нормальные отношения. Гегемоникон отсутствует. Детерминация идёт снизу. Истинного центра — нет. Отзываемая псевдовласть служит тому, что находится внизу, то есть народу в чисто материальном, «социальном», экономическом и количественном аспекте, то есть, согласно вышеуказанной аналогии, на уровне индивидуального существа соответствует такой ситуации, когда ум и духовное начало существуют и оправдывают своё существование исключительно как представители потребностей телесности, служат плоти.

Наступление демократии свидетельствует о чём-то более серьёзном и проблематичном, нежели может показаться сегодня с чисто политической точки

зрения; в этом событии кроется нечто большее, чем простая ошибка и глупейшая зачарованность общества, самого роющего себе могилу. Действительно, можно без особого риска утверждать, что «демократическая» атмосфера по самой своей природе не может не оказать регрессивного влияния на человека как личность, в том числе в «экзистенциальном» смысле, именно благодаря указанному соответствию между индивидом и государством, как организмами разного масштаба.

Эта идея находит своё подтверждение, если исследовать различные аспекты новейшего общества. Платон говорил, что тому, кто не имеет господина в себе, хорошо бы найти его хотя бы вне себя. Итак, хвалёное «освобождение» того или иного народа, избравшего (нередко в принудительном порядке, как это было, например, после мировой войны) путь «демократического прогресса», отрицающего всякий принцип верховной власти и подлинного авторитета, всякий порядок, устанавливаемый сверху, сегодня дополняется «освобождением» всё более возрастающего количества индивидов, по сути означающим уничтожение всякой внутренней «формы», полную потерю характера, выдержки, твёрдости, одним словом, упадок или утрату индивидом той центральной силы, для обозначения которой мы использовали красноречивое классическое определение гегемоникон. Это касается не только этической сферы, но и поведенческой области, где появляются новые нравы, свидетельствующие об определённых изменениях в индивидуальной психологии и экзистенциальной структуре человека. Результатом становится размножение бесформенного и бесхарактерного человеческого типа — появление новой расы, которую по правую можно определить как *порода человека бесхребетного*. Эта новая порода заслуживает более пристального изу-

чения, чем мы можем уделить ей здесь, в том числе с применением научных и экспериментальных методов.

Тип, принадлежащий к этой породе бесхребетных, отличается не только абсолютной нетерпимостью к внутренней дисциплине, страхом — пронизанным отвращением — перед тем, чтобы взглянуть в лицо самому себе, но и неспособностью к какому-либо серьёзному делу, требующему твёрдого характера и строгого следования задуманному. Он одновременно и не желает этого, и не способен на это. Действительно, интересно отметить, что его податливость и бесхребетность далеко не всегда связаны с желанием получить выгоду любой ценой, что он не всегда действует в соответствии с формулой: «нынче не те времена, когда можно позволить себе роскошь иметь характер». Напротив, нередко подобное поведение скорее идёт ему во вред. Довольно показательно и то, что подобный тип всё больше укореняется как там, где, казалось бы, сами традиции и расовые особенности должны были бы воспрепятствовать его появлению (мы имеем в виду прежде всего центральную Европу и северные страны, а также отчасти ту же Англию), так и среди тех слоёв аристократии и ремесленников, представители которых буквально до последнего времени сохраняли определённую внутреннюю форму.

Тот же характер носит и утрата всякого представления о «профессиональной чести», которая в области практической деятельности была выражением особой нравственности, совести и даже в некотором смысле определённого благородства. Удовольствие, получаемое от хорошо сделанной вещи, в которую человек вкладывал всё своё мастерство, свою душу, стремясь работать по совести, сменилось низким стремлением извлечь из всего максимальную прибыль, не отступая ради этого ни перед

ложью, ни перед мошенничеством. Особенно ярко проявляется это сегодня в сфере производства товаров первой необходимости, что свидетельствует не только о безответственности, нередко граничащей с преступлением, но и о непорядочности, падении внутреннего уровня, исчезновении чувства чести, которое в прежние времена было свойственно даже самым скромным корпорациям. (В данной области производства наряду с индустриализацией этому способствовала пролетаризация, что привело к замене чести социальным шантажом со стороны так называемого «рабочего класса», превратившегося в простых «продавцов рабочей силы»).

Как уже говорилось, это явление не ограничивается моральной сферой. Слабохарактерность, уклончивость, беззаботная безответственность, распущенная небрежность заметны даже в повседневных жизненных мелочах. Что-то обещают — написать, позвонить, сделать то или иное — и не делают. Исчезла пунктуальность. В самых запущенных случаях отказывает даже память: постоянная забывчивость, рассеянность, неспособность на чём-либо сконцентрироваться. Кроме того, согласно наблюдениям специалистов новые поколения отличаются плохой памятью; для объяснения этого явления пытались привлечь самые оригинальные толкования, однако истинную причину надо искать в указанном изменении общей атмосферы, которое, похоже, ведёт к настоящим структурным изменениям психики. Если же вспомнить то, что лаконично писал Вайнингер о связях между этикой, логикой и памятью, о том значении, которым обладает память на высшем, — а не только на психологическом, — уровне (память тесно связана с единством личности, с её сопротивляемостью рассеиванию во времени, потоку длительности, то есть она имеет этическую и онтологическую ценность; не зря упражнения, на-

правленные на укрепление памяти, составляют часть высшей аскезы, например в буддизме), легко понять, какие выводы можно сделать из этого явления.

Естественно, в поведение человека из породы бесхребетного входит привычка к вранью, причём врёт он нередко безвозмездно, безо всякой цели; отсюда его специфически «женская» черта. Если же человека этой породы упрекают в подобном поведении, он либо изумляется, поскольку считает его совершенно естественным, либо, чувствуя себя оскорблённым, реагирует на упрёки с почти истерической нетерпимостью. Он не желает, чтобы его «доставали». Достаточно чуть пристальнее присмотреться, чтобы без особого труда распознать этот тип невроза среди собственных знакомых. Тогда обнаруживается также, что многие люди, которых вы ещё вчера наивно считали своими друзьями или хотя бы просто порядочными людьми, сегодня, после войны, стали просто неузнаваемыми.

Стоит ли говорить здесь о мире политиканов с их махинациями и продажностью, неизменными спутниками парламентской демократии, сегодня чуть ли не выставляемых напоказ с наглой беззастенчивостью, ведь вполне понятно, что именно эта область представляет собой подлинный питомник для этой породы бесхребетного человека, сохраняющейся идентичной, несмотря на различие партийных ярлыков. Отметим лишь, что и так называемые «правые» не составляют здесь исключения, поскольку исповедуемые ими идеи занимают лишь незначительную часть их жизни, не имея прямой связи с экзистенциальной реальностью и не требуя от них соответствующих действий. Более важным нам представляется подчеркнуть ту дешёвую порочность, которая характерна для новых «эмансипированных» поколений, до той или иной степени

III

ТРЕТИЙ ПОЛ

1

Вне всяких сомнений, повсеместный рост гомосексуализма и распространение такого явления, как «третий пол», являются характерными признаками последних времён.

Говоря о гомосексуализме или, точнее говоря, о педерастии, важно отметить одну присущую этому явлению черту, которая характеризует его как явление нового времени. Если прежде гомосексуальность в большинстве случаев была «достоянием» высших слоёв общества, декадентствующих художников и эстетов, воспевающих порок и отклонения от нормы, то сегодня этот феномен распространился на так называемый «простой народ» и низшие классы, и только средний класс оставался до некоторой степени им незатронутым.

Здесь не место для подробного рассмотрения проблемы гомосексуальности, как таковой. Нам уже приходилось в другой нашей работе,[1] проводить систематический анализ всевозможных форм эроса, включая также «анормальные» проявления сексуальности, в том числе свойственные другим эпохам и другим культурам. Однако в той книге мы почти ничего не сказали о гомосексуализме. Даже исходя из более свободного взгляда на сексуальность, лишённого всяких социальных предрассудков, это явление с трудом поддаётся объяснению. Оно, несомненно, представляет собой самую настоящую «па-

[1] *Юлиус Эвола.* Метафизика пола.

тологию» в истинном значении этого слова, не отягощённом текущими представлениями буржуазной морали относительно того, что является «здоровым». Обрисуем вкратце эту проблему, не смешивая два различных аспекта и уделив особое внимание аспекту социологическому, поскольку он до некоторой степени также имеет отношение к тому кругу идей, о которых шла речь в предыдущей главе.

В вышеупомянутой книге мы исходили из идеи, согласно которой любая «нормальная» сексуальность является результатом особого психофизического состояния, вызванного противостоянием женского и мужского начал (как двух магнитных полюсов). Мы используем понятия «мужское» и «женское» в *абсолютном* значении, подразумевая под ними два начала, которые по сути своей относятся главным образом к метафизическому уровню и лишь затем к уровню биологическому, и в том или ином соотношении присутствуют в каждом мужчине и в каждой женщине. На самом деле в реальности существует столь же мало «абсолютных» мужчин и женщин, сколько в реальной природе абстрактных треугольников, абсолютно соответствующих геометрическому описанию. Как правило, мы имеем дело с существами, в которых *преобладает* мужское (таких людей мы называем «мужчины») или женское качество («женщины»), к которому почти всегда в той или иной степени примешано качество противоположное. Основной закон сексуальной притягательности, предугадываемый ещё Платоном и Шопенгауэром и позднее более точно сформулированный Вайнингером, гласит, что в своих наиболее типичных формах она возникает как результат встречи мужчины и женщины, чьи мужская и женская составляющие в сумме дают абсолютного мужчину и абсолютную женщину. Поясним это на примере. Мужчина, обладающий на три

четверти мужским началом и на одну четверть женским, испытывает непреодолимое магнетическое притяжение к женщине, у которой соотношение женского и мужского начала составляет соответственно три четверти и одну четверть, поскольку их сумма как раз и даёт абсолютную женщину и абсолютного мужчину, которые образуют единство. Этот закон имеет силу для любых проявлений сильного, глубинного, «стихийного» эротического влечения между противоположными полами, но не работает применительно к ослабленным и уплощённым буржуазным формам сексуальности или чисто «идеальным» и «сентиментальным» проявлениям любви.

Итак, этот закон позволяет среди прочего выявить те случаи, когда гомосексуальность поддаётся пониманию, как сравнительно «естественное» явление, когда два вступающих в связь индивида обладают приблизительно равными долями «мужской» и «женской» составляющей. Возьмём, к примеру, мужчину, который является таковым только на 55 %, а на остальные 45 % — женщиной. Исходя из этого, его естественной половинкой будет партнёр, являющийся на 45 % «мужчиной» и на 55 % — «женщиной»; однако на самом деле такое существо мало отличается от мужчины, а поскольку в расчёт принимается не столько его внешняя, физическая половая принадлежность, но также (и даже в первую очередь) его внутренний пол, то оно действительно может оказаться «мужчиной»; то же самое относится и к женщинам. Для обозначения этих плохо дифференцированных «существ» самым уместным является понятие «третьего пола», хотя вполне понятно, что речь идёт здесь о крайних случаях. Таким образом, нам становятся более понятными происхождение и основание сексуальных отношений ме-

жду педерастами или лесбиянками, каковые имеют относительно «естественный характер» в том смысле, что они проистекают из особой врождённой предрасположенности и, независимо от их анормального характера, следуют тому же закону, на основании которого возникают нормальные отношения между полами. Поэтому применительно к подобным случаям невозможно говорить о гомосексуальности как о неком «извращении» (поскольку для рассматриваемого нами типа существ те отношения, которые являются «нормальными» с общепризнанной точки зрения, напротив, противоречат самому *их* естеству). Точно так же не имеет смысла рассчитывать на действенность какой бы то ни было профилактики или терапии, если вы не верите (и это неверие вполне обоснованно), что подобными мерами можно изменить то, что в биологии называется биотипом, врождённой психофизической конституцией. Если бы нам пришлось выносить своё суждение относительно подобных пограничных случаев с чисто моральной точки зрения, то, на наш взгляд, более предосудительной следовало бы считать главным образом педерастию, поскольку при педерастии деградации как «личность» подвергается мужчина, который сексуально используется как женщина. Несколько по-иному обстоит дело в случае лесбиянства. Если, как говорили древние, верно то, что tota mulier sexus, то есть сексуальность составляет сущностную основу женского естества, то половые отношения между двумя женщинами не выглядят столь дегенеративным явлением. Однако это верно только с той оговоркой, что мы имеем дело не с гротескной карикатурой на нормальные гетеросексуальные отношения, но с двумя женщинами, в равной степени сохраняющими свою женственность, а не с тем случаем, когда одна из них представляет

собой откровенно вырожденческий тип и играет роль мужчины по отношению к своей партнёрше.

Если этот общий обзор и не объясняет *все* случаи гомосексуальности, то причиной тому является тот факт, что большая их часть относится к другой категории, то есть вызвана скорее особыми внешними факторами, и поэтому заслуживает совершенно иной оценки. Если бы мы рассматривали это явление во всей его совокупности, с учётом того, как оно развивалось в истории и у других народов, нам пришлось бы принимать в расчет различные соображения несколько иного порядка. Мы хотим сказать, что речь идёт уже не о тех явлениях, которые поддаются объяснению на основании вышеупомянутого закона сексуального притяжения, возникающего как результат полярности мужского и женского начал (взятых в чистом виде, независимо от их реального соотношения в конкретном мужчине или женщине). Так, например, педерастия в классическом мире представляет собой отдельный феномен. Как известно, Платон пытался свести эту тему к эстетическому фактору. Однако вполне понятно, что здесь нельзя говорить об эротическом притяжении в узком значении. Скорее, речь идёт о тех случаях, когда присущая всем способность испытывать возбуждение и опьянение, как правило пробуждающаяся благодаря полярности полов при встрече разнополых существ, активируется другими объектами, которые становятся простой, случайной опорой для этой способности. Поэтому Платон говорил об эросе как об одной из форм «божественного энтузиазма», μανία, родственного другим его формам, не имеющим никакого отношения к сексу, и совершено свободным от привязанности к телесному, если не сказать плотскому, уровню. Действительно, он установил прогрессию, где восхищение и эротическое чувство, возбуждаемое юношей, являются са-

мой низшей ступенью, тогда как на более высоких уровнях источником их пробуждения становится духовная красота, а на высочайшем — идея чистой, отвлеченной, сверхземной красоты. Другой вопрос, насколько этот идеал гомосексуальной «платонической любви» (каковая на самой низкой ступени предположительно была более «чистой», так как объектом этой любви была не женщина, и, следовательно, в ней отсутствовал целевой инстинкт продления рода) оправдывает реальную практику педерастии, действительно имевшую место в древнем мире. По крайней мере в случае римлян периода упадка империи в этом нет никаких сомнений.

Аналогия платоновской теории имеется также в исламском мире. Правда, она с трудом применима, например, к педерастии, имевшей распространение среди турков и достигавшей такой степени, что в оттоманской армии (по крайней мере еще недавно, см., например, случай, упомянутый полковником Лоуренсом) нежелание солдата вступить в половую связь с вышестоящим офицером рассматривалось чуть ли как не нарушение субординации. Впрочем, возможно, в этом случае, срабатывал другой фактор, почти не имевший никакого отношения к сексуальности как таковой; как нам рассказывали, речь здесь может скорее идти о своеобразном опьянении, которое возбуждает в активном педерасте «чувство власти». Но это довольно тёмная и запутанная тема, особенно учитывая количество разнообразных форм, в которых находит своё воплощение и удовлетворение libido dominandi [влечение к власти. — *Примеч. пер.*], в том числе и в нормальных отношениях с женщинами. Аналогичную проблему представляет и педерастия в Японии.

В общем, все эти явления невозможно объяснить при помощи вышеуказанного закона сексуальной

комплиментарности, поскольку здесь нарушено то условие, согласно которому оба партнёра должны быть почти неразличимы по своему половому «составу». Так, у педерастов один партнёр может быть подчёркнуто мужественным (то есть иметь высокий процент «мужского» качества), что немыслимо в отношениях между двумя партнёрами, равным образом относящимися к «третьему полу», который представляет собой промежуточную смешанную форму.

Таким образом, вышеупомянутый феномен смещения эротического влечения, пробуждающегося при нарушении условий, в которых обычно возникает сексуальное притяжение (биполярность полов с соответствующим магнетизмом), а также феномен переноса или трансфера на иной объект (явление, хорошо известное психологам), можно считать дополнительными факторами, позволяющими объяснить гомосексуальность. К этому следует добавить ещё несколько соображений другого порядка.

2

Чуть выше мы говорили о конституции индивидов с точки зрения их половой принадлежности (их «сексуализации», различного процента содержания в человеке женской и мужской составляющей). Теперь же следует рассмотреть тот случай, когда определённые сексуальные отклонения становятся результатом регрессивных процессов, которым благоприятствуют общие условия среды, общества и цивилизации.

Прежде всего необходимо составить себе более ясное представление о половых взаимоотношениях, исходя из следующих факторов. Тот факт, что стопроцентного мужчину или женщину в реальности

можно встретить исключительно редко, и гораздо чаще в каждом индивидууме сохраняется примесь противоположного пола, связан с другим хорошо известным биологам фактом, который состоит в том, что эмбрион поначалу не имеет выраженной сексуальной ориентации и содержит в себе признаки, присущие обоим полам. Только в результате последующего развития (начало которого, видимо, приходится на пятый или шестой месяц беременности) происходит «сексуализация» — признаки, свойственные одному конкретному полу, начинают преобладать и развиваться в большей степени, нежели те, которые присущи противоположному полу: последние атрофируются или переходят в латентное состояние (как известно, в чисто соматической области, остатки другого пола сохраняются в зачатках молочных желез у мужчин и в клиторе у женщин). Таким образом, по завершении развития половая принадлежность к мужскому или женскому роду определяется как результат преобладания одной силы, которая запечатлевает конкретный пол индивидуума, одновременно нейтрализуя и исключая изначально сосуществовавшие возможности другого пола, особенно в телесной, физиологической области (в области психики граница колебаний может пролегать значительно выше).

Следовательно, можно предположить, что, истощаясь, эта преобладающая сила, от которой зависит сексуализация, ослабевает. Значит, подобно тому как на политическом уровне при ослаблении центральной власти все низшие силы общества, прежде ею сдерживаемые, могут вырваться на свободу и набрать силу, так и в индивидууме могут пробудиться латентные свойства другого пола, и, как следствие, возникнуть тенденция к бисексуальности. Тогда мы вновь столкнемся с феноменом «третьего пола», каковой, как очевидно, возникает на той же

почве, которая является особо плодотворной и для расцвета гомосексуализма. Следовательно, предпосылкой такого развития является внутреннее отступление, потеря «внутренней формы», или, лучше сказать, формообразующей силы, которая проявляет себя не только в процессе сексуализации, но и накладывает свой отпечаток на характер личности, определяя, так сказать, «её лицо».

Тогда становится понятным, почему распространение гомосексуализма среди низших слоёв общества, приобретшее почти эндемический характер, является знамением времён, то есть явлением, логически вписывающимся в круг других явлений подобного рода, в результате которых современный мир превратился в мир торжествующей регрессии. Тем самым, мы вновь вернулись к кругу идей, затронутых в предыдущей главе.

В эгалитарном, демократическом обществе (в самом широком смысле последнего термина), где более нет ни каст, ни функциональных органических классов, ни орденских структур; в обществе, где «культура» представляет собой нечто усреднённое, внешнее, показное, утилитарное, где отсутствует традиция как живая формообразующая сила; в обществе, где иметь характер считается роскошью, которую может позволить себе лишь глупец, а душевная изворотливость является общепринятой нормой; наконец, в обществе, где то, что может стоять выше расовых, племенных и национальных различий, подменяют тем, что в реальности находится ниже этого уровня, а следовательно, носит бесформенный и смешанный характер, в таком обществе действуют силы, влияние которых со временем обязательно скажется на самой конституции индивидуума, ударив по всему типичному и дифференцированному, в том числе на психофизическом уровне.

«Демократия» это не просто некий факт общественно-политической жизни; это особый общий климат, который со временем неизбежно должен привести к регрессивным последствиям, в том числе на экзистенциальном уровне. В частной области пола она способствует внутреннему распаду, ослаблению внутренней сексуализирующей силы, что, как уже было сказано, является предпосылкой для появления и умножения существ «третьего пола» и одновременно с этим для роста гомосексуальности, о чём со столь поражающей ясностью свидетельствуют современные нравы.[1] С другой стороны, следствием этой ситуации становится очевидная банализация и примитивизация нормальных половых отношений среди молодёжи, принадлежащей к новым поколениям (что является результатом спада напряжения, обусловленного ослаблением полярности). Даже определённые странные феномены, которые, кажется, прежде встречались исключительно редко, как например, физическое изменение пола — мужчины, становящиеся женщинами, и наоборот, — мы склонны рассматривать в том же ключе и считать их обусловленными теми же причинами. Потенциальные элементы другого пола, имеющиеся в каждом индивидууме, вследствие ослабления центральной силы, которая в том числе биологически определяет «тип», в современной атмосфере как будто приобрели необычайную способность к реактивации, вплоть до размывания и изменения пола, присущего человеку от рождения.

Если всё сказанное нами до этого момента выглядит убедительным, то остаётся только признать в этом феномене знамение времён и признать пол-

[1] С этим связан и тот факт, что количество лесбиянок сравнительно с педерастами относительно мало; действительно преимущественно мужчина является носителем начала, наиболее тесно связанного с «формой», о чём говорил ещё Аристотель.

ную тщетность всех репрессивных мер на социальном уровне, предпринимаемых из моралистических и конформистских соображений. Нельзя удержать струящийся сквозь пальцы песок, сколько бы усилий мы к этому ни прилагали. Лучше попытаться добраться до первопричин, подняться до того уровня, сравнительно с которым всё остальное, включая рассмотренные здесь явления, суть лишь следствия, и действовать на нём, существенным образом меняя ситуацию. Но это равнозначно признанию того, что в основе всего должно стоять преодоление современного общества и цивилизации, восстановление дифференцированного, органичного, ясно выраженного типа социальной организации посредством вмешательства живой, центральной и формирующей силы. Сегодня перспектива подобного рода кажется всё более утопичной, поскольку она представляет собой полную противоположность тому направлению, в котором движется «прогресс» во всех областях нашей жизни. Поэтому тому, кто внутренне не принадлежит и не желает принадлежать этому миру, остаётся только констатировать основные причинно-следственные связи, ускользающие от большинства наших современников по причине их безнадежной тупости, и бесстрастно наблюдать за тем, как в соответствии с легко просчитываемой логикой по поверхности разлагающегося мира расползается плесень.

IV

НЕГРИТИЗИРОВАННАЯ АМЕРИКА

Не так давно в одной из газет появилась заметка, в которой на основе сделанных подсчётов делался вывод, что приблизительно к 1970 г. половину жителей нью-йоркского Манхеттена будут составлять негры, а в пяти дистриктах, образующих Нью-Йорк, 28 % населения будет цветным. Сходные тенденции развития наблюдаются также в других городах и областях Соединённых Штатов. На наших глазах происходит негритизация, метизация и упадок белой расы, отступающей перед лицом низших рас, отличающихся повышенной рождаемостью.

Естественно, с точки зрения демократии в подобном явлении нет ничего плохого, и даже напротив. Общеизвестны рвение и принципиальность, проявленные поборниками пресловутой «расовой интеграции» в США, которые способствовали усилению этого процесса. Они не только пропагандируют полное расовое смешение в сфере общественной жизни и выступают за права негров на занятие любой публичной и политической должности (что позволяет предположить, что в недалёком будущем мы увидим негра в должности американского президента), но и не имеют ничего против того, чтобы негры смешивали свою кровь с кровью белых народов. Характерным образцом пропаганды подобного рода является драма под названием «Глубокие корни» (подразумеваются корни расовых «предрассудков»), которую итальянское радио по каким-то причинам сочло необходимым повторить несколько раз.

Известно, что этим сторонникам «интеграции», которые выводят свои сколь логические, столь и ложные заключения из догмы эгалитарной демократии и, во всю глотку вопя о «свободе», на основе этой догмы пропагандируют систему самого настоящего насилия,[1] ещё сопротивляются, отдельные группы, не желающие расчищать дорогу для роста чёрной расы и «негритизации» своей страны. Особенно сильно это сопротивление в южных штатах. Однако они не осознают масштаба этого явления в том смысле, что замечают исключительно его материальные и осязаемые аспекты, но не видят того, насколько «негритизировалась» Америка не только в чисто расово-демографическом, но прежде всего в культурном,

---

[1] Навязываемая «интеграция» является прямым нарушением всякого принципа свободы, «расовый» фактор является в данном вопросе только второстепенным. Никогда никто не отрицал права семьи не принимать у себя в гостях и держаться подальше от неприятных ей чужаков (чем бы ни была вызвана эта неприязнь); однако американцам навязывают смешение с неграми в публичной жизни, причём навязывают во имя свободы, крайне односторонне трактуемой свободы, что звучит просто издевательски. Осуждают так называемый сегрегационный режим — режим апартеида — хотя он является единственно разумным и справедливым для всех. Пусть каждый живёт в своём доме, среди своих близких. Поистине нечто невероятное сотворил «прогресс» с белой расой. Англичане, ещё до недавних пор бывшие отъявленными расистами, настолько, что чуть ли не считали, что по ту сторону Ла-Манша обитает какой-то другой человеческий вид, державшие строгую дистанцию в своих колониях по отношению к «цветным» представителям тысячелетних культур, значительно превосходящих их собственную, также заболели «антиколониальным» психозом и вынудили своих соотечественников в Родезии выйти из Общего рынка, введя против них санкции за то, что те отказались ввести всеобщее избирательное право для негритянского населения. Хотя понято, что в этом случае их мгновенно выкинули бы с тех земель, которые они едва успели привести в цивилизованный вид.

цивилизационном отношении; насколько «почернела» она в своих нравах и вкусах даже в тех областях, где расовое смешение в прямом смысле этого слова отсутствует.

Не зря по отношению к Америке применяют образ плавильного котла. На деле она действительно представляет собой один из тех случаев, когда из крайне разнородного сырья образуется человеческий тип, обладающий единообразными и постоянными характеристиками. Эмиграция в Америку накладывает на представителей самых разных народов один отпечаток; не считая редких исключений, большинство из них уже спустя два поколения утрачивают почти все свои изначальные характеристики и воспроизводят более-менее однообразный с точки зрения мышления, восприимчивости и поведения тип — американский тип.

Однако нам не кажутся здесь особо уместными теории, сформулированные, к примеру, Фробениусом и Шпенглером, согласно которым существует тесная взаимосвязь между формой определённой цивилизации и определённым складом «души», обусловленным естественной средой, «ландшафтом» и коренным населением. Если бы это было так, то в Америке существенную роль должен был бы играть коренной элемент, представленный американскими индейцами, то есть краснокожими. Краснокожие были гордой расой, обладающей своим стилем, своим достоинством, особой восприимчивостью и религиозностью. Не зря один автор-традиционалист, Ф. Шюон, говорил о том, что в их бытии присутствует нечто «орлиное и солнечное». Не побоимся утверждать, что если бы этот свойственный им дух в его лучших проявлениях, на адекватном уровне и в заметном масштабе оставил бы свой след на материи, брошенной в американский «плавильный котел», качество американ-

ской цивилизации вполне вероятно оказалось бы значительно выше.[1]

Если исключить протестантско-пуританский компонент (который в свою очередь за счёт фетишистской переоценки Ветхого Завета, претерпел довольно значительное оевреивание), похоже, что именно негритянский элемент с его примитивностью задал тон основным сторонам американской психики. Характерен уже тот факт, что когда в Америке говорят о фольклоре, речь идёт, как правило, о неграх, как если бы именно они являлись коренным населением страны. Так, классической оперой, вдохновлённой «американским фольклором», в США считается знаменитая «Porgy and Bess» еврейского композитора Гершвина, героями которой являются сплошные негры. Тот же композитор рассказывал, что дабы вжиться в образ, он провёл некоторое время среди американских негров.

Но ещё более заметно это влияние в области легкой, танцевальной музыки. Фицджеральд во многом прав, когда говорит, что с определённой точки зре-

---

[1] Один литератор с интеллектуальными претензиями, Сальваторе Квазимодо, упрекая нас в «расистских» идеях, среди прочего обвинил нас в противоречии, поскольку, с одной стороны, выступая против негров, мы отдаём должное коренным жителям Америки. Он даже не подозревает, что «здоровый расизм» не имеет ничего общего с предрассудком, связанным с «белой кожей»; по сути речь идёт о иерархии ценностей, исходя из которой мы говорим «нет» неграм, «нет» всему негроподобному (негритянские племена в этой иерархии стоят чуть выше примитивных народов Австралии и согласно известной морфологии по сути соответствуют «ночным» и «теллурическим» расам, противоположным расам «дневным»), хотя, несомненно, готовы признать превосходство над «белыми» представителей индусских, китайских, японских и некоторых арабских высших слоёв, несмотря на небелый цвет их кожи — особенно с учётом того, во что превратилась белая раса в эпоху колониальной экспансии, продиктованной исключительно меркантильными соображениями).

ния американская цивилизация может считаться цивилизацией джаза, то есть негритянской или негритизирующей музыки и танца. В результате процессов регрессии и примитивизации редкостное «избирательное сродство» привело Америку в поисках вдохновения прямо к неграм, хотя, казалось бы, если уж американцам по вполне понятным причинам понадобилась возможная компенсация за бездушность современной механической материальной цивилизации, в поисках причудливых ритмов и форм они могли бы обратиться к богатейшему музыкальному наследию европейских народов. Как мы уже говорили в другом месте, они могли бы, например, позаимствовать танцевальные ритмы юго-восточной Европы, в которых нередко присутствует ярко выраженный дионисийский элемент. Но Америка сделала свой выбор в пользу негров и афро-кубинцев, и постепенно эта зараза расползлась почти по всем остальным странам.

Негритянский компонент американской психики был отмечен в своё время психоаналитиком К. Г. Юнгом. Стоит процитировать некоторые его наблюдения: «Больше всего меня поражает в американцах их страшная подверженность негритянскому влиянию. Я имею в виду именно психологическое влияние, поскольку не хочу затрагивать проблему чисто расового смешения. О том, как эмоционально выражает себя американец, прежде всего о том, что вызывает у него смех, можно прекрасно судить по приложениям к американским газетам, отведённым для society gossip (*англ.* — светские сплетни. — *Примеч. пер.*). Эта неподражаемая манера смеяться, смеяться как Рузвельт, в своей изначальной форме наиболее характерна для американских негров. Их характерная походка, развинченная, с повиливающими бёдрами, которую так часто можно наблюдать у американцев, также заим-

ствована у негров.[1] Американская музыка обязана своим вдохновением главным образом неграм. Американские танцы — это негритянские танцы. Проявления религиозного чувства, выражаемое в таких явлениях, как revival meetings, holy rollers (*англ.* — религиозное бдение сектантов, секта трясунов. — *Примеч. пер.*) и другие анормальные американские явления, во многом порождены негритянским влиянием. В целом исключительно живой темперамент, который проявляется не только в игре в base ball, но также и, в частности, в манере выражаться — беспрерывный поток болтовни, характерный для американских газет, является красноречивым примером; несомненно, это не имеет никакого отношения к их предкам германского происхождения, но напоминает вульгарную chattering (*англ.* — болтовня, трескотня. — *Примеч. пер.*) негра. Почти полное отсутствие интимной жизни и всеохватывающая коллективная жизнь Америки напоминают примитивную жизнь в открытых шалашах, где царит полное смешение всех членов племени».

Развивая наблюдения в том же духе, которые легко можно продолжить, Юнг в конце концов задаётся вопросом, можно ли по-прежнему считать обитателей нового континента европейцами.

Жестокость, бесспорно являющаяся одной из наиболее характерных черт, присущих американцам, также имеет явный негритянский отпечаток. В те славные дни, которые Эйзенхауэр не постыдился называть «крестовым походом в Европу», в начале оккупации можно было наблюдать типичные формы этой жестокости; более того, бывало так, что «белый» американец в этом отношении заходил гораздо дальше, чем его чёрный сослуживец, с кото-

[1] К этому можно добавить совершенно негритянский характер жестов и телодвижений, характерных для американских комиков и танцовщиц варьете.

рым, впрочем, их нередко роднил присущий обоим инфантилизм.

В целом пристрастие к жестокости выглядит почти врождённым свойством общей американской ментальности. Как известно, самый жестокий спорт, бокс родился в Англии, но именно в США его развитие приняло самый извращённый характер, именно там он стал предметом коллективного фанатизма и в таком виде распространился по другим странам. Впрочем, помимо пристрастия к кулачной борьбе, обретшей форму дикарского мордобоя, достаточно вспомнить огромное количество фильмов и большую часть популярной американской детективной литературы, главным сюжетом которых являются постоянные мелкие разборки, которые, видимо, отвечают вкусу заокеанских зрителей и читателей, похоже, считающих подобных персонажей олицетворением настоящего мужества. Одновременно с этим американская нация выкинула как старый хлам европейский обычай решать споры в соответствии со строго установленными правилами, не прибегая к грубой и примитивной кулачной силе, что более или менее близко традиционной дуэли. Даже не стоит подчёркивать разительный контраст между этой американской привычкой и тем идеалом поведения, который отличал английских джентльменов, хотя последние также были одним из компонентов, сформировавших население Соединённых Штатов.

Современного западного человека, в значительной степени представляющего собой регрессивный тип, по многим параметрам можно сравнить с ракообразными — «твердый» снаружи, что, в частности, проявляется в поведении делового человека, безжалостного предпринимателя, организатора и т. п., и «мягкий» внутри в смысле желеобразности внутренней субстанции. Ещё в большей степени это от-

носится к американцу, поскольку он представляет собой западный тип, в котором все отклонения достигли крайнего предела. И в этом он также близок негру. Расплывчатый сентиментализм, банальный пафос, особенно ярко проявляющийся в личных отношениях, сближают американца с негром гораздо больше, чем с по-настоящему культурным европейцем. Недвусмысленные свидетельства этого наблюдательный человек с лёгкостью найдет в многочисленных типичных американских романах и песнях, не говоря уже о кинематографе и частной жизни.

Эротичность американских мужчин, сколь пандемическая, столь и — с технической точки зрения — примитивная, осуждается самими американскими девушками и женщинами. Это свидетельствует ещё об одном смешении с обычаями негритянских племён, у которых та роль, которую изначально имели эротизм и сексуальность, нередко доходившие до самой настоящей одержимости, связана именно с примитивностью; так, представители негритянских рас, в отличие от восточных людей, людей древнего Запада и многих других народов, никогда не знали ars amatoria, достойного так называться. Восхваляемые сегодня сексуальные достоинства негров на самом деле имеют исключительно грубый, количественный, приапический характер.

Другим заметным аспектом американского примитивизма является их понимание «величия». Вернер Зомбарт удачно подметил эту особенность, сказав: they mistake bigness for greatness, что можно было бы перевести следующим образом: они путают материальное величие с подлинным духовным величием. Следует отметить, что эта черта не является общей для всех неевропейских или цветных народов. Например, на настоящего араба старой породы, краснокожего или коренного оби-

тателя Крайнего Востока (естественно, за исключением европеизированных элементов) всё, имеющее чисто внешнее, материальное, количественное величие, включая сюда всё связанное с машинами, техникой и экономикой, не производит особого впечатления. Чтобы искренне восхищаться всем этим, действительно понадобилась такая примитивная и инфантильная раса, как негры. Можно без преувеличения утверждать, что в тупой гордости американцев своим чисто показным «величием», достижениями своей цивилизации, также ощущается отзвук негритянской психической предрасположенности.

В этом контексте можно вспомнить все те бесконечно повторяющиеся глупости по поводу того, что американцы якобы являются «молодой расой», из чего как бы по умолчанию должен следовать вывод, что именно им принадлежит будущее. Близорукий взгляд может легко перепутать черты, действительно присущие молодости, с теми, которые отражают регрессивный инфантилизм. Кроме того, не стоит забывать о традиционной концепции переворачивания. Несмотря на видимость, новые народы благодаря тому, что они появляются последними и дальше других отстоят от корней, могут считаться одновременно более дряхлыми народами, народами заката. Подобный взгляд, помимо прочего, имеет своё соответствие в органическом мире.[1] Этим объясняется парадоксальное сходство пресловутых «молодых» народов — молодых именно в смысле их более позднего появления на свет — с примитивными расами, всегда оставшимися за рамками большой истории, и объясняет их тягу к примитивности, их возврат к примитивному образу жизни. Мы уже

[1] Возвращаясь к сказанному в первой главе, можно вспомнить противоположную концепцию, согласно которой именно периодическое возвращение к корням даёт «молодость».

указывали на это, говоря о выборе, сделанном американцами — в силу самого настоящего избирательного сродства — в пользу негритянской и субтропической музыки; но то же явление можно наблюдать и в других сферах новейшей культуры и искусства. Например, можно вспомнить о высокой оценке негритюда экзистенциалистами, интеллектуалами и «прогрессивными» писателями Франции.

Однако из этого можно сделать вывод, что в свою очередь как европейцы, так и эпигоны высших неевропейских цивилизаций, восхищаясь и восторгаясь Америкой, тупо и с энтузиазмом американизируясь, считая, что тем самым они идут в ногу с прогрессом и доказывают собственную свободу и открытость, также демонстрируют ментальность, свойственную примитивным и провинциальным народам.

Эта касается также социальной и культурной «интеграции» негров, набирающей обороты уже в самой Европе. Так, в Италии эта «интеграция» исподволь коварно поощряется за счёт показа импортных фильмов (где негры наряду с белыми играют социально значимые роли — судей, полицейских, адвокатов и т. п.) и телевидения с разнообразными шоу, в которых негритянские певцы и танцоры также выступают вперемешку с белыми, для того чтобы большинство зрителей привыкло к мысли о смешении и утратило последние остатки естественного расового чувства и чувства дистанции. Фанатизм, вызванный вопящей, расплывшейся горой чёрной плоти по имени Элла Фицджеральд во время её выступления в Италии, является сколь показательным, столь и грустным явлением. Кроме того, известно, что наиболее откровенным восхвалением «негритянской» культуры, негритюда, мы обязаны одному немцу, Яну Янхайцу, который в своей книге «Мунту», опубликованной одним из

старинных известных издательских домов Германии (страны арийского расизма!) и переведённой на итальянский издательством, возглавляемым известным леваком Энауди. Автор этой книги дописался до безумного утверждения, что негритянская «культура» является наилучшим средством для подъёма и оздоровления западной «материальной цивилизации».

Говоря об избирательном сродстве с неграми, присущем американцам, мы хотим подчеркнуть ещё один момент. Можно сказать, что единственным движением в США, одно время дававшим надежду на спасение, было движение нового поколения, выбравшее своим знаменем нечто вроде бунтарского, анархического, антиконформистского и нигилистического экзистенциализма, — мы имеем в виду так называемых битников, хиппи и другие течения подобного рода, к которым мы ещё вернёмся. Однако одним из показательных черт этого движения стало братание с неграми, самый настоящий культ негритянского джаза, демонстративная неразборчивость и смешение, в том числе в сексуальном плане. Один из основных его представителей, Норманн Мейлер, в своей известной книге даже поставил знак равенства между типичным представителем этого движения и негром, определив первого как white Negro, то есть как «белого негра». Фаусто Джанфранчески совершенно справедливо писал по этому поводу: «К тому, как Мейлер описывает притягательность негритянской „культуры", сразу напрашивается — несколько непочтительное — сравнение с тем влиянием, которое оказало послание Фридриха Ницше на рубеже двух веков. Отправной точкой также является жажда разрушения всего закоснелого и конформистского и тяга к непосредственному контакту с жизненной, экзистенциальной силой; но какой конфуз видеть, как на пьедестал „сверхчеловека"

восходит негр со своим джазом и сексуальным оргазмом».[1]

В заключение, pour la bonne bouche (*фр.* — на закуску. — *Примеч. пер.*), приведём крайне красноречивое свидетельство одного американского автора, Джеймса Бёрнхема [*Джеймс Бёрнхем* (1905–1987) — американский экономист, философ, публицист, бывший марксист, ставший идеологом американского консерватизма] (из его книги «The struggle for the world»): «В американской жизни присутствуют черты неприкрытой жестокости. Они проявляются как в судах Линча и гангстерстве у нас на родине, так и в самодовольстве и злоупотреблениях наших солдат и туристов, оказавшихся за рубежом. Провинциальность американского мышления выражается в полном непонимании других народов и других культур. Многим американцам свойственно деревенское презрение к идеям, обычаям, истории, соединённое с гордостью за всякую ерунду, связанную с материальным прогрессом. Кто, послушав американское радио, способен сдержать дрожь при мысли о том, что ценой выживания [некоммунистического общества] должна стать американизация мира?» К сожалению, именно это во многом уже происходит.

---

[1] Естественно, это касается только одного аспекта ницшеанства. О дезориентированности, царящей в этом американском экзистенциализме, говорит уже то, что пока одни братались с неграми, другие испытывали тягу к трансцендентности дзена, дальневосточной эзотерической школе.

V

УПЛОЩЕНИЕ СЛОВ

Одним из знамений того, что течение истории представляет собой нечто совсем иное, нежели прогресс, и не только на чисто материальном уровне, является бедность современных языков сравнительно со многими древними. Не существует ни одного «живого языка», который по органичности, артикуляции и пластичности выдержал бы сравнение, например, с латынью или санскритом. Среди языков европейского происхождения, возможно, только в немецком сохранились следы архаической структуры (именно поэтому немецкий слывёт «трудным языком»), тогда как английский и языки скандинавских народов подверглись процессу обесценивания и уплощения. Обобщая, можно сказать, что упомянутые нами древние языки были трёхмерными, а современные являются двумерными. Время оказало на них разрушительное воздействие; оно сделало их «практичными» и «гибкими» в ущерб органичности. Это отражение того процесса, который наблюдается во многих других областях культуры и существования.

У слов также имеется своя история, и нередко изменение их смысла является интересным барометрическим показателем, указующим на соответствующие изменения в общей восприимчивости и мировоззрении. В частности, интересно провести сравнительный анализ тех значений, которые некоторые слова имели в латинском языке, с теми, которые те же слова имеют в современном итальянском и некоторых других языках романской

группы. В целом легко заметить общее падение уровня. Древнейший смысл либо утерян, либо сохраняется в остаточной форме в некоторых редких значениях слов или оборотах речи, не соответствующих преобладающему сегодня словоупотреблению, либо же оказывается полностью искажённым и нередко опошленным. Приведём несколько примеров.

1. Возможно, самым типичным и известным случаем является слово virtus. «Virtú» (=добродетель. — *Примеч. пер.*) в современном значении не имеет почти ничего общего с древним virtus. Virtus значило душевную силу, мужество, доблесть, мужественную стойкость. Оно было связано с vir, словом, обозначающим человека, как существо, достойное этого звания, а не как человека в обобщенном и натуралистическом смысле. В современном языке это слово приобрело главным образом моралистический смысл, очень часто связанный с половыми предрассудками, что позволило Вильфреду Парето ввести понятие «виртуизм» для обозначения пуританской и сексофобской буржуазной морали. Как правило, сегодня, говоря о «добродетельном человеке», под ним подразумевают нечто совершенно иное, нежели то, что имели в виду, когда, довольно успешно используя риторическую фигуру, употребляли, к примеру, такое выражение, как — vir virtute praeditus (*лат.* — мужчина, наделённый достоинствами, доблестью. — *Примеч. пер.*). Это различие нередко перерастает в почти прямую противоположность. Действительно стойкий, гордый, героический дух противоположен тому, что означает «добродетельная» личность в современном нравоучительном и конформистском понимании.

Смысл virtus как действенной силы сохранился только в редких современных оборотах речи: «virtú»

ких выражений, как «spirito gentile» (=благородный дух. — *Примеч. пер.*) и прочих, ему подобных, сохранившихся как устаревшие выражения в произведениях древних авторов.

4. **Genialitas.** Кого сегодня называют «гениальным»? Преимущественно индивидуалистический тип, богатый оригинальными находками, экстраверта. Вершиной является гений в творческой области, фетишистский культ которого в буржуазно-гуманистическом обществе хорошо известен; именно «гений», а не герой, аскет или аристократ в таком обществе нередко почитается как высший человеческий тип. Между тем латинское понятие genialis, напротив, указывает на нечто, имеющее крайне мало общего с индивидуалистическим и «гуманистическим». Оно происходит от слова genius (в знач. дух-хранитель. — *Примеч. пер.*), которое первоначально означало мистическую, внутреннюю, духовную силу, присущую данному народу или племени; формирующую и творческую силу. Поэтому, не рискуя ошибиться, можно утверждать, что под «гениальными» в древности подразумевали качества, связанные с расой, понимаемой в высшем смысле. В противоположность современному значению «гениальное» не имело ничего общего с индивидуальным и произвольным; это понятие было связано с глубинными корнями, подчинялось внутренней потребности, имеющей отношение к надличностным силам крови или народа, тем силам, с которыми, как известно, во всякой благородной расе была связана сакральная традиция.

5. **Pietas** (благочестие, справедливость, милосердие). Не стоит даже говорить, что сегодня понимают под «милосердной личностью». Имеется в виду сентиментальное, чувствительное, более-менее гу-

манное поведение; слово «милосердный» стало почти синонимом сострадательному. В древней латыни pietas, напротив, относилось к области сакрального, и значило, во-первых, особую связь римлянина с божеством, во-вторых, с другими реалиями, имеющими отношения к миру Традиции, включая то же государство. Речь шла о спокойном и достойном почитании богов, продиктованном ощущением сродства и одновременно уважения, памяти о связи с ними, требующей в том числе соблюдения долга и верности, то есть усиленном чувстве, по аналогии с тем, которое испытывали по отношению к суровой фигуре pater familias (отцу семьи) (откуда pietas filialis — сыновья любовь. — *Примеч. пер.*). Как уже указывалось, pietas могло проявляться также в политической области, где pietas значило верность и долг по отношению к государству. В отдельных случаях рассматриваемое слово допускало также значение justitia (справедливость, правосудие). Считалось, что тот, кто не ведает pietas, одновременно несправедлив, почти как тот, кто сознательно занимает ненадлежащее место, тем самым нарушая одновременно как божественный, так и человеческий порядок.

6. **Innocentia** (невинность; безупречность, честность, бескорыстие). Это слово также взывало к идеям ясности и силы, и в древности преимущественно использовалось для выражения душевной чистоты, целостности, бескорыстия, прямоты. Оно не ограничивалось отрицательным значением невиновности. В нём не было того оттенка банальности, который сегодня присутствует в выражении «невинная душа», ставшего практически синонимом дурачка или простофили. В других романских языках, например в французском, это же понятие innocent кончило тем, что стало использоваться для

обозначения идиотов, душевнобольных от рождения, слабоумных или больных, впавших в ступор.

7. **Patientia** (терпеливость, терпение в значении стойкость, выдержка в противоположность уступчивости, мягкотелости, покорности, подчинению. — *Примеч. пер.*). Современное значение при сравнении с древним вновь выявляет его уплощение и ослабление. Сегодня терпеливым называют того, кто не впадает в ярость и гнев, уступчивого человека. На латыни patientia означала одну из главных «добродетелей» римлянина, включающую в себя идею внутренней силы и непоколебимости и указывающую на способность сохранять стойкость и спокойствие духа перед лицом опасности и бедствий. Поэтому говорилось, что римский народ наделён силой как совершать великие дела, так и «терпеть» бедствия не меньшего масштаба (см., например, известное изречение Ливия: et facere et pati fortia romanum est (римляне умеют и действовать, и страдать с отвагою. — *Примеч. пер.*)). Между тем современное значение оказывается полностью неадекватным древнему. Так, например, типичным воплощением «терпения» считается осёл.

8. **Humilitas** (смирение, малодушие, незнатность). Благодаря религии, возобладавшей на Западе, «смирение» стало «добродетелью» в смысле, имеющем мало чего общего с тем, как употреблялось это слово древними римлянами, поскольку сегодня оно восхваляет как добродетель, поведение, полностью противоположное вышеописанной позиции, основанной на силе, достоинстве и спокойном знании. В древнем Риме его использовали как раз для обозначения всего противоположного virtus. Оно значило низость, то, что достойно презрения, низкое по происхождению, позор, подлость, бесчестие, по-

этому, например, говорили, что «смирению» лучше предпочесть смерть или изгнание: humilitati vel exilium vel mortem anteponenda esse. Нередко это понятие связывалось с представлениями о mens humilis et prava, то есть низменном и коварном уме. Выражение humilitas causam dicentium означает низшее и виновное состояние тех, кто предстаёт перед судом. Здесь мы также видим пересечение с идей расы или касты, так humilis parentis natus означает происхождение из народа в умаляющем смысле, из плебеев, в противоположность благородному происхождению и, следовательно, ощутимо расходится с современным смыслом выражения человек «низкого статуса», особенно учитывая, что сегодня почти единственным критерием общественного статуса является экономический. Но как бы то ни было, римлянину старого доброго времени никогда бы не пришло в голову считать humilitas добродетелью, не говоря уже о том, чтобы им гордиться или превозносить его. Что же касается «морали смирения», можно было бы вспомнить замечание одного римского императора, что нет ничего более презренного, чем гордость тех, кто называет себя смиренными — если только тем самым не хотят придать ценность наглости и спеси.

9. **Ingenium** (врождённые особенности, дарования, проницательность ума, образованность). Древний смысл только частично сохранился в современном слове, и снова исключительно в его наименее интересном аспекте. Ingenium в древней латыни также указывало на проницательность, остроту ума, мудрость, предусмотрительность, но одновременно это слово отсылало к характеру, к тому, что в каждом человеке органично, врожденно, действительно присуще ему. Таким образом, выражение vana ingenia означало также бесхарактерно-

го человека; redire ad ingenium — возвращение к собственному естеству, к образу жизни, соответствующему истинной природе человека. Это важнейшее значение было утрачено в современном слове настолько, что сменилось почти противоположным. Действительно, если «ум» понимают в интеллектуалистском и диалектическом смысле, оно означает нечто очевидно противоположное второму смыслу, заключенному в древнем термине, который отсылает к характеру и стилю, соответствующему собственной природе; в этом выражается борьба поверхностности против органичности; беспокойство, блеск и изобретательность ума против строгого стиля мышления, совпадающего с врождённым характером.

10. **Labor** (труд, работа, напряжение, усилие; трудность, бедствие, тяготы, мука, страдание; болезнь; тяжесть, груз). Говоря об определённых изменениях значений слов, которые ясно указывают на радикальный перелом в мировоззрении, возможно, наиболее характерный случай представляет собой изменение, произошедшее со словом labor. В древней латыни оно имело преимущественно отрицательное значение. Если в отдельных случаях его использовали для обозначения деятельности в целом — как, например, в выражении labor rei militaris, воинский труд (деяние, подвиг), — то тем не менее основное его значение выражало не только идею трудности, тягот, неприятного усилия, но также болезни, страдания, тяжести, наказания. Греческое слово τονος имело аналогичное значение. Поэтому глагол laborare мог означать также страдать, мучиться, быть в тревоге, в беспокойстве. Quid ego laboravi? значит: за что мне такие мучения? Laborare ex renis, ex capite — страдать от боли в пояснице или мучиться головной болью. Labor

itineris — трудности, неудобства путешествия. И так далее.

Поэтому римлянину никогда не пришло бы в голову сделать из работы своего рода достоинство и общественный идеал. Но это не означает, что древнеримская культура была цивилизацией ничегонеделания, безделья и «праздности». Истина состоит в том, что в те времена соблюдали чувство дистанции. «Работе», «труду» противопоставлялась деятельность в высшем смысле. Первым понятиям соответствовали тёмные, материальные, рабские, нестоящие формы деятельности, которыми занимались те, чья работа была обусловлена исключительно потребностью, необходимостью или несчастливой судьбой (в античности, кроме прочего, существовала метафизика рабства). Им противостояли те, кто действовал в подлинном смысле этого слова, то есть занимался свободными, не физическими видами деятельности, осознанно и по собственной воле и до некоторой степени бескорыстно. Даже о тех, кто занимался материальной деятельностью, но имеющей определённый качественный характер, исходя из своего истинного, свободного призвания, не говорили, что они «работают»; для обозначения людей, занимающихся такой деятельностью, использовали слово artifex (а также термин opifex) (мастер, творец, художник, ремесленник), и соответствующий дух сохранялся до более поздних времён благодаря атмосфере и стилю, присущим традиционным ремесленным цехам.

Таким образом, изменение значения и ценности этого слова является ярчайшим признаком плебеизации, произошедшей с западным миром, как цивилизации, форма которой становится всё более зависимой от низших общественных слоёв социальной иерархии. Современный «культ труда» является крайним искажением, поскольку в атмосфере инду-

стриализации, механизации и анонимной массовой продукции сегодня труд, как никогда прежде, неизбежно всё больше утрачивает своё возможное более высокое значение. Несмотря на это, дошли до разговоров о «религии труда», о «гуманизме труда», о «трудовом государстве», превращая труд в нечто вроде оскорбительного этико-общественного императива для каждого человека, что, впрочем, только усиливает смысл испанской пословицы: «El hombre que trabaja pierde un tiempo precioso» («работающий человек теряет драгоценное время»).

В принципе, в другом месте мы уже объясняли, что традиционный мир является противоположностью современному, в частности потому, что, если в первом «труд» нередко обретал черты «подвига», «творчества», искусства и мастерства, то сегодня даже подвиг и искусство обретают черты «труда», то есть принудительной, муторной и корыстной деятельности, которой занимаются не по призванию, но исключительно исходя из нужды и главным образом ради заработка и наживы.

11. **Otium** (свободное время, праздность, отдых, покой в противоположность бездеятельности).

С этим понятием случилось противоположное тому, что произошло с предыдущим словом: сегодня оно почти без исключений используется в отрицательном смысле. Согласно современному пониманию праздно то, что не приносит пользы себе или другим. Праздность и безделье, нерадивость, склонность к развлечениям и сладкому «ничегонеделанию», столь характерные для современной мандолинной Италии для туристов, считают сегодня почти одним и тем же. Между тем на латыни otium значило свободное время, соответствующее по сути своей состоянию сосредоточенности, покоя, прозрачного созерцания. Праздным в отрицательном

смысле — известном также в древности — считали только то, к чему может привести такое состояние, если им не умеют правильно пользоваться — исключительно в этом случае говорили, например, hebescere otio или otio diffluere, подразумевая состояние отупения или разболтанности из праздности. Но это не было основным значением. Цицерон, Сенека и другие классические писатели понимали otium преимущественно как здоровое и нормальное дополнение любой деятельности, более того, как необходимое условие, для того чтобы основное занятие имело подлинный характер деятельности, а не возбуждения, суеты (negotium) или «труда».

Можно обратиться и к грекам. Если Цицерон пишет: «Graecos homines non solum ingenio et doctrina, sed etiam otio studioque abundantis», то о таком человеке как Сципион Старший говорили: nunquam se minus otiosum esse quam cum otiosus esset, aut minus solum esse quam cum solus esset, «никогда он не был настолько менее праздным, когда отдыхал, и никогда менее одиноким, когда был в одиночестве», что указывает на «активный» тип в высшем понимании «праздности» и одиночества. Саллюстий: Maius commodum ex otio meo quam ex aliorum negotiis reipublicae venturum, «моя праздность принесёт больше пользы государству, чем суета других». Сенеке мы обязан трактатом, который так и называется «De otio» («О праздности»), в котором «праздность» постепенно приобретает черты чистого созерцания. Имеет смысл перечислить некоторые идеи, характерные для этого трактата. Согласно Сенеке существуют два государства — одно высшее, не имеющее внешних и временных границ, и объемлющее одновременно мир богов и людей, другое — частное, земное, принадлежность к которому определяется рождением.

Таким образом, говорит Сенека, существуют люди, которые служат двум государствам одновременно; вторые, которые служат только высшему; и третьи, служащие исключительно земному. Величайшему государству можно служить и «праздностью», и можно даже сказать, ему лучше служить, пребывая в праздности — постигая то, в чём состоит virtus, сила и мужественное достоинство: huis maiori rei publicae et in otio deservire possumus, imno vero nescio an in otium melius, ut quaeremus quid sit virtus. Otium тесно увязывается с душевным покоем, присущим мудрецу, с тем внутренним покоем, который позволяет достичь вершин созерцания; созерцания, которое в правильном, традиционном понимании означает не бегство от действительности и уход в фантазии, но внутреннее углубление и восхождение вплоть до достижения того метафизического уровня, который каждый настоящий человек никогда не должен терять из виду в своей жизни и борьбе в земном государстве.

Впрочем, в том же католичестве (до его «открытия диалогу с левыми», пока ещё не придумали Христа-труженика для празднования 1-го мая), существовало выражение otium, «священная праздность», которое относилось именно к созерцательной деятельности. Но в обществе, где все виды деятельности в конце концов приобрели серые, физические, механистические и меркантильные черты даже в области умственной деятельности («интеллектуальные труженики» со своими «профсоюзами», также вступившие в борьбу за свои «профессиональные права»), положительный и традиционный смысл созерцания также не мог не утратиться. Поэтому, рассуждая о современном обществе, более уместно говорить не об «активной цивилизации», но об обществе буйнопомешанных и невропатов. Действительно, в качестве компенса-

ции «труда» и противодействию истощению жизни, оскотинившейся в бесплодном и суетном действии и производстве, современному человеку незнакома классическая otium, как состояние собранности, тишины, покоя, которое возвращает человека к себе и позволяет ему вновь найти себя. Нет, он умеет только «развлекаться» (в смысле — рассеиваться): он ищет новых сильных ощущений, возбуждающих почти на грани психических наркотиков. Используется всё, чтобы убежать от самого себя, всё, чтобы не оказаться наедине с самим собой, вдали от шума внешнего мира и смешения со своим «ближним». Отсюда радио, телевидение, кино, круизы, безумство спортивных или политических массовых сборищ, погоня за новыми, сенсационными фактами, «фанаты» любого сорта и прочее. Кажется, в дело пущены все средства, чтобы дьявольским образом уничтожить любые проявления душевной жизни, чтобы заранее сломить всякую способность к внутреннему сопротивлению, ради того чтобы индивидуум, подобно некому искусственно гальванизированному существу, позволил увлечь себя коллективному потоку, который, естественно, согласно пресловутому «историческому смыслу», несёт нас вперёд, к безграничному прогрессу.

12. По ассоциации идей здесь имеет смысл напомнить о вырождении смысла, которое претерпело греческое слово теория. Сегодня, говоря о «теории», имеют в виду более-менее то же самое, что и «абстракцию», нечто далёкое от реальности, «интеллектуальную» забаву, что позволило одному великому поэту сказать: «Сера, мой друг, теория везде, златое древо жизни зеленеет» (Гёте, «Фауст», перевод В. Я. Брюсова. — *Примеч. пер.*). Здесь мы вновь имеем дело с искажением и ослаблением значения изначального понимания. В древнем смысле σεωρία

означала не отвлечённое умствование, но ви́дение, нацеленное на реализацию; нечто отличающееся особого рода активностью, действие того высшего, что есть в человеческом существе, то есть νούς или олимпийского ума (к этому мы ещё вернёмся в другой главе).

13. **Servitium.** Сам глагол servio, servire в латыни имел и положительное значение — быть верным, преданным. Однако преобладающим является значение отрицательное — служить, прислуживать; в любом случае именно оно лежит в основе другого слова, servitium, которое обозначало именно рабство, неволю, поскольку происходило от servus (=слуга, раб). В современные времена слово «служить» получает всё большее распространение, утрачивая этот отрицательный и уничижительный оттенок настолько, что главным образом среди англосаксонских народов служение как «общественное служение» стало предметом этики, единственной по-настоящему современной этики. Как не чувствуют нелепости в выражении «умственный работник», точно так же умудряются в верховном правителе видеть «первого слугу нации».

В этом отношении также стоит уточнить, что насколько римляне ни в малейшей степени не были «праздным» народом, настолько же они представляли собой высочайший образец политической лояльности, верности государству и верховному правителю. Но тон был другим. Трансформация души слов носит не случайный характер. То, что такие слова, как labor, servitium, otium укоренились сегодня в языке в их современном значении, это тонкий, но красноречивый знак смещения перспектив, произошедшего, вне всякого сомнения, в сторону, противоположную мужественным, аристократическим, качественным склонностям.

14. **Stipendium** (жалованье, плата за военную службу). Едва ли стоит говорить, что сегодня означает «зарплата». Сразу думают о служащем, бюрократе, о том дне, когда госслужащие получают зарплату. В древнем Риме это слово относилось почти исключительно к армии. Stipendium merere значило отслужить в армии, находиться под командованием того или иного командира или кондотьера. Emeritis stipendis значило: после завершения военной службы. Homo nullius stipendii называли того, кто не был знаком с воинским искусством. Stipendis multa habere значило гордиться участием во многих военных кампаниях. Здесь мы вновь сталкиваемся с довольно существенным различием.

Полное значение других латинских слов, таких как studium и studiosus, сегодня сохраняется только в специальных оборотах речи, как, например «fare con studio», то есть намеренно, осознанно или с прилежанием. В латинском слове присутствовала идея интенсивности, пыла, живого интереса, которая в современном слове затушёвана, поскольку сегодня его используют преимущественно для обозначения более-менее сухих интеллектуальных или схоластических дисциплин. Studium на латыни могло значить даже любовь, желание, живую склонность. In re stadium ponere значило принимать нечто близко к сердцу, проявлять живой и активный интерес. Studium bellandi значило удовольствие, любовь воевать. Homo agendi studiosus называли того, кто любил действие, то есть, возвращаясь к тому, что было сказано относительно labor, было противоположностью того, для кого действие могло означать только «труд». Что сегодня может сказать такое выражение, как studiosi Caesaris? Оно значило не того, кто изучает Цезаря, но скорее тех, кто следуют за ним, им восхищаются, являются его приверженцами, верны ему и любят его.

Другие слова, древний смысл которых был утрачен, это, например, docilitas, что значило непослушность, кроткость, но прежде всего понятливость в смысле предрасположенности и способности к восприятию учения или принципа; затем ingenuus, значившее не «наивного» простачка, но, напротив, свободнорожденного, человека благородного происхождения. Довольно хорошо известно, что humanitas на латыни значило не «человечество» или гуманность в современном демократическом, сглаженном смысле, но культуру в себе, полноту жизни и опыта, то есть даже не в том смысле, как использовал это слово Гумбольдт. Другим довольно показательным примером является слово certus. В древней латыни понятие уверенности, достоверности, истинности часто связывалось с осознанным решением. Certum est mihi значит: такова моя твёрдая воля. Certus gladio — того, кто может положиться на собственный меч, кто уверен в том, что сумеет им воспользоваться. Известное выражение diebus certis означает не «когда-нибудь», но в чётко установленный срок. Это могло бы стать толчком к размышлениям по поводу особой концепции достоверности: активной концепции, которая ставит достоверность в зависимость от нашей власти и решимости. До некоторой степени Джамбаттиста Вико именно в этом смысле говорил, что verum et factum convertuntur, хотя этот путь нередко приводит к фантазиям, свойственным так называемому неогегельянскому «абсолютному идеализму».

Завершая наши наблюдения, рассмотрим изначальное смысловое содержание трех древнеримских понятий — fatum, felicitas и fortuna.

15. **Fatum** (рок, судьба). В общепринятом современном значении «фатум», «рок» — это слепая сила, грозно нависшая над людьми и властвующая

неё было важно не только знание космического порядка как надвременного метафизического закона, но и знание его как силы, действующей в действительности, как божественной воли, управляющей событиями. Именно с это силой, с этой волей римский мир связывал понятие fatum. Это слово происходит от глагола fari, от которого ведёт своё происхождение в том числе слово fas в понимании права как божественного закона. Таким образом, fatum отсылает нас к «слову», обещанию, как проявлению воли олимпийских богов, позволяющему постичь справедливый закон (fas), поскольку он возвещает то, что должно случится. В частности, поэтому оракулы, в которых при помощи особого традиционного искусства пытались уловить в зародыше смысл грядущих событий, называли также fata; они были почти изречённым словом бога, его обещанием.

Поэтому при рассмотрении этих трёх понятий необходимо учитывать связь человека с общим миропорядком, который как в древнем Риме, так и в традиционных цивилизациях в целом значительно отличался от того, который установился позднее. Так, идея универсального закона и божественной воли не отменяли понятия человеческой свободы, более того, античный человек постоянно заботился о том, чтобы его действия и жизнь соответствовали общему миропорядку, были бы так сказать его продлением или завершением. Исходя из pietas, то есть согласно древнеримскому пониманию этого слова, признания и почитания божественных сил, необходимо было предугадать направление этих божественных сил в истории так, чтобы согласовать с ними свои действия, дабы достичь их максимальной эффективности и осмысленности. Отсюда наиважнейшая роль, которую в древнеримском мире, вплоть до области общественных дел и воинского искусства, играли оракулы и ауспиции. Римлянин

был твёрдо убеждён, что худшие беды, включая военные поражения, зависели не столько от человеческих ошибок, слабостей или заблуждений, сколько от пренебрежения ауспициями, то есть, по сути, от действия, совершенного по произволу и нарушающего порядок; действия, предпринятого в согласии с обычными человеческими мерками, без связи с высшим миром (с точки зрения римлян такое действие считалось действием без religio, то есть без связи), без учёта «действенного направления» и «правильного момента», обусловливающих его «удачу». Известно, что fortuna и felicitas (фортуна, удача, счастье) в древнем Риме нередко были лишь обратной стороной fatum, его положительной стороной. Человек, правитель или народ, использующие свою свободу для действий в связи с божественными силами мироздания, добивались успеха и триумфа — именно это для древних римлян значило быть «удачным» и «успешным» (этот смысл сохранился в отдельных речевых оборотах, как, например, «успешный шаг» и т. п.). Современный историк, Франц Альтхайм, считал, что именно в этом заключалась действительная причина римского величия.

Чтобы окончательно прояснить связь между «роком» и человеческим действием, можно обратиться к современной технике. Существуют определённые законы, управляющие вещами и явлениями, которые можно знать или нет, которые можно учитывать или пренебрегать ими. По сути человек свободен по отношению к ним. Он волен действовать также вопреки этим законам, что либо приводит его к краху, либо к тому, что он достигает своей цели только за счёт максимального расхода энергии и преодоления всевозможных препятствий. Современная техника соответствует противоположной возможности; стремлению как можно лучше познать законы вещей, чтобы использовать их как

средства, указывающие путь наименьшего сопротивления и наибольшей эффективности для реализации поставленной цели.

Приблизительно так же обстоят дела на том уровне, где речь идёт не о материальных законах, но о духовных и «божественных» силах. Древний человек считал крайне важным знать или хотя бы предугадывать эти силы, чтобы составить представление об условиях, благоприятных для свершения данного действия, и по возможности о том, что делать стоит, а что — нет. Бросить вызов року, восстать против рока считалось не «прометеевским» деянием в романтическом смысле, воспеваемом современными людьми, но простой глупостью. Для античного человека безбожие (empieta) (как противоположность pietas, то есть отсутствие religio, «связи» с космическим порядком и уважительного его понимания) было глупостью, инфантильностью, легкомыслием. Вышеприведенное сравнение с современной техникой несколько хромает в одном моменте — для древних законы исторической действительности не имели бездушно «объективного» характера, то есть не были отчуждены от человека и его целей. Можно сказать, что объективный божественный порядок, связанный с «роком», действует до определённой границы, за которой он теряет свою предопределяющую силу и становится некой тенденцией (отсюда известное выражение, принятое в астрологии — astra inclinant non determinant (звёзды направляют, а не предопределяют). Отсюда и начинается человеческий и исторический мир в подлинном смысле. В нормальной ситуации этот мир должен быть продолжением предыдущего, то есть человеческая воля должна следовать «божественной» воле, развивать её. Происходит так или нет, зависит главным образом от свободы — необходимо, чтобы этого хотели. В поло-

жительном случае то, что было тенденцией, благодаря человеческому действию, становится действительностью. Тогда человеческий мир становится продолжением божественного порядка, и сама история приобретает черты откровения и «священной истории»; человек действует и ценен уже не сам по себе, но в связи с божественным, и целое некоторым образом обретает высшее измерение.

Таким образом, как мы видим, речь идёт совсем о другом, нежели о «фатализме». Как действие вопреки «року» глупо и неразумно, так действие в согласии с «роком» не только эффективно, но имеет преображающий характер. Кто не принимает в расчет fatum, почти всегда обречён на то, чтобы пассивно следовать ходу событий; кто ведает «рок», принимает его и находится в контакте с ним, напротив, идёт к высшему свершению, богатому не только индивидуальным смыслом. Таков смысл древней поговорки, согласно которой рок «nolentem trahunt, volentem ducunt» (желающего идти судьба ведет, не желающего — влачит. — *Примеч. пер.*).

В древнеримском мире и в древнеримской истории встречаются многочисленные эпизоды, ситуации и установления, в которых заметно именно это чувство «роковых», «вещих» контактов между человеческим и божественным миром, ощущение горних сил, участвующих в истории и проявляющих себя в человеческих делах. Ограничимся только одним примером. Вспомним, что «кульминацией римского культа Юпитера было действие, в котором бог воплощался в своём качестве победителя в человеке, в триумфаторе. Юпитер был не просто единственной причиной победы, он сам был победителем; не триумф справлялся в его честь, но сам он был триумфатором. Поэтому *император* носил регалии бога» (К. Кереньи, Ф. Альтхайм). Актуализировать божественное — иногда осторожно, иногда отваж-

но — в действии и в жизни было руководящим принципом древнеримского мира, в том числе и в политической области. Так, правильно подчёркивалось, что римляне не знали мифа в отвлеченном и исключительно надысторическом смысле, преобладающем в некоторых других цивилизациях; в Риме миф становится историей так же, как в свою очередь история обретает «роковой», судьбоносный аспект, становясь мифом.

Отсюда вытекает важное следствие. В подобных случаях реализуется именно идентичность. Речь идёт не о божественном слове, которого можно послушаться или нет. Напротив, суть в том, что человеческая воля раскрывается как воля самих высших сил. Это приводит нас к особому, объективному, скажем, даже трансцендентальному пониманию свободы. Противопоставляя себя року, я могу отстоять свою свободную волю, но эта воля — бессильна, это чистый «жест», поскольку она почти не влияет на ткань реальности. Когда же моя воля является продолжением высшего закона, то есть органом, при помощи которого этот закон реализуется в истории, тогда то, чего я хочу, пребывая в подобном состоянии согласия или симфонии, моя воля может стать приказом для объективных сил, которые в ином случае не подчинились бы столь легко или не приняли бы во внимание людские желания и чаяния.

Возникает вопрос, как же пришли к современному пониманию рока, как тёмной и слепой силы? Как и в других случаях, подобное изменение смысла далеко не случайно. Оно отражает изменение внутреннего уровня и по сути объясняется наступлением индивидуализма и «гуманизма», понимаемого в общем смысле, то есть связанном с цивилизацией и мировоззрением, основанными исключительно на человеческом и земном. Очевидно,

VI

ПСИХОАНАЛИЗ ЛЫЖНОГО СПОРТА

Значение, уделяемое спорту в целом в современной жизни, является одним из красноречивых свидетельств, указывающих на смещение западной души в сторону интересов совершенно иного характера, нежели те, которые преобладали в девятнадцатом веке. Поэтому тема современного спорта заслуживает отдельного изучения. Помимо прочего, было бы интересно сопоставить современное понимание спорта с тем, как его понимали в древности в западном мире — в Элладе и древнем Риме, — а также в неевропейских цивилизациях. В одной из наших работ[1] мы уже указывали предпосылки, которые могли бы лечь в основу подобного исследования. Говоря же о современном спорте, нам хотелось бы привлечь внимание к одной из его разновидностей, а именно к лыжному спорту.

Он вошёл в моду сравнительно недавно. Конечно, в северных странах лыжи использовались довольно давно, но там они, наряду с санями и снегоступами, служили простым практическим средством передвижения, необходимым в странах, где бóльшую часть года земля покрыта снегом, и, следовательно, не считались спортом в современном смысле этого слова (похоже, впервые их использовали как спортивное снаряжение в 1870 г. в Христиании, где состоялись соревнования, на которых жители Телемарка благодаря лыжам к общему удивлению одержали победу над своими соперника-

[1] Rivolta contro il mondo moderno, 2-e ed. Milano, 1951.

того, чтобы скатиться вниз. Трудоёмкая работа, необходимая для того, чтобы взобраться на довольно приличную высоту, совершается только для последующего Abfahrt, стремительного спуска вниз. Поэтому на светских суперсовременных спортивных зимних курортах эта проблема была решена в пользу лыжников; канатные, подвесные дороги различного типа без всякого труда доставляют их на вершину, откуда они скатываются вниз за несколько минут, и вновь отправляются на тот же или на другой подъёмник, пока им это не надоест. Соответствующим образом, если для альпинизма характерно *опьянение восхождением*, возникающее как результат борьбы и завоевания, для горнолыжного спорта характерно *опьянение спуском*, вызываемое скоростью, и даже опьянение падением, о котором мы ещё поговорим.

Этот последний момент заслуживает особого внимания. Отношения «я» с собственным телом существенным образом отличаются в случае практики альпинизма и горнолыжного спорта. Альпинизм требует умения непосредственно чувствовать свое тело, все движения, совершаемые альпинистом, предполагают полный контроль над ним; для решения проблем, возникающих при восхождении — выбора подходящей опоры, проверки на прочность ступеньки, выбитой в голом льду, — ему необходимо ясное и взвешенное управление всеми силами тяжести. В горнолыжном же спорте требуется прямо противоположное; отношения между «я» и собственным телом здесь полностью подчинены силе тяжести, их можно сравнить с отношениями между машиной, движущейся с определённой скоростью, и её водителем. После «старта» все действия лыжника сводятся, по сути, к одному — к тому, чтобы при помощи соответствующих телодвижений регулировать скорость и направление, что требует

хорошего развития рефлексов (с целью сделать их инстинктивными и уверенными путем длительной, трудоёмкой тренировки), ответственных за спуск; это чем-то напоминает водителя, который испытывает удовольствие, ведя свою машину на полной скорости по улице, полной других автомобилей и людей, не тормозя, за счёт умелого использования наработанных рефлексов, обходя различные препятствия, как бы играя с ними. Точно такое же впечатление оставляет опытный горнолыжник.

Если же говорить о внутренней стороне этого спорта, то есть о том, что он в конечном счёте даёт духу, необходимо вспомнить те впечатления, которые испытывает человек, впервые вставший на лыжи. Ему кажется, что земля ускользает из-под ног, возникает ощущение *падения*. Такое же чувство возникает вновь при овладении более сложными формами этого вида спорта: при скоростном спуске и прыжках. Поэтому мы вряд ли ошибёмся, если скажем, что глубочайший смысл горнолыжного спорта состоит в следующем: человек побеждает инстинктивное чувство физического страха, сопровождаемое рефлекторным движением отклониться назад или ухватиться за что-то, возникающее в момент падения, которое превращается в чувство опьянения и удовольствия, переходит в желание развить ещё бóльшую скорость, вступить в своего рода игру со скоростью и ускорением, которые придаёт телу сила тяжести. Таким образом, с этой точки зрения мы можем определить горнолыжный спорт как *технику, игру и опьянение падением*. Занятие этим спортом, безусловно, развивает определённое мужество, но это мужество совсем иного рода нежели то, которое требуется альпинистам, и даже более того, оно прямо противоположно последнему, поскольку, по сути, представляет собой «современную» форму.

Вполне возможно, что это определение, к которому в конечном счёте сводится символический смысл горнолыжного спорта, является также сокровенной причиной его популярности. Среди множества различных видов спорта именно горнолыжный спорт в большей степени, чем какой-либо другой, лишён всякой связи с символами, отражающими древнее мировоззрение. Поэтому, возвращаясь к уже использованному сравнению, можно сказать, что если древние традиции всех народов богаты символами, связанными с горой, как целью восхождения и местом духовного преображения, — хотя в древние времена собственно альпинистской практики почти не существовало, — в них нет ничего сопоставимого или похожего на горнолыжный спорт. Это дополнительное свидетельство того, что именно в этом виде спорта «современная» душа чувствует себя наиболее комфортно; душа, опьяненная скоростью, «становлением», убыстряющимся почти до исступления движением, что ещё вчера воспевали как «прогресс» и «передовой образ жизни», хотя на самом деле это было не чем иным, как провалом и падением. Опьянение этим движением, соединённое с ложным чувством абстрактного мозгового контроля над освобождёнными силами, власть над которыми на самом деле была утрачена, характеризует тот способ, которым «Я» современного человека наиболее ярко ощущает самое себя. Мы считаем, что пусть даже косвенным образом именно эта экзистенциальная ориентация играет существенную роль в увлечении горными лыжами и является для него наиболее характерной в отличие от альпинизма, альпинизма как физико-спортивного выражения противоположного символа, символа восхождения, подъёма, победы над силами тяжести, то есть теми силами, которые торжествуют при падении.

Констатация этого ещё не означает обязательного вынесения оценочного суждения. Напротив, с чисто поверхностной стороны можно даже отдать должное некоторым аспектам «натуризма» (стремление жить на лоне природы. — *Примеч. пер.*), распространившимся в последнее время. Горные лыжи, как один из зимних видов спорта, при серьёзном подходе (без снобизма и тупости, столь свойственных завсегдатаям светских горнолыжных курортов, которые превращают его в карнавал модных нарядов) может принести свою пользу как своеобразная компенсация того вреда, который наносит организму жизнь в больших городах, и способствовать определённой психофизической активизации молодого поколения. Но если говорить непосредственно о внутренней стороне этой страсти к горнолыжному спорту, то с учётом неизбежно ему сопутствующих проблематичных моментов, которые мы рассмотрели в данной главе, следует отметить, что по крайней мере для человека иного типа отношение к нему может быть только отрицательным. В наши времена даже в этой чисто профанической области для человека этого типа действует правило, которое можно сформулировать следующим образом: не отказываться ни от какого опыта, испытать всё, но сохраняя при этом отстраненность. Необходимо *держаться на волне*, подтверждая собственную свободу.

VII

МИФ И ОШИБКА ИРРАЦИОНАЛИЗМА

Если для предыдущей эпохи был характерен культ разума, то наше время, безусловно, протекает под знаком иррационализма, проявляющегося в самых разнообразных формах. Акцент сместился на то, что кажется несводимым к рацио и интеллекту. На знамя подняли мистику «Жизни», жизненного порыва и чистой имманентности. Высокую оценку получило всё связанное с непосредственным переживанием, чистым существованием, действием. Претензия ясного мышления на верховную власть оспаривалась первенством того, что несводимо к нему в глубинах человеческого бытия и в реальности. Типичны позиции, занятные Людвигом Клагесом и Освальдом Шпенглером, которые, похоже, не могли помыслить дух, Geist, иначе, как абстрактный интеллект, в котором они видели антагониста «жизни» и души, то есть всего, связанного с кровью, землёй, первозданной основой существования, за которым отныне необходимо было признать новое, высшее право. Экзистенциализм пошёл по тому же пути, когда провозгласил первенство существования над сущностью, также ошибочно отождествляя сущность исключительно с понятийностью, как с тем, что связано с категориями интеллекта. Также вполне понятно, что практически такой же была и общая направленность психоанализа; для него также характерна переоценка и выдвижение на первый план всего того, что полагается им первичным, благодаря своей причастности к тёмной области бессознательного и досознательного, куда он поме-

щает истинную движущую силу человеческого существа.

Соответствующим образом в последнее время вновь вспыхнул интерес к миру мифов и символов, который стали трактовать как выражение первоначального психико-витального субстрата, несводимого к рацио. В этой области особое место занимает теория Юнга о так называемых «архетипах», основанная на самом настоящем иррационалистическом осквернении этого понятия, принадлежащего древней метафизике.

Нетрудно заметить полемический характер — нередко перерастающий в настоящую агрессивность — современного иррационализма. В этом выражается бунт против той рациональности, которая в буржуазную эпоху считалась принципом порядка, символом прогресса по сравнению с прежними временами и гарантией, обеспечивающей безопасность, в том числе коллективного существования, благодаря ожидаемому изгнанию всего произвольного, случайного и импульсивного. В частности, иррационализм восстал против механического неодушевленного ви́дения мира, ставшего роковой изнанкой всех материальных завоеваний современного человечества. Уже этот полемический характер иррационализма заставляет отнестись к нему настороженно как к любому явлению чисто реактивного характера; как правило, такие реакции вызываются существенным нарушением равновесия в одностороннем направлении и завершаются простым смещением в противоположную сторону, не давая никакого положительного результата. Поэтому будет небесполезно изложить здесь несколько соображений по поводу отношений между рациональным и иррациональным.

Прежде всего необходимо сказать, что иррационализм возникает из той же ошибки, которую

совершает и сам рационализм, полагающий, что сфера абстрактного мышления и рациональности обладает собственной реальностью. Таким образом, рациональному противопоставляется иррациональное, интеллекту — «жизнь» или существование, или инстинкт, или бессознательное, похоже, не в силах помыслить чего-либо иного, стоящего надо всеми этими ограничивающими противоположностями. Всё это свидетельствует об очевидном падении уровня и не позволяет выбраться из порочного круга.

Между тем следует твёрдо помнить, что как «разум» во всех разновидностях современного интеллектуалистского сознания, так и его иррациональная изнанка являются не чем-то изначальным, но представляют собой всего лишь связанные продукты распада, не обладающие собственной реальностью. Их противоположность истинна лишь с определённой точки зрения и только при условии предварительного распада некого высшего единства, предшествующего появлению как одного, так и другого полюса. Это единство является истинным центром человеческого существа в его *нормальном* состоянии — нормальном в высшем смысле. Само собой разумеется, что это единство расположено отнюдь не в сумеречной зоне, достижимой посредством почти полного обнуления личного сознания, как бы следуя домыслам Юнга по поводу пресловутого «процесса индивидуации» и того единственного места, где, по его мнению, сознательное вступает в сомнительный брак с коллективным бессознательным. Напротив, только это единство заслуженно можно называть духовным в подлинном смысле этого слова.

Существует определённая философия цивилизации, согласно которой в начале место ясного мышления занимала фантазирующая творческая актив-

ность, создающая мифы и образы, до той или иной степени насыщенные эмоциональным зарядом. Только в последующий период (последующий в историческом и хронологическом смысле — по мнению одних, в «идеальном» — по мнению других) вычленилось интеллектуальное сознание, извлекающее из тумана мистического опыта ясные и обнажённые формы понятий в том виде, как они известны философии. Впрочем, в начале царило единство, или, лучше сказать, смешение того, что позднее должно было разделиться на непосредственность художественной творческой деятельности, с одной стороны, и опосредованность рационального мышления — с другой. Аналогичные взгляды разделял и Шпенглер, что легло в основу всей его морфологии цивилизаций: изначально был чистый опыт, переживаемый под знаком *времени*, на последующей стадии возник мир *пространства* и природы, обретающий форму через категории «пробуждения». Эти теории также возникают из фундаментального незнания фактической реальности и являются фантазиями, порожденными произвольным спекулятивным рассуждением, которому неведом основной опыт, известный «традиционному» человеку, коего следует считать нормальным, настоящим человеком.

В начале — как в начале всего, так и в начале цикла, к которому принадлежат все высшие индоевропейские цивилизации — существовал сущностно духовный и сверхрациональный идеал познания, игравший центральную роль, который мы можем назвать идеалом метафизической ясности. Он присутствует во всём том, что в древнем мире иносказательно выражалось в символике света, уранической ясности, образах сфер и существ, принадлежащих сверхмиру. Он не имел ничего общего с «разумом», но ещё меньше — с иррацио-

нальным, с обычной фантазией или проекциями «коллективного бессознательного». Его можно было бы назвать *олимпийским* ядром, действительно составлявшим первичный элемент всех высших цивилизаций древности, их мифологий и до определённой степени также их учреждений. Говоря о той же греческой цивилизации исторической эпохи, перевод таких понятий, как λόγος и νοῦς словами «разум» и «интеллект» в современном смысле нельзя считать адекватным. По сути эти греческие термины отсылают нас к метафизическому уровню, тогда как их интеллектуалистское значение относится к сравнительно недавнему периоду и скорее является чем-то вроде отражения или перевода. Это становится особенно заметно, если обратиться к эллинистической концепции κόσμος νοητός (интеллигибельного мира, с которым связаны «архетипы» в подлинном, а не юнговском понимании этого слова), где интеллигибельный аспект был связан с онтологическим и метафизическим в едином фундаментальном переживании.

Единодушно признавалось наличие в мифах и символах сущностного «интеллигибельного смыслового содержания», однако под этим подразумевали нечто иное, нежели то, что постижимо при помощи философской спекуляции или более поздней интерпретации иррационального и фантастического содержания мифа и символов через рациональное объяснение, основанное на эрудиции. Напротив, речь шла о высшем и объективном уровне смыслов, воспринимаемых как прямая речь самого сверхсознания, которое в своём восхождении преодолевает рамки пространства, принадлежащего истории и проникающего в мир принципов, ἀρχαί. На этом уровне интеллектуальный акт действительно представляет единое, нерасчленимое целое, поскольку единосущен акту бытия; это реальное состояние, не

имеющее ничего общего с некоторыми из современных теорий познания, которые не имеют действенного экспериментального подтверждения. (То, что мы используем древнегреческую терминологию не означает, что речь идёт исключительно о греках; подобные воззрения разделялись и другими цивилизациями, просто в этом отношении греческая традиция выражалась с наибольшей ясностью).

Исходя из этого, можно также понять, что мифы и символы обладали особым могуществом, проявляли себя в том числе как силы, перемещая дух и «интегрируя» все способности человеческого существа; приблизительно именно так Вико воспринимал «героические времена», бывшие для него синонимом самих «мифических времён». Другими словами, в мифах и символах содержалась та сила, тот потенциал, который принято приписывать иррациональному. Речь шла об особом опыте, своего рода интеллектуальном озарении, постигающем высший смысл в чувственно воспринимаемой видимости. Такой опыт не имел никакого отношения к смутному «мистическому» переживанию, напротив, это было в высшем смысле реальное действие, суть которого состояла в разрушении, выжигании всего инфрачувственного и бессознательного. Именно в этом смысле мы говорили о «прямой речи сверхсознания», что лишний раз подтверждает совершенно искажённый характер вышеуказанных интерпретаций мифа и символа в ключе витальной иррациональности и бессознательного. Важно подчеркнуть, что из признания наличия этой динамической составляющей в мифах традиционного мира вовсе не следует вывод об их чисто иррациональном и эмоциональном содержании, поскольку как её, так и другой их аспект, связанный с образами и формами, порождаемыми фантазией, следует рассматривать как подчинённые. Основное же ядро распола-

галось на ином уровне, освещённом изначальным метафизическим светом.

Мы отдаём себе отчёт в том, что для многих читателей будет довольно сложно понять вышесказанное, поскольку речь идёт о давно утраченных перспективах, чуждых текущей «культуре». Тем не менее оно важно и необходимо для того, чтобы правильно сориентироваться и понять истинный смысл современного иррационализма.

Итак, в области истории цивилизаций теория иррационально мыслимой первобытной «мифической эпохи» является целиком ошибочной (сторонники этой теории полагают достоинством её совпадения с дарвинизмом, и к ней же приложил руку Бенедетто Кроче, «интерпретируя» Джамбаттиста Вико). Однако необходимо признать, что в некоторых случаях на практике бывало так, что в отдельные периоды древней цивилизации или среди представителей определённых кругов на первый план выходило то, что с идеальной точки зрения носит всего лишь второстепенный характер. В результате от мифа соответствующего периода сохранялся, главным образом, его фантастический, эмоциональный или дорассудочный аспект. В подобных случаях мы имеем дело с вырождением изначального типа опыта и познания, которые могли сохранять обычно свойственные им черты в чистоте исключительно среди представителей элиты закрытого характера.

То же самое относится и к миру примитивных народов, которые по большей части представляют собой не что иное, как выродившиеся остатки давно исчезнувших древнейших цивилизаций. Подобно тому как на смену угасающему типу высшего типа мудреца и посвящённого приходил колдун, medicine man (*англ.* — целитель. — *Примеч. пер.*) и шаман, точно так же в их мире происходило нечто вроде демонизации символа и мифа, их вытеснение

в область ночного сознания. Образно говоря, символ и миф сохранялись в них только в виде магических психических мертвецов, призраков, динамических комплексов, лишённых своего светоносного и интеллигибельного духовного ядра и действующих в состоянии тёмного экстаза. Об этом не имеют ни малейшего представления многие этнологи и историки религий, которые, не зная основ и исходя из чисто формального сходства, — сходства того же рода, что существует между предметом и его тенью — сваливают всё в одну кучу без разбора, даже не понимая, насколько вредоносным может оказаться смешение материала, собранного среди примитивных племён, со свидетельствами, оставленными высокоразвитыми культурами. Такой подход, безусловно, заслуживает всяческого порицания. Добавим к этому, что за содержимым, таящимся в подсознании цивилизованного человека и прорывающимся наружу в моменты кризиса и невротических приступов, следует признать тот же остаточный характер (психических мертвецов), что позволяет провести параллели между миром примитивных народов и психопатологией. Поэтому говорить о сходстве можно исключительно в указанных рамках, то есть ограничившись уровнем регрессивных и дегенерировавших остаточных форм. Но это не имеет никакого отношения к тому уровню, которому принадлежали символы и мифы в высших цивилизациях, имевших метафизическую направленность, для которых сохраняет силу то, что было сказано несколько выше.

Для лучшего понимания вышеизложенного рассмотрим вкратце те стадии, по которым шёл этот нисходящий процесс, набиравший ход с течением исторического времени. Итак, в начале располагается то, что мы назвали олимпийским идеалом сверхчувственного света, местопребывание высшего

сверхрационального познания. Как известно, сравнительная филология прослеживает этот идеал даже в тех же именах, ведущих своё происхождение от единого корня, связанного с идеей светоносного начала, которыми величали своих богов различные высшие цивилизации индоевропейского происхождения: Дьяус, Деус, Зевс, Тиу или Тюр и т. п. Однако немало параллелей можно найти и в других культурных ареалах; вспомним, например, концепцию Тянь и светлого Великого Ян в дальневосточной традиции. К этой стадии следует отнести высочайший объект познавательного опыта, метафизическое содержание мифа и символа. Следующая стадия характеризуется уплотнением мифического покрова, прикрывающего это содержание, и его частичной автономизацией. Это время различных мифологических персонификаций, внутренний смысл или интеллигибельное содержимое которых всё больше затмевается благодаря их восприятию через чисто религиозный, мифологический и, наконец, просто эстетический опыт; это время заката Эллады и Рима. Одно из следствий этого первого раскола прослеживается во всплеске творческой фантазии, которая отныне работает, так сказать, вхолостую, то есть лишена объективного (сверхчувственного) содержания и развивается в субъективистском направлении простого искусства. Отметим мимоходом, что именно эти вторичные продукты легли в основу понимания символа и мифа как произвольных и выдуманных фантастических форм, которое долгое время преобладало в нынешней культуре.

Если же говорить об основном направлении, не подверженном ни иррациональному, ни эстетическому влиянию, то поворотным моментом на Западе стали те стороны греческого мышления, в которых указанные концепции, и прежде всего концепция

«интеллигибельного мира», κόσμος νοητός, и понимания начал как метафизической реальности, ἀρχαί, утратили свой прежний смысл, как символов, олицетворяющих область священного знания, приобретя значение спекулятивных, концептуальных построений; эта двусмысленность заметна уже у Платона, и лишь частично её удалось преодолеть неоплатоникам. Позднее эта раздвоенность повторилась и в рационализме средневековой схоластики, механически играющей с понятийными формами, почти напрочь лишёнными живого содержания, даваемого сверхрациональным опытом и скрытого за различными иносказательными образами и ипостасями, свойственными богословскому мышлению. Продвигаясь в том же направлении, мы приближаемся к уже самому настоящему рационализму; традиционный идеал сверхчувственного уступает место «естественному свету» и рациональной очевидности (Декарт). Утверждается тенденция к пониманию разума как независимой способности, выводящего из самого себя принципы, определяющие достоверность в области познания, нормы действия в практической сфере и порядок в общественно-политической области.

Дальнейшее развитие идёт по трём основным направлениям. Первым является путь спекулятивно-диалектических абстракций, всё дальше уводящий как от духа, так и от конкретной реальности, именно в этом направлении развивается современная философия. Второй характеризуется умалением интеллекта, который начинают использовать исключительно в практических и прагматических целях, сводя его до простого инструмента позитивного научного познания с соответствующими прикладными областями (это выражается в математизации и координации данных чувственного опыта, а также в технической и технологической организации). На-

конец, третье направление представлено просветительством и различными его ответвлениями, такими, как например, современное «критическое мышление» — это самое агрессивное направление, на котором интеллектуалистское мышление совместно с индивидуализмом и различными революционными и антитрадиционными движениями, в частности с тем же сциентизмом, становится органом разрушения и десакрализации жизни, что выдаётся за освобождение человека и человеческого духа от «мракобесия».

По поводу этого третьего направления в другом месте мы уже указывали на значение, которое имело изменение смысла слова «просвещение». Как мы показали, поначалу это понятие было связано с тем кругом идей, о котором мы говорили чуть выше; то есть не имело никакого отношения ни к «философии», ни к общественной идеологии. «Просвещёнными», или точнее, просветлёнными называли людей, достигших духовного просветления, обусловливающего их причастность к познанию, превосходящему обычные человеческие способности. В схоластике подобный тип познания определяли термином intuitio intellectualis (*лат.* — интеллектуальная интуиция. — *Примеч. пер.*), в индуизме — vidyâ, в буддизме — prâjňa или bhodi и так далее. По самой своей природе опыт подобного рода может быть прерогативой исключительно немногих избранных; поэтому вполне понятно, что доктрина просветлённости (заменённая сегодня «просвещённостью») могла иметь смысл только в рамках иерархо-аристократического, то есть традиционного общества.

Инверсия, которой подверглось это понятие, становится более ощутимой, если рассмотреть отношения между догмой и просветлением. В позитивных религиях, и прежде всего католической, догма до

некоторой степени аналогична мифу. Она заключает в себе интеллигибельное содержание, которое дается не непосредственно, то есть как объект познания, но представляет собой предмет веры (нередко связанный с «откровением»), основанный на авторитете, исключающем всякую критику и дискуссию. Эта форма передачи знания не является главенствующей, но обусловлена особыми обстоятельствами и соображениями практического порядка, в цивилизациях иного типа те же формы могли оцениваться по-другому. Особая ситуация, сложившаяся на Западе и приведшая к появлению догматических форм, была вызвана определённой духовной деградацией европейского человека последнего времени, его ярко выраженной склонностью к индивидуализму и интеллектуальной анархии. Поэтому дабы защитить некоторые знания, ставшие недоступными для обычного познания, от профанических нападок, начиная с определённого исторического периода единственным способом их передачи осталась догматическая форма. Рене Генон справедливо писал: «Существуют люди, которых, дабы они не „заблудились" в этимологического смысле этого слова, необходимо постоянно держать под строгой опекой, хотя есть и другие, которые совершенно не нуждаются в этом; догма необходима только для первых, но не для вторых; точно так же — используя пример несколько иного характера — запрет на использование изображений необходим только для тех народов, которые благодаря своим врождённым склонностям скатываются в определённый антропоморфизм [в восприятии священного]».

Таким образом, под просветлением в принципе следует понимать то, что может освободить человека, обладающего надлежащей квалификацией, от необходимости в соблюдении догм, или, говоря иными словами, от необходимости в строгой опеке.

Познающий путём прямой очевидности не нуждается в «вере», поскольку он «знает», а значит — свободен. Он стоит *по ту сторону* любых догм, но не *против* них. Он познаёт то же, что утверждает сама догма, но приходит к этому иным путём. Его «ортодоксальность» имеет более прочный характер, чем у любого «догматика», благодаря внутренней укоренённости; поэтому даже при большом желании он не способен «заблудиться».

Таковы истинные отношения, существующие в нормальной жизни между «просветлённостью» и догмой. Можно даже сказать, что просветление *оправдывает* догму (под последней мы всегда имеем в виду тот род догмы, которая имеет реальную связь с метафизическим уровнем), так же как и всё то, что в позитивной традиции в её массовом аспекте наделяется авторитетом и обязательным характером. Между тем тяжелейшим извращением следует считать те случаи, когда потребность выйти за догматические рамки обосновывается чисто рациональными соображениями, то есть исходя из способности чисто человеческого свойства, а следовательно не могущей самостоятельно подняться до чего-либо, имеющего трансцендентный характер, не говоря уже о тех случаях, когда этой потребности приписывают общедоступный характер. Именно здесь происходит разрыв и на смену просветлению приходит «просвещение» как характерная черта «вольнодумцев», для которых высшим судьёй в той области, где неизбежно должен был возобладать индивидуализм, — что в сложившихся обстоятельствах как раз пытались предотвратить путём догматизации традиции, — стало рационалистическое и критическое мышление. Таково происхождение термина «просвещение» в его ныне принятом понимании, которое сегодня незаконно отождествляют с традиционным понятием просветления.

С учётом сложившегося положения дел легко понять, почему «просветители», противопоставляющие «естественный свет» свободного человеческого ума «догматическому мракобесию», образовали единый фронт с революционерами, либералами, подрывными общественными и интеллектуальными течениями, современными масонами и, наконец, атеистами-антихристианами и другими антитрадиционными силами. Особенно ярко это проявилось накануне французской революции, в тот период, когда бок о бок с неверующими и скептиками типа Вольтера, Дидро, Д'Аламбера и другими энциклопедистами оказались группы пресловутых посвященных и апостолов сверхъестественного, объединенные идеями «иллюминатства».[1]

Сделав это пояснительное отступление, вернёмся к тому, о чём мы говорили чуть выше. Акцентуация и преобладание секуляризованного интеллекта, рационализма и других абстрактных и практико-технических тенденций, свойственных западному мышлению, в конце концов неизбежно должны были привести к подъёму всех сил, вызванных к жизни существованием, отныне лишённом каких-либо высших ориентиров, которые, не вписываясь в рациональные схемы, подлежали забвению и подавлению. Но здесь возникла некая двусмысленность. Утратив связь с тем, для чего рациональность является лишь иллюзорным отражением и суррогатом, осознав, что интеллект, отныне ставший синонимом чисто рассудочной мысли, не способен вернуть этой потери, ударились в поиски утраченного смысла уже не в надразумной, но в подразумной области. В результате первая ошибка только усугубилась второй. Прежний суеверный

[1] Более подробно этот вопрос рассмотрен в последней части нашей книги «Il Mistero del Graal e l'idea imperiale gibbelina». 2 ed. Милан, 1962.

культ разума сменился культом «жизни», «становления» или «бессознательного» и наконец пришли к совершенно чудовищному смешению духа с тем, что по сути принадлежит исключительно натуралистической и даже доличностной составляющей человеческого существа. Как по этому поводу совершенно справедливо отмечал Рене Генон, после того как рационализм, материализм и позитивизм прошлого века привели к тому, что человек был закрыт для всякого влияния *сверху* (значительный вклад в этот процесс внесли также лже-просветлённые), благодаря этим новым течениям он оказался совершенно незащищённым для любого влияния *снизу*. Прежде всего бессознательное превратили буквально в свалку для вещей подобного рода. Совершенно забыто фундаментальное методологическое различие, существующее между бессознательным и сверхсознательным. Отсюда идёт как полностью искажённая интерпретация изначального мира, так и общераспространённая путаница полностью различных аспектов и измерений, которые в соответствии с традиционным учением связаны с символом и мифом.

Наконец, стоит вкратце указать на последний плод иррационалистической регрессии, состоящий в отождествлении мифа с «ведущей идеей». Сегодня можно наблюдать распространение человеческого типа, который воспринимает принципы как ничего не говорящие абстракции и признаёт ценность идей исключительно как лозунгов, способных возбуждать те или иные эмоции. Именно это значение некоторые склонны приписывать также понятию «миф», понимая под мифом некий комплекс, недоступный рациональному осмыслению и поэтому могущий обладать ценностью не с точки зрения его объективного истинного содержания, но главным образом исходя из степени его действенности

в качестве центра кристаллизации иррациональных и эмоциональных сил (как индивидуальных, так и массовых); как раз в подобных случаях незримую и зловещую роль играют упомянутые ранее «трупные останки» древних и аутентичных мифов (то же самое относится и к юнговским «архетипам»). На этом уровне мифы путают с идеологическими политическими лозунгами, выдвигаемыми различными партиями, которые охотно используют демократы и демагоги. Здесь происходит особая подмена — «мифичность» приписывается древнему человечеству, якобы жившему и действовавшему, подчиняясь простым иррациональным и выдуманным комплексам, тогда как истина, напротив, заключается в том, что если подобное «мифическое» — в отрицательном смысле — человечества когда-либо и существовало, то это, безусловно, современное человечество. Именно все эти громкие слова с большой буквы — Народ, Прогресс, Гуманизм, Общество, Свобода и т. п. оказали чудовищно возбуждающее воздействие на огромные массы и вызвали почти полный паралич способности к ясному критическому суждению у отдельного индивида, что имело поистине катастрофические последствия. Именно эти слова носят сегодня исключительно мифический, а лучше сказать, «сказочный» характер, поскольку этимологически слово «сказка» происходит от глагола сказывать и соответствует простому говорению, то есть пустой болтовне. Именно на этот уровень скатилось сегодня так называемое развитое и просвещённое современное человечество.

Подведём итоги. Из совокупности вышеизложенных рассуждений, в ходе которых нам пришлось обратиться к взглядам, непривычным для большинства наших современников, со всей очевидностью вытекает исключительная важность возвращения на правильное, *центральное* направление, про-

легающее за пределами ложных антитез, порождённых процессом распада. Необходимо вновь отыскать путь к тому высшему элементу в человеческом существе, который первичен как по отношению к «жизни», так и по отношению к рацио, и характеризуется активным светоносным присутствием. Согласно традиционным взглядам это начало наделено властью формировать и повелевать, оказывать определяющее воздействие на все жизненные энергии, а следовательно, в «героические эпохи» он может открыть правильный путь как в сфере сакрального, так и в области этики и творческого воображения. Естественно, не стоит особо рассчитывать на общий разворот в этом направлении. Однако остаётся возможность извлечь из изложенных здесь идей ясные критерии суждения и оценки, которые позволят не сбиться с пути и избежать путаницы в выборе встречающихся на нём ориентиров, следуя тем, которые ведут в единственно правильном направлении, открывающем и расширяющем то внутреннее пространство, где человек может отыскать высший и истинный источник собственного света.

VIII

ОЛИМПИЙСКАЯ ИДЕЯ И ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО

Из примеров, приведённых в предыдущей главе, ясно вытекает, что во многих случаях для правильного понимания различных явлений современной эпохи необходимо использовать в качестве отправной точки идеи и принципы, свойственные предшествующему миру, который мы называем миром Традиции. Это относится в том числе к общественно-политической области. Сегодня почти никто не понимает, до какого уровня скатился современный Запад в результате победы определённых мифов и сил. Именно отсутствие адекватных точек отсчёта, которые являются необходимым условием, которое позволило бы оценить *дистанцию*, разделяющую эти миры, от большинства ускользает внутреннее измерение и сокровенный смысл многих современных структур и концепций.

В круг этих явлений входят упадок идеи государства, пришествие демократии, «социальная» идея, а также национализм как массовый феномен. Мало кто понимает, с чем собственно мы имеем здесь дело. В другом месте мы уже обращались к этому вопросу[1] и подчёркивали, что отправной точкой для его правильного понимания должно стать классическое деление на «форму» и «материю». В классическом понимании «форма» означала дух, «материя» — природу, первую связывали с отцовским, мужским, светоносным и олимпийским элементом (смысл последнего определения мы намерены про-

[1] См.: *Юлиус Эвола.* Люди и руины. Гл. 3. М.: Изд. МОО «Русское стрелковое общество», 2002.

яснить в этой главе), вторая — с женским, материнским, жизненным в простейшем смысле. Государство соответствует «форме», народ, демос, масса — «материи». В нормальной ситуации принцип формы, понимаемый в некотором смысле как трансцендентный и наделённый собственной жизнью, упорядочивает, обуздывает, ограничивает и выводит на высший уровень то, что связано с принципом материи. «Демократия» в самом широком смысле этого слова ведёт не только к распаду синтеза этих двух принципов, определяющему всякое высокоорганизованное сообщество, но и к автономизации и преобладанию материального принципа — народа, массы, общества — на которые теперь смещается центр тяжести. Тогда от государства остаётся лишь тень; это выхолощенное государство, сведённое к простой «представительской» и административной структуре в демократической системе, либо так называемое правовое государство, где последним нормативным ориентиром является совокупность абстрактных установлений, давно утративших изначальный смысл, либо «социалистическое рабочее государство» или «государство трудящихся». Эта мутация приводит к глубинному материализму и чисто «физическому» характеру, присущему современным способам социальной организации. Отсутствует основа, которая позволила бы придать высший смысл какой-либо деятельности, дать «жизни» возможность причаститься чего-либо большего, чем жизнь, следуя методам и дисциплинам, известным в другие времена. Сегодня человек, если и способен служить чему-либо, отказаться от соблюдения личных эгоистических интересов, то только во имя «общества», «коллектива» или каких-либо других абстрактных идей, но в любом случае не требующих качественного повышения уровня, поскольку материализм вовсе не исчезает при переходе от индиви-

дуалистических к общественно-коллективным интересам, и, даже напротив, может усилиться в такой ситуации. Мы подробно рассмотрели этот круг идей в книге, на которую ссылались чуть выше.

Здесь же остановимся на более частном моменте, связанном с так называемым «естественным правом», которое играет первостепенную роль в современных подрывных идеологиях. Последнее основание этой идеи составляет утопическая и оптимистическая концепция человеческой природы. Согласно свойственным доктрине естественного права представлениям о справедливом и несправедливом, законном и незаконном, человеческой природе присущи врожденные и неизменные принципы, обладающие чуть ли не универсальным характером, которые могут непосредственно познаваться так называемым «здравым смыслом». Совокупность этих принципов и определяет естественное право, которое в связи с этим наделяется почти теми же свойствами, которые обычно присущи морали, с целью придать ему высший авторитет, достоинство и силу внутреннего императива, которыми «позитивное право» — то есть устанавливаемое государством — якобы не обладает. Опираясь на «естественное право», ставят под сомнение само государство или по меньшей мере умаляют его авторитет, поскольку отныне его законы оказываются оправданными исключительно обычными потребностями, не освящены свыше, а следовательно, их легитимность должна оцениваться исключительно на основе того же «естественного права». По зрелом размышлении тем же путём шла и сама католическая церковь, в полемических целях противопоставляя принципу чистой политической «верховной власти» пресловутые «естественные права человека», которые позднее в новой редакции практически слились с якобинскими «бессмертными принципа-

ми»'89. В попытках возвыситься над государством именно церковь нередко оказывалась охранителем и мстителем естественного права.

То, что мы имеем здесь дело исключительно с простыми абстракциями, подтверждает тот факт, что после многовековых споров никто так и не сумел дать точное и однозначное определение ни «человеческой природе» как единственно существующей, ни naturalis ratio (*лат.* — естественный разум. — *Примеч. пер.*), ни объективному критерию для оценки того, что же на самом деле ей соответствует. В сущности, всё свелось исключительно к выделению нескольких элементарных принципов, которые по умолчанию признаются необходимыми для возможности совместного существования (так Гроций [Гуго де Гроот — голландский юрист и социолог, один из основателей учения о естественном праве] говорил о том, что «соответствует здравомыслящей и *общежительной* природе человека»). Но именно в этом и заключается двусмысленность — фактически существуют различные виды общественного единства, и все они строятся на столь же различных «естественных» предпосылках, которые, если и совпадают, то лишь частично. С другой стороны, отказавшись от нахождения общей формулы, определяющей естественное право, по идее должной носить единый универсальный характер, начали то добавлять, то вычитать из него тот или иной принцип в зависимости от личных вкусов авторов или времени. Так, авторы теорий естественного права XVII и XVIII вв. предусмотрительно позаботились о том, чтобы исключить из них некоторые идеи, которые древние авторы без колебаний включали в «естественное право»; приведём в качестве примера институт рабства, который нередко признавался естественным правом в классическом мире.

Впрочем, нельзя отрицать, что, несмотря на вышесказанное, везде, где речь заходит о естественном праве, всегда находится некий общий знаменатель, некое ядро с типичными характеристиками, которое, однако, соответствует отнюдь не человеческой природе в целом, но вполне *определённой* человеческой природе, по отношению к которой само «общество» также обретает вполне определённый облик и совершенно особое значение. Естественное право ни в коем случае не является единственно возможным правом, обладающим безусловной ценностью везде и для всех, это всего лишь *одно из* прав, частное представление о праве, которое вырабатывает определённый тип общества и определённый тип человека. Идея, согласно которой этот вид права, в отличие от права политического, соответствует божественной воле либо является нормативным сам по себе, либо укоренён в сознании человека, как разумного существа и т. п., вплоть до пресловутого кантовского «категорического императива», является чистой мифологией, спекулятивный аппарат, служащий тем, кто стремится отстоять и обеспечить господство того, что соответствует данному складу мышления и данному идеалу общежития.[1]

Этический, если не священный, характер, приписываемый естественному праву, отрицает подобный

---

[1] Имеет смысл напомнить один исторический пример, прекрасно иллюстрирующий происхождение одной из разновидностей естественного права. В результате различных волнений и конфликтов английская монархия шаг за шагом наделяла своих подданных теми или иными чисто политическими правами. Эти права, сформулированные Локком и закреплённые в американской декларации о независимости, подверглись абсолютизации, получив буквально теологическое обоснование; таким образом, исторические права обрели статус «естественных прав», неотчуждаемых и закреплённых за человеком самим Богом, а значит, превосходящих любую политическую систему и ей предшествующих.

характер за правом позитивным, основанным, как говорят, на «необходимости» или даже на прямом насилии, каковое — в качестве magis violentiae quam leges (*лат.* — больше насилие, чем закон. — *Примеч. пер.*) — в конце концов действительно стали признавать за некоторыми институциями позитивного политического права. Волне понятно, что подобного рода воззрения присущи цивилизации, вошедшей в светско-рационалистическую фазу. Действительно, достоверно известно, что в начале не существовало никакого чисто политического закона, чисто «позитивного» права; в начале всякое право было ius sacrum (*лат.* — священный закон. — *Примеч. пер.*), черпающим бóльшую часть своей законодательной власти из сферы, имеющей не только человеческий характер. Именно священный закон лежал в основе различных политических устройств, полисов, государств и империй, что вынуждена была признать даже современная наука, занимающаяся древним миром. Понимание этого постепенно исчезало благодаря процессу инволюции, в ходе которого естественное право противопоставлялось праву позитивному за которым признавалась духовно-эстетическая ценность, каковой, якобы, не обладало прежнее законодательство. Стоит также бегло указать, что мы сталкиваемся здесь с довольно своеобразным переворачиванием ценностей; отделяя людей, живущих more barbarorum (*лат.* — варварски. — *Примеч. пер.*), натуралистически, вне рамок той или иной высшей цивилизации, от живущих в позитивной, чётко артикулированной и иерархической системе, сосредоточенной на идее государства, делают вывод о преимуществе первых над вторыми, поскольку именно первые живут согласно и так называемому «божественному закону, записанному в сердце каждого человека», тогда как вторые почитают лишь законы, порождаемые «не-

обходимостью», а следовательно, могущие быть изменены или отменены, поскольку они устанавливаются человеком для человека. Из этого апологеты «доброго дикаря» типа Руссо и компании делают логические выводы.

Итак, памятуя о том, что в различных законодательствах древних государств противопоставления между естественным правом и правом позитивным не существовало, поскольку за первым признавалось достоинство лишь одного из возможных частных прав, предназначенных для определённого типа общественного единства, теперь имеет смысл более пристально рассмотреть, что же составляет «константу» всех разновидностей естественного права. Речь идёт о идее равенства. Согласно естественному праву все люди равны, более того равенство, по мнению Ульпиана (Ульпиан (Ulpianus) (ок. 170—228), римский юрист, сторонник естественного права. В 426 соч. У. была придана обязательная юридическая сила. Отрывки из соч. У. включены в Дигесты), не ограничивается только человеческим существом, но до некоторой степени распространяется также на все живые существа. Естественное право провозглашает безраздельную и незыблемую врождённую свободу для всех живых существ. Тот же Ульпиан обвиняет античность в юридической абсурдности закона, позволяющего освобождать рабов, поскольку, согласно его пониманию естественного права, рабства не существует. В своих резких формах естественное право сближается с коммунистической концепцией собственности — communis omnium possesio, логически вытекающей из идеи, что равное есть право равных. Отметим здесь одну показательную деталь, к которой мы ещё вернёмся позднее: согласно древнему естественному праву ребёнок, рождённый в результате незаконной, чисто «естественной» связи, счи-

тался ребёнком не отца, но матери, даже в тех случаях, когда не было никаких препятствий для установления отцовства.

Пониманием ключевой идеи, лежащей в основе подобного мировоззрения, мы обязаны гениальному знатоку античности И. Я. Бахофену, почти полностью забытому современной культурой. Он показал, что её основанием является «физико-материнская» концепция существования. Рассмотрим, что представляет собой тип цивилизации, не способный помыслить ничего, что бы превосходило чисто физический принцип воспроизводства и естественного плодородия, олицетворяемого на религиозно-мифологическом уровне, женскими божествами и в первую очередь Матерью Землёй, Magna Mater. Перед лицом этой Великой Матери все существа равны. Её право не знает исключений или различий, её любовь не терпит никаких границ, её верховная власть не допускает, чтобы отдельная особь присваивала себе особое право над тем, что «по природе» коллективно принадлежит всем существам. Всё, что представляет собой отдельная особь в качестве индивида, обладающего отличительными чертами, не имеет для неё никакого значения. Всякому существу в качестве «сына Матери», должны быть обеспечены неоспоримые и священные равные права. Равенство дополняется физической неприкосновенностью и специфическим идеалом жизненной организации, как единственно «соответствующей природе», объявляется общественное братство. Это ещё не означает обязательного господства открытого матриархата. Иногда корни забываются, религиозная хтоническая (связанная с «землёй») подоплёка может казаться совершенно невидимой, однако она живёт в определённом духе и пафосе, целиком ей соответствующем. Именно это происходит в том случае, когда абстрактные

принципы естественного права обретают самодостаточную ценность на рационалистическом уровне.

Общеизвестны те принципы древнейшего римского права, которые никоим образом невозможно свести к данному порядку идей: отцовская власть, родовая мужская власть сенаторов и консулов, сама концепция государства и, наконец, теология imperium. Таким образом, в древнем Риме прослеживается следующая антитеза: наряду с правом и соответствующими институциями мужской направленности мы находим отдельные формы с соответствующими особыми культами, которые свидетельствуют о своей принадлежности к тем стратам древней средиземноморской цивилизации, обычно называемой пеласгической, средоточием коих являлся культ великих Матерей природы, жизни и плодородия, в их типичных воплощениях. Если же обратиться к тому, что составляло подоплёку права, нашедшего конкретное позитивное воплощение в римском государстве, то увидим, что в высших слоях римского мира до некого периода определяющую роль также играла религиозная концепция, но противоположная только что рассмотренной хтонической. В верховенстве государства и его закона выражалось то верховенство, которое древний человек индоевропейского происхождения признавал за *отцовскими* потенциями Света и светоносного Неба в противоположность женским божествам Земли и того же Неба. Поэтому Кристоф Штединг с полным основанием мог говорить о «светоносных богах политического мира». Как мы уже упоминали, именно с уранических олимпийскими богами связывали мир, понимаемый как cosmos и ordo (*греч.* и *лат.* — космос и порядок. — *Примеч. пер.*). Высшая эллинская концепция космоса, как упорядоченного и артикулированного целого, равноценная индоевропейской концепции rta (то же самое на санскри-

те. — *Примеч. пер.*), пронизывает римский идеал государства и права, и уже их этимологическое сходство (rta, ritus (*лат.* — обряд, ритуал. — *Примеч. пер.*)) позволяет нам постичь глубочайший смысл особой суровой обрядности, дополнявшей отеческое римское право.

В противоположность естественному праву это право отличалось избирательным подходом и обладало иерархическим принципом. Оно основывалось не на равенстве отдельных особей перед лицом Великой Материи, но на принципе дифференцированного достоинства, определяемого происхождением, тем положением, которое знатный человек занимал в рамках рода или племени, отношениями с res publica, специфическими предрасположенностями. Одновременно с этим плебс обладал особым правом и идеалом общности, в котором ни происхождение, ни племенная или родовая принадлежность, ни особенности, присущие отдельному человеку, не имели особого значения, поскольку этот тип общности изначально находился под опекой и защитой женских и хтонических божеств.

Действительно, в древнеримском государстве с заповедных времён народ поклонялся преимущественно хтоническим божествам, поэтому в древнем законодательстве плебс так и определяли, как «Сыновья Земли». Примечательна также связь, существующая между некоторыми особенностями данных культов и духом, присущим «естественному праву». В Риме также праздники, посвящённые этим богиням, нередко сопровождались своего рода возвращением в справедливое состояние в соответствии с теми представлениями о справедливости, которые были выработаны в первоначальном естественном праве, с временной приостановкой действия критериев позитивного права. Тем самым отмечали возвращение к всеобщему равенству, не ведающему

ни привилегий, ни различий племенного, кровного, полового и кастового характера. В храме Феронии, одной из этих Матерей, стоял трон, сев на который раб отпускался на волю, получая от богини признание своего естественного равенства со свободными людьми; как напоминает тот же Бахофен, аналогичные функции имели две другие богини, Фидес и Фидония, которые были матерями-защитницами плебса от invida iura и malignae leges (эквивалентных формам политического и отцовского позитивного права), поэтому посвященный им храм был построен вольноотпущенниками. Другие богини или легендарные женские личности также связаны с первыми попытками плебса отстоять свои права и почитанием Авентина, холма, столь дорогого плебейскому сердцу. И когда Ульпиан обосновывает нормами естественного права отдачу матерям детей, рожденных без благословения позитивного права, в этом слышится отзвук древних матриархальных идей (сохранявшийся также у этрусков), согласно которым дети считались принадлежащими прежде всего матери, а не отцу, и назывались по матери. Можно было бы привести ещё немало подробностей этого рода, и все они ведут к одному и тому же.

Поэтому зачатки «естественного права», всё более решительно выходившие на первый план в позднем римском мире периода упадка, можно считать обратной стороной начавшегося подъёма низших социальных слоёв и победы свойственного им духа. Таким образом, хотелось бы особо подчеркнуть, что мы имеем здесь дело не просто с взглядами некой определённой юридической школы, но с мировоззрением, присущим вполне конкретному этносу и конкретному типу общества, которые обрели силу в период всеобщего разложения Империи. Здесь показательна уже сама фигура Ульпиана,

финикийца по крови. Пресловутое «естественное право» следует рассматривать как один из эпизодов контрнаступления на Рим средиземноморского пеласго-азиатского мира, разворачивающегося по мере нарастающего распространения экзотических культов и обычаев в позднем римском мире. Во многих аспектах христианство продолжило это контрнаступление, а учитывая теологическое освящение, данное им принципу равенства, нет ничего удивительного в том, сколь значительное место заняло естественное право в католическом учении.

Сказанного вполне достаточно, чтобы уяснить ситуацию, поэтому повторим лишь, что принципы естественного права отнюдь не являются единственно необходимыми для существования общества, поскольку они обосновывают и санкционируют лишь один совершенно *определённый тип* общества. С современной точки зрения они отражают оппозицию между «социальной этикой» и «политической этикой». К примеру, существовал и существует человеческий тип, для которого «соответствующим природе» и обладающим характером внутреннего императива является комплекс принципов и ценностей, не только не имеющих ничего общего с принципами и ценностями естественного права, но даже отчасти им противоречащих, хотя при этом они сами до некоторой степени сохраняют своё единообразие и универсальность. Вместо равенства, свободы и братства на первом месте стоят принципы различия, неравенства, справедливости (в смысле suum cuique (*лат.* — каждому своё. — *Примеч. пер.*)), а также иерархии, с соответствующим идеалом единства героического и мужественного типа в противоположность натуралистическому, общинному и братскому типу, где господствует не этика «любви», но этика чести. В нашей книге «Восстание против современного

мира» документально прослеживается непрерывность ориентиров и типических форм, опирающихся на предпосылки, которые определённая часть человечества воспринимает как очевидные и сущностно духовные основы, на которых стоит *иной* тип цивилизации и общества.

Однако не следует пренебрегать тем фактом, что в более позднее время «позитивное право» также обрело отдельные черты, которые соответствуют как раз такому состоянию, которое по уверению сторонников естественного права является единственно нормальным и естественным. Иногда это выражается в кодификации форм, установленных бесформенной властью и не имеющих никакого высшего освящения; но ещё чаще оно просто сводится к общему праву, регулирующему буржуазное общество на уровне routine государственного управления. Что же касается так называемого правового государства, то оно, как уже говорилось, основано на своеобразном идолопоклонничестве перед позитивным правом, утратившим прежнее смысловое содержание и одухотворявшим его жизненную силу, которому желают приписать неизменность и абсолютную действенность, как будто это право возникает сразу в готовом виде, а не является результатом кристаллизации определённой общественно-политической ситуации, творением определённой исторической группы людей. Эти вторичные продукты являются типичным результатом предшествующего отклонения. Впрочем, даже признание этого никоим образом не отменяет сказанного по поводу нелепых требований, выдвигаемых ревнителями «естественного права» в рамках демократии, общественной идеологии и отчасти христианства в полемике против политической и этической идеи государства. Наш экскурс, по необходимости сжатый, позволяет понять глубинный

смысл этих подрывных идей и действий, переворачивающих всё с ног на голову не только на уровне философских абстракций, но на уровне тревожных сигналов, свидетельствующих о регрессии, о наступлении и торжестве человека, принадлежащего к определённой низшей породе, и закате высшего человеческого типа, с соответствующими ему символами и правом. Кризис традиционного мира пробудил к жизни древний субстрат, «матриархальный» и натуралистический по своей сущности, за счёт падения престижа, которым прежде обладал отцовский символ, сохранявшийся в крупнейших европейских династических культурах «божественного происхождения». «Материя» освободилась от уз «формы» и получила верховную власть. Демократия, массы, «народ», «нация», кровная и этническая общность в противовес всему тому, что представляет собой государство, всё это разновидности того же переворачивания, в результате которого принципы политического идеала утратили патриархально-духовный характер и отныне связываются исключительно с натуралистической субстанцией, с миром количества или иногда с иррациональностью коллективных чувств, приводимых в движение «мифами». Слова, сказанные уже упомянутым автором Кристофом Штедингом о том, что именно духовно женственные, «матриархальные» натуры склонны объясняться в любви к «народу» и «обществу» и видят в демократии апогей всей мировой истории, по-прежнему сохраняют неопровержимую силу.

IX

ВКУС К ВУЛЬГАРНОСТИ

Влияние регрессивных процессов, подробно рассмотренных нами на предыдущих страницах, на общую область нравов и вкусов наиболее типичным образом проявляет себя в огрублении вкусов, более или менее подсознательной подоплёкой чего является своеобразное удовольствие, получаемое от вырождения, от самоосквернения. С этим связаны также разные формы тяготения к извращениям и вкус к низменному и безобразному. Отдельные соображения по этому поводу, возможно, окажутся не лишенными интереса.

Едва ли стоит говорить о том, что указанная тенденция широко представлена в литературе, в тех формах нового реализма, излюбленным сюжетом которого является не просто «реальность» в самом широком смысле этого слова — как в социальном, так и в индивидуальном, — но её наиболее грубые, убогие, грязные и жалкие стороны. Авторы этого направления, у которых выбор подобных тем явственно связан с задачами общественно-политической агитации, видят в этом свою «ответственность» и часто используют выражение «социально ответственная литература». Однако важнее здесь то, что в большинстве случаев представители этого направления отнюдь не являются выходцами из того мира, который вызывает у них столь болезненный и тенденциозный интерес. Напротив, как правило, они принадлежат к буржуазии и даже к высшим слоям буржуазии, отличающимся интеллектуальными претензиями, которым доставляет

странное удовольствие опускаться в низы или подчиняться нездоровому влиянию низших слоёв.

Эта черта проявляется в самой широкой сфере и в самых различных формах, например в вульгарной речи. Этот «стиль» приобрёл столь широкое распространение, что не только в романах и рассказах, но даже на радио и телевидении никто не испытывает ни малейшего стеснения, используя грубейший жаргон. Здесь наблюдается то же явление, что и в литературе. Учитывая, что этот жаргон не принят в том классе, в той социальной среде, выходцами из которой они являются, учитывая, что большинство юношей и девушек и даже уже взрослых людей, которые на самом деле принадлежат к средним классам, к высшим слоям буржуазии или даже к аристократии, считают, что развязная грубая речь служит доказательством их свободы, отсутствия предрассудков и «современности», становится понятно, что смысл этого явления состоит исключительно в удовольствии, которое они получают, опускаясь, пачкаясь и деградируя. Это не имеет ни малейшего отношения к отказу от условностей, поскольку условности бывают разными; некоторые обычаи, как общепринятые, так и нет, являются — либо были — признаками принадлежности к определённому классу и служат — либо служили — их «стилем» и отличием. Стремление к отказу от них свидетельствует исключительно о тенденции к нарушению всех границ и пределов, о желании опуститься. Вплоть до недавнего дня тенденция была прямо противоположной; многие мужчины и женщины из низших социальных слоёв стремились более или менее искусственно и неуклюже подражать манерам, речи и поведению высших классов. Сегодня происходит обратное; за мнимым отсутствием предрассудков скрывается обыкновенная глупость и вульгарность.

Аналогичный вкус к безобразному и вульгарному, к неряшливости проявляется также в одежде и

причёсках, также вошедших недавно в моду в определённых кругах, — рабочие или спортивные майки, деревенские казакины и шаровары, рубашки навыпуск и без ремня и т. п., длинные, растрепанные волосы, развязные и грубые манеры, явно заимствованные у неотесанной молодежи из американских фильмов наряду с привычкой к виски и «двойному джину». Наиболее типичной и по-прежнему не устаревающей является мода на джинсы, которые носят девушки и даже дамы. О, эти blue jeans, которые на самом деле являются обычными рабочими портками. Податливость и терпимость, проявляемая мужским полом в этом отношении, просто поразительна. Этих девушек стоило бы для оздоровления отправить на перевоспитание в концентрационный или рабочий лагерь, где эта одежда была бы более уместной и «функциональной», нежели в роскошной обстановке модного салона.

Тот же вкус к вульгарности уже в другой области проявляется в увлечении модными певцами и певицами, выступающими в стиле «урлаторе»,[1] — явление, к сожалению, получившее широчайшее распространение именно в Италии. Здесь также чувствуется стремление опуститься до уровня улицы, подворотни, базара; примитивный грубый голос и в лучшем случае — почти животная инстинктивность эмоций и выразительности. То же самое относится к экстазу, в который при звуках хрипловатого, грубого негритянского голоса впадают белые мужчины и женщины, почти наслаждаясь своим позором. Сегодня, когда мы пишем эти строки, на память приходит ещё один популярный ансамбль под названием «Битлз», вызвавший безумный восторг у молодежи. Чего стоит одно только название, выбранное этими горлопанами, — «жуки»; это «насе-

---

[1] Что-то вроде нашей попсы. — *Примеч. пер.*

комообразное» название также является типичным примером своеобразного удовольствия от самоуничижения. Можно упомянуть и одну представительницу римской аристократии, которая решила назвать своё ночное заведение (впрочем, сегодня эти кабаки принято именовать не иначе как night club) «Клоака», чему, к счастью, воспротивилась полиция. А те же «Битлз», не наградила ли их английская королева Елизавета рыцарским орденом Британской империи? Это знамения времён. Грязь захлёстывает даже королевский дворец, пусть даже от британской монархии остался лишь блёклый и выхолощенный пережиток.

Как мы уже говорили, поскольку подоплёкой явлений подобного рода является удовольствие от собственного уничижения, его можно сравнить с тем удовольствием, которое в сексуальной области испытывают люди, склонные к мазохизму и садизму. В «глубинной психологии» есть понятие деструктивной тенденции, направленной против самого себя. Поэтому можно предположить, что отчасти эти явления вызваны бессознательным, но от этого не менее активным «комплексом вины». Возможно, именно в этом состоит их наиболее интересный и в некотором смысле положительный аспект. Чувство самоумаления, возникающее в результате отказа от всякого высшего смысла жизни, характерного для современной эпохи, соответствующим образом выражается в смутном ощущении вины или предательства, которое компенсируется удовольствием, получаемым от собственной нечистоты, от своего падения, от причинения себе вреда.

Однако в отдельных случаях эта тяга к разрушению направляется не на себя самих, но вовне; бывает и так, что эти две тенденции пересекаются и смешиваются. Можно рассмотреть с этой точки зрения другую группу типично современных явлений, кото-

рые постепенно охватывают все сферы жизни, начиная от повседневности, кончая областью культуры. Действительно, тяга к садизму в самом широком смысле этого понятия может проявляться также в тех направлениях искусства и литературы, которые находят особое удовольствие в описании типов и ситуаций, связанных с поражением, крахом и пороками человека. Как известно, в оправдание обычно говорят, что это, дескать, «тоже жизнь», или что об этом тоже надо говорить якобы для того, чтобы вызвать реакцию. Но в действительности речь идёт скорее о том, что немцы называют Schadenfreude, то есть злорадством, а следовательно, об одной из разновидностей садизма, садистского удовольствия. Радость доставляет не несгибаемость человека, а его падение, крах или вырождение — нижний, а не верхний порог, достигаемый человеком (в более широком смысле это отчасти имеет отношение к теме «смеха богов», к которой мы ещё обратимся позднее). Одно время особую активность в этом направлении проявляли еврейские (и русские) писатели и художники; теперь это стало общим явлением.

Схожие явления с аналогичной подоплёкой встречаются и за рамками литературы, например в музыке и изобразительном искусстве. И здесь также находится достаточно интерпретаторов и критиков, оправдывающих это «экзистенциальным бунтом», добавляя в отдельных случаях социально-политические мотивы, особенно когда речь идёт о «социально ответственных» левых интеллектуалах. Адорно в своей известной работе, посвящённой философии современной музыки, пытался именно таким образом интерпретировать атональную музыку; поток звуков, ломающий нормы традиционной гармонии, восстание против канона «совершенного аккорда», по его мнению, является неизбежным дополнением экзистенциального бунта против ложного идеализ-

ма и условностей буржуазно-капиталистического общества. Впрочем, согласимся с тем, что в этом случае дело обстоит не так уж просто и для оценки этого явления необходимо принять во внимание разнообразие всех возможных тенденций. В дополнение к уже сказанному нами относительно современной музыки в нашей книге «Оседлать тигра» мы ещё вернёмся к этой проблеме в одной из последующих глав. Но бесспорно то, что в большинстве случаев попытки отыскать хоть какой-то смысл в явлениях подобного рода совершенно бесплодны, и скорее во многом по-прежнему справедливо то, что писал в своей книге «Бунт против прекрасного», вышедшей в период между двумя мировыми войнами, американец Джон Хемминг Фрай по поводу деструктивной и садистской подосновы, которую он выявляет в других областях современного искусства, где она также получила широкое распространение. Он отмечает тенденцию к деформации, искажению и примитивизации изображения, которая играет существенную роль в произведениях новейшего изобразительного искусства как в живописи, так и в скульптуре — в этом проявляется их избирательное сродство с искусством дикарей и негров, что является довольно красноречивым знаком.[1]

Естественно, выхолощенная, условная академическая красота не может служить положительным ориентиром в этой области. Напротив, здесь имеет смысл обратиться к оппозиции форма — бесформенное, к идее, согласно которой всякий подлинно

---

[1] Говоря об аутентичных оригинальных африканских и примитивных работах, мы имеем в виду не артистический стиль, поскольку, как правило, деформации и искажение составляют часть особого «магического искусства», в основе которого лежат не субъективная фантазия автора, но реальное восприятие определённых темных стихийных сил.

творческий процесс состоит в господстве формы над бесформенным, или, согласно древнегреческому пониманию, в переходе из хаоса в космос. «Красота» в высшем смысле, как это признавали не только классики, но и тот же Ницше, соответствует торжеству завершённой формы, «стилю», закону, выражающему господство идеи и воли. С этой точки зрения наплыв бесформенного, хаотичного, безобразного имеет регрессивный характер и свидетельствует о разрушительном процессе, не о могуществе, но о бессилии. С психологической точки зрения подоснова здесь всегда одинакова — садистское влечение, удовольствие от осквернения, характерное не только для самого художника, но и для любителей и ценителей подобных произведений (конечно, если речь идёт об искреннем вкусе, а не о тупом конформизме наоборот, как это бывает в большинстве случаев). Не случайно во всех сказках и суевериях преобладающим элементом в изображении демонов является гротескная деформация человеческой фигуры, то же самое отличает произведения многих высокоценимых современных художников.

Типичные черты самосадизма характерны также для многих новомодных танцев, где на смену «синкопированию» и простейшим ритмам пришло откровенно гротескное обезьянничание, с судорожными изгибами, прыжками и марионеточными конвульсиями, как будто танцоры получают удовольствие от этой зловещей пародии на всё самое благородное в человеческой фигуре. Дополнением к такому развитию танцевального искусства стал самый настоящий садизм в музыкальной области, что проявляется в пресловутых «аранжировках», исполняемых большинством знаменитых оркестров, ломающих, кромсающих и искажающих почти до полной неузнаваемости джазовые мелодии и лёгкую музыку.

Наконец особой областью, заслуживающей нашего рассмотрения, являются непристойная и порнографическая продукция, получившая широкое распространение в последнее время. Горячие споры, разгоревшиеся вокруг непристойных произведений и поднявшие также проблему цензуры, всё же не прояснили самой сути этого явления. Возможно, здесь стоит вкратце вспомнить судебный процесс, состоявшийся в Лондоне, на котором обвинения в «непристойности» были выдвинуты против романа Д. Г. Лоуренса «Любовники леди Чаттерлей» в связи с его выходом в Англии спустя почти тридцать два года после первого издания этой книги, в своё время считавшейся очень «продвинутой», где до этого она была запрещена.

В Великобритании, как и во многих других странах, непристойным по закону считается то, что может подтолкнуть к разврату и извращениям; но если «непристойное» произведение представляет некую ценность с точки искусства, науки «или других областей, представляющих общественный интерес», оно не подлежит преследованию и запрету. Против книги Лоуренса обвинение было выдвинуто по двум пунктам: непристойный язык и описание эротических сцен, «не оставляющее места воображению».

Для наших целей эти два пункта необходимо строго разграничить. Во втором случае, речь идёт о более общей проблеме, касающейся того, насколько «непристойной» и грязной считается половая жизнь как таковая, а следовательно, может ли внимание к ней и описание сексуального опыта производить развращающий эффект. Как известно, Лоуренс не только отрицал эту возможность, но более того, возводил секс почти в ранг религии, видя в нём средство «для достижения живой и нерасчленённой полноты личности».

В одной из ближайших глав мы подробнее рассмотрим характер различных современных движений, прославляющих секс и пропагандирующих сексуальную свободу. Здесь же ограничимся указанием на то, что наша точка зрения крайне далека от буржуазного пуританства со свойственными ему различными табу. Точно так же мы не связаны предрассудками, свойственными христианскому сексофобскому морализму, поскольку во многих культурах высшего типа половые отношения не считались чем-то нечистым, постыдным и «непристойным». Проблема в другом. Мы крайне отрицательно относимся ко всему, что приводит к возникновению своего рода хронической одержимости сексом и женщиной, к тому, что, по сути, представляет собой систематическую широкомасштабную атаку против мужских ценностей, поскольку там, где главенствуют любовь и секс, главенствовать так или иначе всегда будет женщина. Действительно, указанная одержимость поддерживается при помощи тысячи средств, не обязательно имеющих «непристойный характер»: иллюстрации в глянцевых журналах, реклама, кинематограф, различные специализированные издания, конкурсы красоты, псевдонаучная литература, нацеленная на «половое просвещение», женское бесстыдство, стриптиз, витрины с женским нижним бельём и т. п. Любовные романы и рассказы представляют собой лишь частный случай. Это комплексное явление, которое необходимо иметь в виду, чтобы говорить о его развращающем влиянии не с точки зрения мелочного морализаторства, но исходя из сказанного выше, то есть учитывая его разлагающее воздействие на интересы и ценности, должные преобладать во всяком высшем типе цивилизации.

Поэтому прежде всего необходимо разобраться с тем, что по праву можно считать «непристойным».

Чтобы дать надлежащее определение «непристойного» и «порнографического», достаточно обратиться к этимологии. Слово «порнография» происходит от πορνή, что на греческом означает проститутка (низшего ранга в противоположность гетере); поэтому применение этого термина к произведениям, сюжет которых выходит за рамки описания мира продажной любви, можно считать незаконным. Между тем слово «непристойный», «обсценный» происходит от латинского caenum, означающего низость, свинство, грязь (а также экскременты). Этот термин вполне применим к тому жанру эротической литературы, получившему особо широкое распространение в последнее время, который имеет непосредственное отношение к основной теме этой главы — вкусу к низменному, грубому, грязному. И здесь основную роль играет то, какие слова выбирает автор, начиная с того же Лоуренса, для описания сексуальных сцен, половых органов и самого полового акта. Как известно, он использовал для этого самый пошлый и подоночный, то есть именно «непристойный» язык.

Типично также то, что по этому поводу, с обычной для него путаницей, писал в защиту непристойного Генри Миллер, другой писатель, считающийся откровенно «порнографическим». Для него «непристойное» в литературе, пошлый эротический язык, является формой своего рода протеста, бунта и освобождающего разрушения; автор должен пробудить человека благодаря антиконформизму, «доходящему до кощунства». «В конце концов, автор высится среди своих непристойных оскорблений, подобно завоевателю, стоящему на руинах опустошенного города... он наносит удар, чтобы пробудить нас».[1] Это уже предел смехотворного. Учитывая, что

[1] С учётом явного злоупотребления терминами здесь можно также вспомнить слова Миллера о том, что «непристойным» яв-

Миллер был не теоретиком, но литератором, ему стоило бы предоставить нам более убедительные примеры этих поистине чудотворных возможностей «непристойности»; между тем в его романах не найдешь даже тех возбуждающих сцен, которые удаются более продвинутым писателям, работающим в этом жанре; сам же он, говоря о сексе, и в описании эротических сцен ограничивается скорее гротеском и грязью. Следовательно, остается лишь удовольствие от самой настоящей непристойности в вышеуказанном этимологическом смысле, тогда как секс играет лишь второстепенную и, с нашей точки зрения, незначительную роль, поскольку даже о более рискованных вещах можно говорить, избегая вульгарности и непристойности. Известная в порнографической литературе книжонка «Гамиани», написанная Альфредом де Мюссе, который заключил пари, что сумеет описать самые разнузданные и извращенные эротические сцены так, чтобы «не оставалось места воображению», не использовав ни одного пошлого слова, и специализированная анонимная французская литература, продававшаяся из-под прилавка (например, «Vingt-quatre nuits charnelles»), относятся к произведениям того же жанра. Таким образом, за рамками любых моральных табу, связанных с сексом, основ-

---

ляется «всё здание известной нам цивилизации». Это полная глупость, поскольку здесь куда уместнее говорить об абсурдности и бессмысленности. В частности, для него, пацифиста до мозга костей, непристойной является механизированная война и война как таковая. Это такая же глупость, вытекающая всё из того же необоримого стремления подчёркивать в любом опыте лишь то, что имеет низменный характер. Но отрицательным, упаднические и деморализующим аспектам войны, которые только и удостаивались описания в литературном направлении, представленном такими именами, как Барбюс или Ремарк, можно противопоставить личный опыт людей, также переживших «тотальную войну», таких как Эрнст Юнгер (раннего периода) и Дриё ла Рошель.

ной упор делается именно на «непристойности»; современная тяга к непристойностям, невзирая на нелепые попытки Миллера и Лоуренса её оправдать, по сути свидетельствует о тенденции к вырождению и осквернению, наглядные проявления которой мы проиллюстрировали целым рядом примеров. Связь, существующая между высокой оценкой секса и склонностью к использованию непристойного языка, что только делает его неприятным и отталкивающим, явно не случайна. Достойным дополнением к бунту против конформизма, скатившегося от уровня Ницше до уровня любителей негров, становится употребление вульгарной и непристойной площадной брани. Даже если те, кто пытается это оправдать, делают это действительно искренне, остается только предположить, что они совершенно не осознают тех влияний, которым подчиняются, подобно безвольным марионеткам следуя скрытым чужим движениям, разным по форме, но строго совпадающим по смыслу.

Внимательному наблюдателю не составит особого труда продолжить список рассмотренных здесь явлений, имеющих одинаковое происхождение и являющихся красноречивыми знамениями воцарившейся почти повсеместно атмосферы. Нет нужды повторять, что мы далеки от какого бы то ни было конформизма — в принципе речь идёт об остатках буржуазных нравов и культуры, которые вполне заслуживают гибели и неизбежно оказываются первыми жертвами отныне необратимых разрушительных процессов. При некоторых условиях эти процессы могут даже создать предпосылки для установления нового более ценного порядка. Но это, несомненно, не имеет ни малейшего отношения к рассмотренным здесь явлениям. Здесь можно говорить только об упадке, вульгарности и чистом вырождении, являющихся существенными компонентами господствующих сегодня вкусов и нравов.

X

СМЕХ БОГОВ

Совершенно очевиден глубоко антиаристократический характер современной цивилизации на общественно-политическом уровне. Впрочем, то же самое можно сказать и о духовном уровне, об уровне культуры и мировоззрения, пусть даже её антиаристократический характер здесь менее очевиден, поскольку почти окончательно утрачены те необходимые отправные точки, которые позволили бы распознать этот характер.

Здесь нам хотелось бы более подробно остановиться на частном аспекте этого явления, связанном с наступлением «гуманизма». Мы используем этот термин в широком смысле, понимая под ним не просто исторический гуманизм периода так называемого Возрождения, но то мировоззрение, которое легло в основу того фундаментального переворота в мышлении, о котором мы говорили чуть выше. Таким образом, под «гуманизмом» мы имеем в виду мировоззрение, целиком сосредоточенное на человеке в его обычном состоянии, для которого предметом поклонения, а точнее самого настоящего идолопоклонства, становится исключительно человек. Впрочем, мы не будем подробно останавливаться здесь на наиболее дегенерировавших формах подобного поклонения, вроде «марксистского гуманизма» и «гуманизма труда», ограничившись теми формами, которые связаны с так называемым «трагическим ви́дением жизни», поклонники коего стремятся оправдать и придать особую «человеческую» ценность историческим и мифическим персонажам, воплощающим собой мятежный и раз-

рушительный дух, что составляет идеально-романтическую изнанку всевозможных подрывных плебейских революционных идеологий последнего времени.

Существует особый склад мышления, для которого человеческое и только человеческое является предметом возвышения и прославления. Всё униженное, тёмное, болезненное и страждущее в человеческом состоянии горделиво величается «трагическим» и превозносится как таковое. Первообразом мятежного человеческого духа, якобы достигающего высот «благородства», принято считать первых бунтарей против высших сил типа титанов и Прометея.

Их «глубоко человечные» деяния принято описывать как подвиги, продиктованные «глубоким и живым чувством человечности», «совестливости» и т. д. и т. п. Их защитники склонны восхищаться «трагическим величием жизни», ликом, просветлённым «внутренней трагедией», прославлять «прометеевский дух», «благородный дух мятежа», «титанизм воли» и пр., включая сюда же гимны Сатане а-ля Кардуччи (Д. Кардуччи (1835—1907) — итальянский поэт и литературовед второй половины XIX в. — *Примеч. пер.*) и прочие разновидности фаустизма. Этот жаргон пользуется особой успешностью среди интеллектуалов, литераторов, глашатаев прогрессистской и историцистской философии, так или иначе являющихся наследниками просвещения; вся смехотворность и риторичность их взглядов стала бросаться в глаза только тогда, когда их ревнители докатились до последней ступени, бросившись отстаивать марксистский «интегральный гуманизм» коллективистского характера, окончательно устранивший всякую надобность в прежних масках, и откровенно провозгласивший мистику трудового скота, единственной целью которого является материальное производство. Здесь мы

имеем дело с прямыми свидетельствами духовно антиаристократического характера, типичного для современного мировоззрения.

Дабы вживую понять, сколь глубоким было это падение, можно обратиться к классическому миру, к тем его аспектам, мифам и символам, которые, естественно, мы должны воспринимать иначе, нежели то принято в новейшей трактовке, с присущими ей фальсификациями и умалениями. Для этого вкратце прокомментируем написанное Карлом Кереньи в его книге «Основные черты древней религии» о значении Прометея и титанического хитроумия.

В первую очередь следует внести ясность в следующие два момента. Во-первых, следует указать на то, что древний классический мир в его изначальных высших аспектах не ведал «веры» в современном понимании, поскольку присущая ему религиозность основывалась главным образом на чувстве реальности и действенного присутствия божественных сил. «Предпосылками веры являются сомнение и невежество, которые преодолеваются благодаря акту веры». Но в мировоззрении древнего человека «вера» не играла особой роли, поскольку чувство присутствия божественных сил в его опыте и повседневной жизни было даже более естественным и непосредственным, нежели данных чувственного мира. Отметим мимоходом, что именно поэтому нежелательно неразборчиво использовать термин «религия», в его текущем, то есть главным образом христианском, понимании, в центре которого стоит вера применительно к древней или, шире говоря, изначальной духовности. По этому поводу можно обратиться к уже сказанному нами ранее относительно традиционного «мифа», и об этом же мы будем говорить позднее, рассматривая понятие инициации.

Второй момент касается идеи изначального единства богов и людей. Гесиод, а вслед за ним и

Пиндар, учили, что «боги и люди имеют одно происхождение». Два рода, одна «кровь». Перед божественными силами посвященный в орфические мистерии провозглашал: «Мой род имеет небесное происхождение, и вам это известно». Подобных примеров найдется немало. Несмотря на резкий контраст, в целом свойственный атмосфере Евангелия, эхо подобных воззрений можно отыскать даже там: «Вы тоже боги». Древние представления о том, что боги *охраняют* людей, участвуют в их праздниках и религиозных собраниях (в римском мире существовала характерная церемония лектистерний (обряд угощения одного или нескольких богов. — *Примеч. пер.*)), появляются, восседают среди них, нельзя считать чистой фантазией. Они иносказательно передают человеческое чувство сопричастности богам, то есть являются свидетельствами конкретной экзистенциальной ситуации.

В этом нет никакого «мистицизма». Как говорит Кереньи: «Начиная с Гомера и Гесиода, эта абсолютная форма совместного пребывания, не имеющая в себе ничего мифического, может быть описана следующим образом: восседать вместе, ощущать и узнавать друг друга в совместном общении, поочерёдно созерцая изначальное состоянии вещей». Говорить об изначальном состоянии Кереньи позволяет древность свидетельств, запечатлевших этот пережитой опыт.

С течением времени он ослабевает, вернуть ему прежнюю остроту могут только специальные культовые действия, и в конце концов он приобретает исключительно спорадический характер. Уже Гомер указывает на то, что подлинное чувство причастности богам, типичное для изначального состояния, способны переживать только отдельные народы, «жизнь которых колеблется между божественностью и человечностью в зависимости от того, к кому ближе они — к богам или к людям».

Здесь не обязательно думать сразу о древнейших народах почти мифического времени. Ещё в древнем Риме можно отыскать чёткие следы этой близости. Можно вспомнить и фигуру flamen dialis (жрец Юпитера. — *Примеч. пер.*), какового следует рассматривать как «живое изваяние» олимпийского бога, и характеристику, данную Ливием отдельным лицам периода нашествия галлов: «подобные скорее богам, нежели людям» (praeter ornatium habitumque humanum augustorem, maiestate etiam... simillimos diis). Тот же Цезарь, которого большинство склонно воспринимать преимущественно профанически, как «диктатора» и захватчика почти наполеоновского типа, на самом деле, по мнению, например Светония, уже с юных лет, так сказать, давал понять о своём происхождении, «величие царей и святость богов, власть которых простирается и на тех, кто является покорителем людей». Даже в демоничности поздней Империи сохранялись идеи и обычаи, в которых, хоть и с трудом, периодически можно было разглядеть смутные проблески этого божественного присутствия.

«Народы, чьё существование колеблется между божественностью и человечностью», — вот основной момент. После наступления этой стадии они начинают разделяться в зависимости от призвания. И вот — тот, кто колебался между божественным и человеческим, делает выбор в пользу последнего и начинает похваляться этим. Он уже не замечает деградации, неизменно сопровождающей этот процесс, не слышит *смеха богов*. Здесь уместно вкратце пересказать те соображения, которые приводит Кереньи относительно того, как поначалу воспринимали титаническое хитроумие в классическом мире.

Гесиод исчерпывающим образом описывает это отношение посредством эпитетов, при помощи которых он характеризует Прометея: деятельный, изобретательный, хитрый ум, стремящийся обма-

нуть νοῦς Зевса, то есть олимпийский ум. Но его невозможно ни обмануть, ни потрясти. Он неподвижен и спокоен подобно зеркалу, ему не надо искать, чтобы найти, напротив, всё само обнаруживает себя в нём. В противоположность ему титанический ум пребывает в постоянном беспокойстве и поиске, непрерывно пытается что-то придумать, изобрести, кого-то обмануть, что-то вынюхать. Объектом олимпийского ума является реальность, бытие, то, что есть, как оно есть на самом деле. Объектом титанического хитроумия, напротив, является *изобретательность*, даже если речь идёт о тщательно выстроенном обмане.

Приведём те эпитеты, которые использует сам Кереньи для характеристики одного и другого. Олимпийскому уме соответствует ἀγηθεια, то есть состояние несокрытости, непотаённости (это греческое слово обозначало также истину),[1] тогда как титанический ум любит всё извилистое, закрученное, так как ложь перекручена (ἀγκύλος) по самой своей природе, так же как извилисто и закручено хитроумное изобретение типа узла или петли (ἀγκύλη). Естественной обратной стороной олимпийского ума, νοῦς, является прозрачность бытия; если бы угас νοῦς, осталось бы лишь бытие в его слепой действительности. Естественной обратной стороной титанического ума является духовная нищета: глупость, неосмотрительность, неуклюжесть. Всякое новое изобретение Прометея приносит в мир новое несчастье для человечества; в ответ на удавшееся кощунство (то есть попытку Прометея обмануть олимпийский ум), Зевс снова отбирает у смертных огонь. И когда после кражи сам Прометей изымает-

[1] Это слово можно перевести как «не-забвение», то есть разрушение забвения = «память» или «пробуждение» в смысле познания истины. В другой главе (XI) мы покажем, что это также является отличительной чертой особого рода духовности, противоположной миру «веры».

ся из человечества и отправляется отбывать своё наказание,[1] в качестве представителя человеческого рода остаётся Эпиметей; вместо хитреца остаётся тупица — его зеркальный близнец. О глубинном сродстве этих двух персонажей эллинского мифа свидетельствует тот факт, что они являются братьями. Можно даже говорить о том, что «первоначально единое существо, одновременно хитрое и глупое, оказывается здесь раздвоенным на два персонажа, двух разных братьев». Прометей хитёр и быстр мыслью, Эпиметей крепок задним умом. По своей беспечности он принимает как дар богов женщину, последний неисчерпаемый источник бедствий для человечества. Зевс же — как пересказывает Гесиод этот последний и решающий эпизод сражения двух умов, — зная, что людям понравится этот дар и они полюбят своё несчастье, *смеётся*.[2]

Этот смех означает окончательное поражение преступного титана. Кереньи особо подчёркивает эту фундаментальную идею античного мира. Олимпийский смех убийственен. Но никто, собственно, от него не умирает, он не меняет ничего в человеческом бытии, полном противоречий, представителями которого в равной мере являются Прометей и Эпиметей. Тогда что же уничтожается этим смехом? Он

[1] В другом месте мы упоминали об «эзотерической» интерпретации мифа, согласно которой скала к которой был прикован Прометей, символизирует тело, телесность, и, следовательно, его наказание не является карой со стороны внешней могущественной власти; терзающий его орёл это не что иное, как символ той же трансцендентной силы, которой пытался овладеть Прометей, но каковая становится для него исключительно источником мук и терзаний.

[2] Здесь, однако, следует постоянно иметь в виду двойственность желания, пробуждаемого женщиной и самим сексуальным опытом. См. по этому поводу нашу книгу «Метафизика пола». Противоположное значение можно найти, например, в платоновской интерпретации эроса, основанной на мифе андрогина.

уничтожает само значение титанического страдания, его предполагаемую трагичность. Перед Зевсом, смеющимся зрителем, вечный человеческий род разыгрывает вечную человеческую комедию.

Даже участие героического элемента в этом действии ничего не меняет в нём с точки зрения иерархии ценностей. Кереньи особо подчёркивает этот момент. В древнем мировоззрении изначально титаническая первооснова бытия и смех богов взаимосвязаны. Жизнь человека, остающегося узником этого изначального состояния, отмечена нищетой и страданием и с олимпийской точки зрения смехотворна и бессмысленна. Даже когда человеческие деяния обретают характер эпопеи, эта бессмысленность только усиливается. С античной точки зрения тяжесть распрей и раздоров, сражений и битв злосчастного рода людского, кровных братьев богов, может вызывать даже комические отголоски. Так, чтобы подчеркнуть величие описываемой трагедии, Гомер допускает, что даже природа может нарушить собственные законы и принять участие в судьбе своих блудных сынов. Казалось бы, всё это должно увеличивать и усиливать трагическое значение героя.

Тем не менее с точки зрения античной духовности, которую также можно было бы определить как взгляд из «изначального состояния существования», проницающий густое марево человеческого и прометеевского миража, всё это способно столь же мало поколебать и обмануть νοῦς, олимпийский ум, как и титанические хитросплетения. Как говорит Кереньи, единственной иллюзией, допускаемой этой древней концепцией в отношениях между человеком и Богом, был трагический смысл героического существования, как зрелища, достойного богов (об этом же неоднократно говорил и Сенека). Но наиболее трагичным в этом было то, что если трагическому герою не удавалось обрести духовно-

го зрения, этот смысл также сводился на нет, рассеивался перед божественным смехом. Поскольку вопреки человеческим представлениям этот смех не был смехом пустой «совершенной красоты», но знаком полной жизни, смехом вечных форм.

Как мог сказать бы Ницше, который сам во многих отношениях стал жертвой титанического миража, в этом состоит *глубина* классической античной души.

Всё сказанное касается области мифологии. Но мифология — это не вольная фантазия. В данном контексте миф (помимо уже сказанного в предыдущей главе по поводу его возможных метафизических, вневременных измерений) является «зеркалом, отражающим сокровенные переживания человека в свете духа» (Бахофен), и он открывает возможность познать глубинные силы, которые оказывают формирующее воздействие на цивилизации. Этот круг идей наводит на мысль о возможности двух путей, второй из которых ведёт в направлении, прямо противоположном прометеевскому титанического мифу в его гуманистической интерпретации.

Мифологическое оформление — Зевс, боги и т. п., — придающее этим идеям привкус далёкой былинной старины, не должно затмевать главного. В принципе духу всегда открыта возможность выбора того или иного из этих противоположных направлений, так же как возможность почерпнуть из этого меру, позволяющую оценить свою жизнь и задать ей соответствующий тон. «Олимпийская» ориентация возможна в той же степени, что и прометеевская, и за рамками древних символов и мифологем может выражаться в образе жизни, в позиции, занимаемой человеком по отношению к внутренним и внешним событиям, по отношению как к людскому, так духовному мирам, к человеческой истории и к истории мысли.

Подобная ориентация играет определяющую роль для всего подлинно аристократического, тогда как прометеизм, как уже было сказано, отличается фундаментально плебейским или самое большее — узурпаторским характером. В древнем мире, не только классическом, но и в более широком смысле — индоевропейском, все основные божества, олицетворяющие верховную власть, имперскую идею, порядок, закон и право, носили преимущественно олимпийский характер. Если же проследить историческое развитие линии, связанной с Прометеем, то обнаружится, что в противоположность первым она тесно связана со всеми силами, стремящимися к свержению всех форм вышестоящей власти и замене их принципами и ценностями, присущими низшим слоям социального организма, которым, как уже неоднократно повторялось в предыдущих главах, в отдельном человеческом организме соответствует его «физическая» и чисто человеческая часть.

По большому счёту, делая выбор в пользу гуманизма и прометеизма, тем самым из двух видов свободы — свободы господина и свободы бунтовщика — выбирают вторую. Это сохраняет истинность, несмотря на всю видимость торжества человеческой личности и личного «достоинства», свободомыслия, «бесконечности» духа.

Впрочем, красноречивость этого выбора легко заметна даже в самых тривиальных формах революционной идеологии. Предположим на мгновение, что традиционные иерархии действительно обладали тем характером, который приписывают им эти идеологии, то есть что на самом деле они основывались не на добровольном признании естественного авторитета, но исключительно на насилии и что, к примеру, в «тёмном Средневековье» человек и человеческая мысль задыхались от духовного и политического гнёта. Но возникает вопрос, *кто был*

этим угнетённым? Вполне понятно, что речь идёт не о пресловутых догматичных деспотах или, шире говоря, о тех, кто в соответствии с аристотелевским изречением, сам устанавливая закон, был ему не подсуден. Они как раз были свободны. Поэтому уже даже на этом уровне нетрудно понять, что лежало в основе «благородных идеологий» либерального толка и какого рода избирательное сродство объединяло их проповедников; ими двигал инстинкт, заставляющий их отождествлять себя не с высшими, но с низшими, стремление не к той свободе, которой обладает Господин, но той, которую жаждет слуга, мечтающий получить вольную (предполагая также, что именно к тем временам относится презрительный и искаженный смысл, вкладываемый в слово «слуга»). Если даже согласиться с этим чисто материалистическим, однобоким и во многом выдуманным представлением о иерархическом обществе, то плебейскую основу социального прометеизма, качество присущего ему избирательного сродства и «духовную породу» его представителей не спутаешь ни с чем.

В конечном счёте почти так же обстоят с этим дела и в культурной области, где гуманизм и прометеизм торжественно отпраздновали освобождение мысли, восславив дух, который, «осознав свою неукротимую свободу, разбил все оковы», и двинулись дальше по пути рационализма и прогрессизма, опираясь на упомянутое «трагическое ви́дение жизни» и миф Прометея-созидателя, теша себя миражом «завоеваний мысли», особенно мысли, нацеленной на изобретения, открытия, конструирование, короче, того прикладного мышления, которое было свойственно хитроумному и мятежному древнему титану.

Именно это движение снизу привело к закату и разрушению на Западе всего того, что в его истории и его цивилизации имело отношение к про-

тивоположному типу человека аполлоническому и аристократическому по духу, чьё господство отличалось дистанцированностью по отношению к только человеческому, чьим идеалом была «цивилизация бытия» (см. гл. I) и чей образ жизни и образ действия свидетельствовал о высшем мире и его безмятежном могуществе, лишённом трагического характера.

Скорости нарастали, и «гуманизму» пришлось пройти весь путь, который, если воспользоваться вышеупомянутыми образами, ведёт от Прометея к Эпиметею. Обретающему форму современному миру неведом освобождённый Прометей в положительном смысле, то есть Прометей, освобожденный Гераклом (в античности Геракл символизировал человека, героя, сделавшего *другой* выбор, став союзником олимпийских сил).[1] Ему знаком только Прометей, избавленный от оков и получивший свободу продолжить свой путь, бахвалясь своей обездоленностью и воспевая трагичность только человеческого существования, — или, лучше скажем, существования, воспринимаемого исключительно человеческим взглядом, пока не достигнет той точки, где, окончательно утратив вкус к этому своеобразному самосадизму, черпаемому в «трагическом величии», погрузится в отупелое существование, свойственное человечеству эпиметеева рода, который из всей титанической роскоши человеческих завоеваний последних времён знает только необходимое трудовой скотине, охваченной экономической одержимостью. Достигнуто торжество лозунга, поднятого на знамёна известной идеологии — «интегрального гуманизма», как «гуманизма труда», как «смысла истории». Цикл завершается.

---

[1] О героическом типе, олицетворяемом Гераклом, победителем титана, которого не затрагивает «смех богов», см.: «Rivolta contro il mondo moderno», cit., II, 7, и «Il Mistero del Graal», cit.

XI

О ПОНЯТИИ ИНИЦИАЦИИ

Сегодня довольно сложно дать ясное представление о том, что такое *инициация*, и чётко определить фигуру «посвященного». Основная трудность заключается в том, что для этого необходимо обратиться к тому ви́дению мира и человека, которые были свойственны традиционным цивилизациям и лежали в основе всех созданных ими структур. От этих цивилизаций нас отделяет не только пропасть культурных и ментальных отличий, но также в значительной степени те религиозные представления, которые возобладали на Западе. Вдобавок к этому проблему отягощает то печальное обстоятельство, что в наши дни (не считая бессмысленных остатков, сохранившихся в ритуалах современного масонства и дилетантских литературных упражнениях, посвященных этой теме, характерным образцом которых служит известная книга Шюре «Великие посвященные») тему инициации присвоили себе различные теософские, оккультистские и прочие антропософские секты. Законное недоверие, порождённое этими несерьезными и зачастую откровенно шарлатанскими «неоспиритуалистическими» формами, не могло не вызвать подозрения к любым попыткам серьезного разговора на эту тему. Именно это дало повод признанным представителями «современной критической мысли» и современной культуры отождествить мир инициации с вульгарным миром «магов», «колдунов» и пр., пренебрегая тем фактом, что инициация исторически составляла существенную неотъемлемую часть великих традиций и культур

прошлого, которым в других областях отдают должное уважение и признание.

Так или иначе, существует группа современных дисциплин — история религий, этнология, востоковедение, древняя история, — где отсутствие чёткого определения понятия инициации практически неизбежно приводит к серьёзной путанице. Так, можно отметить, что даже, несмотря на довольно богатый накопленный материал, многие довольно уважаемые учёные, как например Фрезер или ван дер Лев (Иоганн Якоб ван дер Лев (1893—1934), голландский писатель и теософ. — *Примеч. пер.*), почти не умеют в нём ориентироваться; в результате они смешивают в одну кучу посвященного, medicine man (знахаря. — *Примеч. пер.*), мистика, йога и даже колдуна, хотя все эти типы необходимо чётко различать. Мы уже молчим о тех, кто пытается использовать этот материал в психоаналитическом ключе. Здесь достаточно уже сказанного нами ранее о воззрениях К. Г. Юнга, который стал одним из основных виновников подобных манипуляций.

В актив сегодня можно записать разве что вклад, внесенный в эту проблематику традиционалистами, последователями Рене Генона, которого благодаря его аутентичному и непосредственному знакомству с предметом, можно считать самым серьёзным знатоком в этой области. Безусловно, его взгляды также имеют некоторые ограничения, но сам его подход отличался необходимой строгостью, что в любом случае значительно отличает его работы от узкоспециальных «научных» исследований, которые носят поверхностный, профанический характер, не говоря уже об отбросах «спиритуалистических» фантазий.

Учитывая ситуацию, сложившуюся в этой области, попытаемся в общих чертах объяснить, что следует понимать под инициацией и каковы границы той духовной сферы, к которой уместно применять это по-

нятие. Стоит предупредить о том, что речь пойдет об определении понятия «инициации» в себе и для себя, так сказать в чистом состоянии, как «духовной категории». Возможно, читатели, знакомые с другими нашими работами, найдут здесь сжатое изложение того, что им уже известно; остальным же это позволит расширить горизонты, так как без знания мира инициации невозможно составить себе полное представление о высочайших идеалах, созданных человечеством. Первая группа читателей сможет сама оценить, насколько наши взгляды совпадают с общепринятыми в традиционалистских кругах и насколько мы сочли нужным от них отклониться.

1. Этимологически «инициировать» означает положить новое начало. В этом смысле можно было бы говорить также о «втором рождении», только в этом случае понятию инициация необходимо было бы придать строго онтологический смысл. Действительно основополагающей предпосылкой инициации является тот факт, что человеческое состояние со всеми теми ограничениями, которое оно накладывает на обычную индивидуальность, может быть преодолено. Речь идёт об изменении состояния, о переходе от одного образа бытия к другому в совершенно объективном смысле. Поэтому в некоторых свидетельствах, описывающих инициацию, о ней говорится как о почти физическом факте, что подчёркивает её реальный, онтологический характер. Чтобы яснее понять, что такое инициация, рассмотрим разницу между «сверхчеловеком» и «инициированным» или «посвященным» как противоположными типами. Сверхчеловек означает крайнее и проблематичное увеличение мощи вида «человек». Между тем посвященный, напротив, в принципе более не принадлежит человеческому виду. Можно сказать, что с точки зрения высшей инициации сверхчеловек стоит на прометеевском

уровне (человек остаётся человеком, но, злоупотребляя своим положением, пытается присвоить себе высший статус и власть), тогда как посвященный в истинном смысле причастен олимпийскому уровню (поскольку законным образом обретает иной ранг, соответствующий ему от природы).

Таким образом, предпосылкой к пониманию инициации является теория множественных состояний бытия, из которых человеческое состояние является только одним из множества возможных. Однако следует также принять во внимание то, что существуют не только высшие, но и низшие состояния сравнительно с тем, которое определяет обычную, нормальную человеческую личность. Поэтому существуют две возможности открытия этой личности: человек может открыться как высшему миру, так и низшему, и, соответственно, в первом случае мы имеем дело с «восходящим» преодолением (что строго соответствует этимологическому значению понятия *transcendere* = «выходить за пределы, поднимаясь вверх»), а во втором — с преодолением «нисходящим».[1]

[1] Те же две тенденции можно наблюдать и на более внешнем уровне, за рамками области инициации, в повседневной жизни современного человека. Так, О. Хаксли (а также Jean Wal), рассматривая этого человека, также говорил о «восходящем самопреодолении» (автотрансценденции) и «нисходящем самопреодолении», добавляя к этому третье направление, которое он назвал «боковым» или «горизонтальным самопреодолением». Согласно Хаксли сегодня самые распространенные опыты (переживания) на нисходящем направлении связаны с употреблением алкоголя, наркотиков и пандемической сексуальностью; горизонтальное или боковое самопреодоление проявляется в коллективных явлениях, в пассивном и иррациональном самоотождествлении индивида с каким-либо течением или движением, либо с фанатичной идеологией, с маниями дня (психоз, пристрастие, капризы). Для современного человека как нисходящее, так и боковое самопреодоление являются, по мнению Хаксли, формами бегства от действительности (мы со своей стороны добавим — и регрессии). Впрочем, одно смеши-

Поэтому чуть выше мы специально использовали понятие «высшая инициация», а выявленное нами здесь различие также возвращает нас к сказанному ранее, в других главах по поводу примитивных народов и помогает установить четкие границы рассматриваемой области. Так, в племенных и возрастных инициациях примитивных народов мы, как правило, имеем дело с нисходящим направлением. Человек открывается тайной жизненной силе своего племени, сливается с ней, жизнь племени становится его собственной жизнью. Это слияние может затрагивать также глубинные потенции, ответственные за формирование организма в различные периоды жизни. В результате этого индивид может овладеть некими новыми способностями, но они почти всегда включают в себя некий коллективизирующий, подличностный элемент. Впрочем, здесь нет смысла более подробно останавливаться на этом случае, типичным проявлением которого могут служить тотемизм и некоторые разновидности примитивных культов мертвых.

Краткого упоминания заслуживает другое деление, которое существовало в высших цивилизациях. Оно касается двойственного характера инициации в Малые Мистерии, которые обобщенно можно назвать деметро-хтоническими, и инициации в Великие Мистерии, которые можно назвать уранические ми или олимпийскими. Иногда Малые Мистерии описываются как подготовительная стадия, а Вели-

---

вается с другим, поскольку во всём том, что имеет коллективный характер, всегда действуют и расцветают «низшие» (адские) силы, то есть относящиеся к подличностному уровню. Дабы воздать каждому должное, заметим, что Юнг прав, когда говорит, что те древние демоны, от которых прежде человек пытался защититься, не дать им овладеть собой, сегодня в «просвещенном и развитом» мире отнюдь не исчезли, но действуют в масках (личинах) и таятся в корнях различных «-измов» (национализма, прогрессизма, коммунизма, расизма и т. п.) как коллективные силы «горизонтального» бегства.

кие — как завершение. Однако в других случаях Малые и Великие Мистерии, наряду с другими формами инициаций, носивших разные названия и соответствующих первому или второму типу, по своему характеру представляют собой не две последовательные стадии, а две различные и порой даже противоположные формы инициации. Упрощенно можно сказать, что подоснова Малых Мистерий имеет «космический» и в некотором смысле пантеистический характер. Их пределом является φύσις в самом широком и первоначальном значении этого слова, то есть природа, Мать Природа, Великая Мать, проявленный мир. Великие же Мистерии, напротив, стоят под знаком трансцендентности, того, что даже в космическом смысле является не «жизнью», но сверхжизнью, бытием. Таким образом, можно сказать, что целью соответствующих инициаций является второе рождение к Жизни в первом случае, и второе рождение к Бытию — во втором. Однако, по сути, понятие инициации полностью соответствует своему высшему значению только во втором случае.

В частности, одной из разновидностей Малых Мистерий можно считать инициации, целью которых является установление или восстановление контактов с природными силами. К этому же типу относятся различные дополнительные формы посвящения в ремёсла.

2. Теперь необходимо первым делом разделить религиозный мир и мир инициации. Здесь невозможно избежать определённой схематизации. Действительно, существуют религии, в которых наличествует инициация, а история религии свидетельствует о том, что некоторые из них зародились в инициатическом мире, но позднее утратили свой изначальный характер за счёт упрощения, примитивизации и экстериоризации соответствующих прак-

тик и учений. В этом отношении наиболее характерный пример представляет собой буддизм. Существует самая настоящая пропасть между тем, что можно назвать истинной «доктриной пробуждения» с соответствующей изначальной буддистской практикой, и буддизмом, получившим распространение как религия. Впрочем, можно допустить, что в целостной традиционной системе религия и инициация являются двумя иерархически соподчиненными ступенями, связь между которыми с точки зрения доктрины описывается понятиями экзотеризма и эзотеризма, простой веры и гнозиса, набожности и духовной реализации, уровнем догматов и мифов и уровнем метафизики. Современная история религий почти не уделяет внимания этому существенному различию, а то понимание религий, которое возобладало на Западе и которому невольно для себя подчиняются даже независимые учёные, доказывает, что «религия» действительно может быть самодостаточной категорией, иногда даже стоящей в оппозиции ко всему имеющему инициатический и метафизический характер. Такое понимание во многом вытекает из верований, свойственных семитским племенам, то есть из иудаизма, христианства и ислама, которые в своих положительных формах характеризуются теизмом, креационизмом и пониманием человека как существа, сотворённого per iatum (то есть созданного божеством, как отчуждённое существо). Впрочем, если в исламе в рамках шиизма и суфизма также существует эзотерическая и инициатическая традиция, а в иудаизме есть традиция Каббалы, хотя эти течения в некотором смысле стоят особняком по отношению к соответствующим ортодоксальным учениям, то в католичестве вообще нет ничего им равнозначного, место эзотеризма и инициатического опыта занимает простая мистика, хотя, как мы увидим позднее, распространено такое забавное явление,

как наличие структур, инициатических по форме, но относящихся к неинициатическому уровню.

Можно вкратце зафиксировать основное отличие собственно религиозной точки зрения от инициатической, сказав, что в центре первой стоит концепция божества как личности (теизм) и для неё характерна сущностная, онтологическая дистанция между Богом-личностью и человеком и, как следствие, трансцендентность, допускающая исключительно зависимые отношения между ними, поклонение и в лучшем случае мистический экстаз, которые, однако, никогда не позволяют реально преодолеть границу между человеческим Я и божественным Ты. Между тем предпосылкой инициации является как раз преодолимость этой границы и так называемый принцип «высшего тождества», который дополняется надличностной концепцией Первоначала. По ту строну Бога как личности стоит Необусловленное, как высшая реальность по отношению как к бытию, так и к небытию, а также ко всякому специфически религиозному образу (некоторые говорят о «Сверхбоге»). Например, как известно, индуистская метафизика и ранний буддизм также признают существование Бога, богов и небесного царства, но эти представления наделены меньшей степенью реальности, поскольку они также причастны к сфере обусловленного. Меж тем Абсолют является чем-то запредельным по отношению к ним. Схожие концепции встречаются также в неоплатонизме, известном своими контактами с миром эллинских Мистерий. Этот второй момент показывает, насколько произвольно называть без различий «религией» всё, когда идёт речь об отношениях человека с миром, превосходящим человеческий.

3. С практической точки зрения метафизический принцип тождества ведёт к переходу от отношений морально-религиозного характера к отношениям, основанным на знании. Это находит ясное выражение

в идее, согласно которой не только онтологическая дистанция, но уже сам факт «неведения» или «забвения» определяет человеческое состояние во всей его обусловленности. Эта истина иногда предугадывалась великими мистиками (Майстер Экхарт: человек есть Бог, но он «не ведает» этого, — высказывание, прямо соответствующее индуистской теории авидьи или «неведения»). Таким образом, в понятие спасения или искупления включается понятие пробуждения, метафизического овладения знанием трансцендентного измерения в себе. В этих терминах определяется (описывается) реализация, свойственная процессу инициации. Основной его чертой является «центральность». Так, например, некоторые противопоставляли понятию экстаза понятие *эн-стаза*, указывающее на противоположное направление, то есть не на «выход», но на возвратное схождение (к центру — так, в том же мистицизме существовало такое высказывание: «Ты никогда не находил искомого, ибо искал вне себя, хотя я (бог) был в тебе»). Говорили также о центре, сливающемся с центром, о едином, соединяющемся с Единым.

Правда, вышеуказанная разница между религиозным и инициатическим подходами может показаться не столь существенной, если исходить из того, что религии спасения также ставят своей целью преодоление смертной, падшей природы. Но здесь мы вновь сталкиваемся с тем, когда за одинаковыми понятиями стоят различные значения, одной из причин чего стало смешение множества отныне неразличимых компонентов, произошедшее в результате исторического скрещения изначально разнородных линий. Этот момент становится более понятным при рассмотрении более частной проблемы потустороннего существования.

«Внутренним учениям» (то есть эзотерическим) свойственно проводить различие между бессмертием и посмертным существованием в широком смысле

этого понятия. Эту разницу между инициатическими и религиозными представлениями хорошо передал один исследователь дальневосточной традиции (Гране (Марсель Гране — французский синолог. — *Примеч. пер.*)). Если в последнем случае идея бессмертной души как таковая никогда не оспаривается и альтернативой является только загробный переход этой бессмертной души в положительное («райское») или отрицательное («адское») состояние, и решающим, таким образом, является моральный критерий, то с точки зрения «внутренних учений» сама проблема бессмертия является спорной и не безусловной, а настоящей альтернативой считается возможность или невозможность пережить не просто физическую смерть, сколько то, что называют «второй смертью». Бессмертие в истинном смысле этого слова является исключительной возможностью и совпадает с достижением состояния необусловленности. «Великое Освобождение», преодоление падшего состояния, даже на посмертном уровне является целью высшей инициации. Как известно, понятие «второй смерти» восходит к древним египетским текстам, посвященным загробной жизни, и следует иметь в виду, что соответствующие намёки, встречающиеся в Ветхом Завете, являются отголосками этого инициатического учения. Другим, хотя и более мифологизированным, примером является также греческая традиция с её противопоставлением привилегированного олимпийского бессмертия, как удела посвящённых и «героев» (отождествляемых с полубогами), Аиду, уготованному «большинству». Но, пожалуй, именно в даосизме, взятом в его оперативном, а не спекулятивном аспекте, учение о проблематичности бессмертия и его связи с посвящением было сформулировано наиболее точным образом. Наконец, в "Тибетской книге мертвых» (Бардо Тодол) эти идеи получили объективное развитие с соответствующей феноменологией возможного

этого понятия. Эту разницу между инициатическими и религиозными представлениями хорошо передал один исследователь дальневосточной традиции (Гране (Марсель Гране — французский синолог. — *Примеч. пер.*)). Если в последнем случае идея бессмертной души как таковая никогда не оспаривается и альтернативой является только загробный переход этой бессмертной души в положительное («райское») или отрицательное («адское») состояние, и решающим, таким образом, является моральный критерий, то с точки зрения «внутренних учений» сама проблема бессмертия является спорной и не безусловной, а настоящей альтернативой считается возможность или невозможность пережить не просто физическую смерть, сколько то, что называют «второй смертью». Бессмертие в истинном смысле этого слова является исключительной возможностью и совпадает с достижением состояния необусловленности. «Великое Освобождение», преодоление падшего состояния, даже на посмертном уровне является целью высшей инициации. Как известно, понятие «второй смерти» восходит к древним египетским текстам, посвященным загробной жизни, и следует иметь в виду, что соответствующие намёки, встречающиеся в Ветхом Завете, являются отголосками этого инициатического учения. Другим, хотя и более мифологизированным, примером является также греческая традиция с её противопоставлением привилегированного олимпийского бессмертия, как удела посвящённых и «героев» (отождествляемых с полубогами), Аиду, уготованному «большинству». Но, пожалуй, именно в даосизме, взятом в его оперативном, а не спекулятивном аспекте, учение о проблематичности бессмертия и его связи с посвящением было сформулировано наиболее точным образом. Наконец, в "Тибетской книге мертвых» (Бардо Тодол) эти идеи получили объективное развитие с соответствующей феноменологией возможного

загробного опыта, где достижение состояния необусловленности также противопоставляется переходу к той или иной форме существования, включая и посмертную жизнь, к которой никоим образом неприменимо понятие бессмертия, безгрешности или трансцендентной центральности. Здесь также альтернатива определяется «знанием» в вышеуказанном метафизическом смысле и духовными деяниями, возможными лишь при наличии этого знания.

Все вышеперечисленные учения открыто противостоят религиозным экзотерическим воззрениям на естественное бессмертие души и её загробную судьбу, что нередко связано с демократизацией и деградацией более раннего инициатического учения. Так обстоит дело с Египтом и Грецией; в частности, говоря о последней, Роде справедливо заметил, что в результате вырождения первоначальной концепции героя пришли к тому что «героями» стали называть тех, чьей чуть ли не единственной заслугой стал сам факт их смерти.

В античной традиции Мистерий (которую современные религиоведы часто путают с религиями спасения, с так называемыми Erlösungsreligionen) также отчётливо прослеживается тот основной онтологический аспект, который отличает инициатическую концепцию от религиозной. Благодаря Диогену Лаэртскому мы знаем о скандале, вызванном в определённых кругах уже «просвещенных» греков, учением о мистериях, согласно которому даже преступнику, участвующему в них, после смерти уготована более привилегированная судьба, нежели таким высоконравственным, но не посвящённым людям, как Агесилай или Эпаминонд.[1] В этом смысле

[1] «Афиняне уговаривали его <Диогена> принять посвящение в святые таинства, уверяя, что в Аиде посвящённые пользуются преимуществами. „Смешно, — ответил философ, — когда Агесилай и Эпаминонд будут барахтаться в нечистотах, а ник-

можно говорить о «трансцендентальном реализме», находящем своё подтверждение также в концепции объективной действенности инициатического обряда, согласно которой сила посвящения как на духовном, то есть объективном и безличном плане, не связанном с моралью, так и на материальном уровне, является делом техники. С технической точки зрения обряд требует только определённых объективных условий, при соблюдении которых эффект достигается в силу необходимости, независимо от того, что представляет собой человек.[1] Впрочем, даже в первые века христианства это различие ещё можно было ощутить в противопоставлении таких понятий, как divinificatio и sanctificatio. Обожение — это онтологическое понятие, смысл которого состоит в преображении сущности, аналогичном инициатической трансформации существа. Канонизация же носит моральный, субъективный характер, и связана преимущественно с поступками индивида, с его образом жизни. По мере развития христианской мистики это первоначальное деление (особенно ярко выраженное в греческой патристике, где сохранялись следы эзотерических традиции и мистерий) практически исчезло, и второй термин почти окончательно вытеснил первый (августианство, испанская мистика).

Впрочем, может создаться впечатление, что вышеизложенной концепции противоречит тот факт, что, судя по тому, что нам известно об инициатических традициях, таких как йога и родственные ей дисцип-

---

чёмные людишки только за то, что они приняли посвящение, — обитать на Островах блаженных"» (*Диоген Лаэртский.* Жизнеописания и мнения знаменитых философов. Кн. VI. Диоген / Пер. И. М. Нахова // Антология кинизма. — М.: Наука, 1996. С. 58). — *Примеч. пер.*

[1] Естественно, из разнообразия людей следует и разнообразие достигаемого эффекта — точно так же огонь по-разному воздействует на воду, дерево или металл.

лины, в них также часто встречаются строгие правила морального характера. Однако именно в этом отношении вновь выявляется существенное различие между миром религии и миром инициации, между религиозным и инициатическим подходом, поскольку сходные в обоих случаях правила имеют различное значение. В первом случае им приписывается внутренняя императивность либо на том основании, что они являются частью божественного откровения, либо поскольку за ними отстаивают абсолютную действенность, по аналогии с категорическим моральным законом Канта. Между тем во втором случае они являются только средствами, подчинёнными цели, и поэтому действенны только при определённых условиях постольку, поскольку их соблюдение формирует в индивиде определённые наклонности, способствующие инициатической трансформации. Классическим примером такого инструментального понимания моральных правил является известная буддистская притча, где говорится о том, что силу (sila), то есть совокупность моральных норм можно сравнить с плотом, построенным, чтобы пересечь реку; но после того как эта задача выполнена, бессмысленно таскать его с собой (здесь можно было бы добавить, что столь же нелепо сооружать его, если вы не собираетесь пересекать реку).

Таким образом, мы определили отношения, существующие между инициацией и моралью. Вообще с инициатической точки зрения в каждой традиции необходимо отделять то, что имеет исключительно общественную, мирскую ценность и служит фактором, сдерживающим человека-животное, от того, что ведёт к миру горнему, к трансцендентности. В обеих этих областях моральные правила носят исключительно относительный характер. Действительно, в первом случае моральные нормы различных традиций подвержены определённым этническим и историческим ограничениям, а значит в

разнообразии этих норм, продиктованных конкретным временем и местом, невозможно обнаружить нечто реально постоянное и неизменное, а следовательно, сущностно ценное. Во втором случае, то есть когда им придают чисто инструментальную ценность, единственным критерием становится их пригодность в качестве средства для достижения цели. Это указывает не только на многообразие инициатических путей, учитывающих, в частности, склонности, преобладающие в том или ином индивиде, но также на то, что выбранные средства могут оказаться в полном противоречии с теми моральными правилами, которые та или иная традиция — в её экзотерических аспектах — предписывает большинству для соблюдения в повседневной жизни. Самый типичный пример представляет собой так называемый «Путь Левой Руки», тантрическая vâmâcâra (имеющая некоторые точки соприкосновения с дионисийством, например в том, что касается использования секса и оценки оргиастического, разрушительного элемента) и «героический путь» (vîra-mârga), которые под знаком чистой трансцендентности в качестве принципа исповедуют полную аномию, презрение к общепринятым моральным и культурным нормам, хотя конечная их цель не отличается от «Пути Правой Руки», который, наоборот, использует эти нормы в качестве опоры («нормы, которые не порабощают, но поддерживают того, кто не способен идти самостоятельно»). В общем «антиномизм» (термин, обозначающий отказ от соблюдения норм господствующей религии), почти всегда связанный с миром инициации или эзотеризма, хорошо известен истории религий.

4. Сказанное выше позволяет понять, что между мистикой и инициацией также необходимо провести чёткую границу. Поскольку этим, как правило, пренебрегают, что приводит к повсеместной пута-

нице этих двух областей, стоит добавить здесь несколько кратких соображений. По правде говоря, если придерживаться этимологии, мистику можно отнести к миру инициации, поскольку «мистами» (откуда происходит слово мистицизм) называли адептов древних Мистерий. Однако и здесь мы вновь сталкиваемся с типичным случаем коррозии слов. В общепринятом сегодня значении понятие «мистика» законно использовать только для обозначения явления, имеющего собственное лицо и представляющего собой крайнюю границу исключительно религиозного мира. Речь идёт, главным образом, о фундаментальной направленности. Используя введенную выше терминологию, можно сказать, что мистика находится под знаком экстаза, то есть движения, направленного от центра вовне, а инициация — под знаком энтаза, то есть движения в обратном направлении. В соответствии с религиозным духовным складом позиция мистика по отношению к трансцендентности по сути «эксцентрична» (= удалена от центра). Из этого вытекает преимущественно пассивный характер мистики и активная позиция в случае инициации. Широко распространённый в мистике, особенно западной, символизм духовного брака, в котором человеческая душа исполняет женскую роль невесты, выглядит совершенно немыслимым в инициатическом мире. С другой стороны, пассивность мистика вызвана преобладанием аффективного, эмоционального и доразумного элемента, что отражается в большинстве мистических переживаний, где сознательное начало «Я» намеренно подавляется, вместо того чтобы передать ему контроль над происходящим. Поэтому мистик редко проделывает свой путь сознательно и редко способен схватить и описать реальное и объективное содержание пережитого им. В мистическом опыте преобладает субъективный момент в его чисто человеческих аспектах, душа торжествует

над духом (это делает почти невыносимым чтение текстов большинства христианских мистиков, описывающих свой мистический опыт посредством монотонного излияния эмоций, — достаточно вспомнить, к примеру, антологию «Мистики» под редакцией Э. Дзолла. Поэтому на символическом уровне мистический путь вполне законно можно отнести к *влажному* пути, противоположному *сухому* инициатическому пути. Впрочем, нельзя отрицать, что отдельные мистики достигли определённых метафизических высот, но их ви́дения лишены ясности и прозрачности, они скорее напоминают вспышки восторга, на мгновение охватывающие зрителя, когда поднимается занавес, чтобы почти сразу же опуститься вновь.

Кроме того, мистик как таковой — это одинокий странник. Он путешествует по царству сверхчувственного, не зная координат для ориентации, не обладая истинной защитой или покровительством. Покинув страну положительной, догматичной традиции, он странствует сам по себе. Мистических цепочек, то есть непрерывного ряда учителей, передающих мистическую традицию и соответствующее учение и практику, не существует. Поэтому мистика представляет собой преимущественно спорадическое и нерегулярное явление.

Она расцветает главным образом в традициях, имеющих неполный характер, то есть в тех, где религиозный и экзотерический элемент не дополняется высшим инициатическим и эзотерическим элементом. Поэтому здесь имеет смысл остановиться на инициатическом опыте, который благодаря своему сознательному, ноэтическому и интеллектуальному характеру, по сути, противоположен собственно мистическому опыту.

5. Здесь имеет смысл обратиться к основной схеме так называемой «регулярной» инициации, как её

принято именовать в определённых кругах. Похоже, расхождение между вышеуказанной теоретической предпосылкой (инициатическое учение, отрицая понятие «твари», отрицает также идею непреодолимой пропасти, онтологической дистанции между Бытием и принципом «Я») и практическим поведением является результатом того мнения, что инициатический опыт, состоящий в преодолении человеческого состояния и переходе к высшим состояниям бытия, невозможно получить самостоятельным путём, своими силами. Однако обычно это мнение обосновывается не столько принципиальными соображениями, сколько доводами исторического и практического характера, то есть исходя из той экзистенциальной ситуации, в которой оказалось большинство индивидов в результате процесса инволюции, коя, согласно всем традиционным учением, проявляется в ходе истории. Так, согласно уже упомянутой схеме, для инициации необходимо наличие представителя некой организации, являющейся владелицей и хранительницей эзотерических и инициатических учений, который способен передать их неофиту. В этом контексте понятие «традиции» приобретает более специфический — объективный и технический — оттенок, связанный с идеей непрерывной «цепи», исходящей от изначального центра. Если существующая ситуация позволяет сохранить эту цепь и осуществить передачу, то такую форму инициации называют «регулярной». До некоторой степени такая инициация сопоставима с христианским крещением или даже в большей мере с католическим рукоположением в сан. Отличие, однако, состоит в ином понимании онтологической связи между человеческим и сверхъестественным. Поэтому надо помнить о том, что при инициации в конечном счёте речь идёт о переходе (обусловленном инициатическим действием) из потенциального в активное состояние того

внутреннего измерения, которое изначально присуще самому естеству посвящаемого. Поэтому появилось такое понятие, как «виртуальная инициация», каковая, впрочем, остается неэффективной и неоперативной (в отличие от того, что предположительно происходит с человеком при простом католическом крещении) до тех пор, пока не вмешается надлежащая сила. Но в принципе не исключено, что уже сама эта сила, без сопутствующего ритуального и в некотором смысле внешнего «регулярного» контакта с подобной организацией, может привести к разрыву уровня, к инициатическому раскрытию сознания, даже если речь идёт об исключительно редких случаях.

Безусловно, и для этих исключительных случаев существуют свои ограничения как экзистенциального, так и прочего свойства, на которых мы, впрочем, не намерены здесь останавливаться, поскольку эта тема заслуживает долгого и обстоятельного разговора. Поэтому перейдём сразу к теме отношений между аскетикой и инициацией. Для вышерассмотренных случаев эта связь очевидна, естественно, с той оговоркой, что под аскезой мы понимаем иные формы, нежели те, которые связаны с умерщвлением или истязанием плоти и отягощены второстепенными морально-религиозными элементами. Под аскезой понимается практика, самостоятельно осуществляемая индивидом и могущая привести к «схождению» и укоренению в нём горней силы (в данном случае мы имеем дело с «вертикальным» или прямым контактом в отличие от «горизонтального» контакта, имеющего место при передаче через инициатическую цепь). Это встреча и слияние двух сил — одной, восходящей снизу вверх, с другой неиндивидуальной и нечеловеческой — силой свыше, нисходящей вниз. (В религиозном смысле здесь можно было бы говорить о нисхождении «благодати», но и тут, помимо прочего, имеется существенное различие, связанное с детер-

минирующим характером «аскетического» подвига, которое наделяет аскета особым свойством — подобно магниту, притягивающему железо — трансцендентной силой; не исключено, что известное высказывание о возможности взять штурмом Царство Небесное, также имеет к этому некоторое отношение) (см. Мф 11:12 — ВВВ). Эта встреча открывает путь к инициатическому развитию и реализует предпосылку, необходимую для самостоятельного изменения своего состояния.

Но и для «регулярной» инициации с её «горизонтальной» связью также существуют ограничения, обусловленные наличием или отсутствием надлежащей подготовки. Эта подготовка никак не связана с обычными профаническими качествами; бывает, что выдающийся представитель культуры, ученый или известный современный философ оказываются менее подготовленными для инициации, нежели какой-нибудь почти безграмотный простец. Что же касается моральных качеств, то мы уже объяснили, какое значение они могут иметь с точки зрения инициации. В целом, подготовленность к инициации определяется особой экзистенциальной ситуацией и связана с возможным стремлением к самопреодолению, к активному раскрытию себя запредельному и надчеловеческому. При отсутствии этих предпосылок индивид не пригоден к инициации, поскольку либо она окажется неэффективной, либо будет представлять для него смертельную угрозу. Она окажется неэффективной в случае «виртуальной инициации», то есть когда духовное влияние передаётся как некий зародыш, который индивид должен взрастить в себе самостоятельно (незамедлительно заняв активную автономную позицию — что соответствует более-менее последовательному росту вплоть до уровня адепта). Разрушительной же она может оказаться в случае прямой, сплошной передачи влияния от учителя, обладающего властью непо-

средственно вызвать инициатическое раскрытие сознания при помощи особой техники. Если эта передача наталкивается на закостенелость, негибкость структуры «Я» посвящаемого, это может привести к травме, к разрушению единства личности. Этим объясняется смысл различных предварительных инициатических испытаний, иногда проводимых как театрализованное представление; их неизменной целью является проверка способности к самопреодолению, для чего испытуемого подводят к самой границе смерти и безумия. Сходство инициации и смерти подчёркивалось неоднократно. Классические высказывания на эту тему можно найти, к примеру, у Плутарха и Порфирия. По сути инициатическая подготовка требуется для того, чтобы научиться ещё при жизни активно и «триумфально» реагировать на опыт, аналогичный смерти.

Нередко в качестве одного из необходимых требований для инициации называют определённую унификацию и гармонизацию естества. Это объясняется тем, что, если индивид находится в неуравновешенном и расщеплённом состоянии, оно может только усилиться при контакте с трансцендентными силами, и вместо чаемой интеграции естества привести к распаду и гибели. В скобках заметим, что это свидетельствует также об ошибочности психоаналитических интерпретаций, которые «оценивают» отдельные инициатические методы в понятиях, равноценных терминам психоаналитической терапии, предполагая, что инициации представляли собой некие «донаучные» формы психиатрии, нацеленные на восстановление единства расщепленной личности, устранение разлада «Я» с бессознательным, либидо и т. д. Между тем отправной точкой для высших форм инициации, напротив, является полностью здоровый — как в физическом, так и психическом смысле — и цельный человек, пребывающий в ясном со-

знании. Единственным исключением являются те виды заболеваний, которые открывают вероятные возможности к самопреодолению и выглядят как болезнь лишь постольку, поскольку эти возможности не были реализованы должным образом. Для этого были разработаны определённые инициатические техники, позволяющие направить эти возможности в нужном направлении и задействовать их для достижения общей интеграции. Подтверждение этому можно найти в некоторых шаманских инициациях. Здесь можно вспомнить и те болезни, которые в древности считали «священными». Но здесь, как обычно, сначала потребовалось бы прояснить ту чудовищную путаницу, к которой привели попытки дать научное объяснение различным фактам, связанным с древними инициациями, мистическим опытом и даже демонологией, исходя из «позитивных» психиатрических интерпретаций.

6. Когда мы говорим о ноэтическом (то есть интеллектуальном в высшем смысле этого слова) содержании инициатического опыта, это не следует понимать в смысле теоретического знакомства с каким-либо учением, пусть даже тайного или эзотерического характера. Используемое определение лишь указывает на характер, свойственный этому опыту как таковому, реальному, «экзистенциальному» опыту пребывания в определённом состоянии. Подобный опыт отличает совершенная ясность, которую в древности связывали с νοῦς, интеллектом в высшей степени, что возвращает нас к сказанному ранее в главе, посвящённой ошибке иррационализма. Но, как бы то ни было, новое состояние, являющееся результатом инициатического второго рождения, всегда является необходимой предпосылкой и основой для обретения знания высшего свойства. Это знание, путями к достижению которого служат

прежде всего символы, мифы и знаки («язык безмолвия»), раскрывающие по мере продвижения свои истинные смыслы. В качестве синонима для этого знания нередко используют понятие «реализации», означающее в данном случае непосредственное постижение путём отождествления сущности вещей и одновременно преодоление двойственного состояния, благодаря которому обычное сознание, за исключением простых понятийных абстракций, в прямом чувственном опыте всегда подчиняется закону деления на объект—субъект. Однако здесь необходимо сразу внести некоторые уточнения, касающиеся ноэтического характера инициации, дабы избежать смешения рассматриваемого здесь слияния с тем, которое происходит в случае субинтеллектуального, витального и эмоционального отождествления того рода, который пропагандируется современным иррационализмом. Особое систематическое развитие познавательных способностей в процессе инициатической подготовки, как например в классической jñâna-yoga, последовательно ведёт к обретению intuitio intellectualis или ноуменического знания, которое у Канта представляет последний концепт, введённый им исключительно в целях его противопоставления той единственной форме знания, которая доступна человеку.

Знание как реализация определяется как преображающее и озаряющее знание. В этом отношении особый смысл приобретает то, что принято называть «эзотеризмом». Эзотеризм имеет дело не с монополизированными и искусственно скрываемыми знаниями, но с истинами, которые становятся очевидными лишь в случае достижения определённого уровня сознания, отличающегося от сознания обычного профана или простого верующего. Когда говорят, что эзотерические истины скрывают в «тайне», это означает лишь то, что, если открыть их обычно-

му человеку, они могут утратить свою истинность или даже приобрести смертельно опасный характер. Именно это стало причиной казни некоторых посвящённых, нарушивших это требование (типичным случаем является убийство Аль-Халладжа в исламе); никто не отрицал достигнутого ими статуса, речь шла не о «ереси», но о практических прагматических соображениях. Типичное изречение по этому поводу гласит: «Да не потревожит знающий своим знанием умы незнающих».

Впрочем, когда посвященный использует свои знания для объяснения традиционного материала, иногда в качестве побочного эффекта это приводит к тем же результатам, что и открытия, сделанные в культурной области сравнительным религиоведением. Однако с инициатической точки зрения важно то, что один из представителей современного традиционалистского движение назвал «трансцендентным единством религий», хотя понятие «религия» представляется нам в данном случае слишком узким. Различные символы, мифы, обряды, догмы и учения несут в себе тождественное значение, но это тождество возникает не в результате внешнего заимствования или исторической преемственности, а обусловлено главным образом их общим метафизическим и вневременным содержанием. Поскольку отправной точкой для эзотеризма является прямое, экспериментальное восприятие этого содержания, то эти соответствия приобретают особый характер очевидности, что явным образом отличает их от внешних совпадений, возникающих, так сказать, на количественной основе, которые встречаются в области сравнительного религиоведения. Человек, обладающий надлежащей восприимчивостью, не может не заметить этого отличия.

Наряду с этим интуитивным постижением неизменного содержания, независимо от многообразия

исторических и экзотерических форм, характерной чертой истинного посвящённого считается то, что называют «даром языков» (аллегорическое и экзотерическое описание этого дара можно найти также в известном эпизоде из Нового Завета). Подобно тому, как полиглот может выразить свою мысль на разных языках, точно так же посвящённого отличает способность передать один и тот же смысл языком разных традиций, поскольку достигнутый им уровень превосходит и предшествует многообразию этих традиций. Правда, здесь следует принять во внимание, что не все языки обладают одинаковой выразительностью и необходимым словарным запасом.

7. В завершение этих кратких заметок коснёмся ещё одного момента, связанного уже не столько с определением понятия инициации как таковым, сколько с мирской действительностью и с историей. Особенно в новейшее время исключительно широкое распространение получило представление о секретности инициатического статуса. Позволим себе в связи с этим процитировать высказывание, принадлежащее одному из суфиев (исламских мистиков): «То, что я — суфий, это тайна между мной и Богом». Этот «герметический» характер отчасти связан с самим инициатическим движением; достаточно упомянуть, к примеру, алхимическую герметику, которая стала одним из основных течений на постхристианском Западе и из которой, собственно, и возникло это определение. Однако если обратиться к более далёким временам, можно заметить, что тогда дело обстояло несколько иначе. Так, в тех культурах, которые мы можем по праву назвать традиционными в высшем смысле этого понятия, то есть в культурах, обладавших органическим и священным характером, где «все виды деятельности были подчинены горнему влиянию», — то увидим,

что в центре этих культур открыто стояли лица, обладавшие свойствами, родственными тем, которые приписываются посвящённым. Центром же являлось то, что можно назвать «имманентной трансцендентностью», то есть реальным присутствием нечеловеческого в человеческом, сосредоточенное, в частности, в отдельных особях или элите. Это почти целиком соответствует той форме духовности, которая определяет посвящённого и отличает его, к примеру, от жреца, поскольку жрец, строго говоря, является проводником божественного и сверхъестественного, но не воплощает его в себе как начало «центральности». Предание о «божественном происхождении царей», свойственное многим великим культурам, также указывает на этот метафизический характер.[1] Типичный образец представляет собой древний Египет, где обряды возведения царя на трон и подтверждения его полномочий соответствовали мистериям Озириса, и в более широком смысле тем обрядам, которые обеспечивали преображение естества, второе рождение и привилегированное бессмертие. Здесь можно было бы привести множество других примеров, но каждый из них требует своей особой расшифровки. Впрочем, остаточные следы этой изначальной традиции прослеживаются и в западном Средневековье, в рамках того же христианства, поскольку обряд возведения

---

[1] Свойственный властителю такого рода характер «центральности», «имманентной трансцендентности», структурно сближает его скорее с посвящённым нежели со жрецом, даже когда его природные склонности позволяют ему исполнять жреческие функции. Этого не понимал Генон, считавший, что в нормальных традиционных культурах высшим представителем духовной власти, его центром и вершиной является жреческий тип, а сам царь подчиняется жреческой касте. Но на самом деле такое положение является не изначальным и высшим, а относится к более поздней стадии, которая с традиционной точки зрения уже не может считаться нормальной.

короля на престол поначалу мало отличался от возведения в сан епископа, каковое предположительно включало в себя изменение природы субъекта, обретение им character indelebilis (естественно, речь идёт о чисто формальном сходстве, поскольку указанное ранее различие между жрецом-священником и посвященным или царём остаётся в силе[1]).

Таким образом, в другие времена, помимо тайного или «герметического» посвящённого существовал другой тип, который законным и естественным образом занимал своё положение на вершине и в центре общей организации — в том числе и политической — и помимо прочего исполнял функцию символа; к тому же, являясь воплощением высшей силы, он в принципе мог оказывать прямое как зримое, так и незримое влияние на историческую, политическую и социальную действительность (особенно ярко эта идея выражена в дальневосточной традиции). Однако тот тип цивилизации, который возобладал в исторические времена, непрестанно вёл к нарастающему разделению властей, власти духовной и власти политической, и, следовательно, к отмене этой функции, каковая, как правило, отличает явного и признанного правителя, обладающего инициатическими свойствами. Кроме того, сам характер религии, возобладавшей в Европе, то есть христианства, всё больше подталкивал к уходу в подполье ещё сохранившиеся инициатические центры. Действительно, историческое христианство не только не имеет инициатической традиции, но его подчёркнуто религиозная направленность (в основном значении слова «религиозный», которое мы определили чуть выше) вошла в противоречие с миром инициации. Мы уже указывали на странный феномен своеобразной имитации инициатической

[1] См. по этому поводу, первые главы нашей книги «Rivolta contro il modo moderno».

схемы в католичестве, как одной из разновидностей христианства. Крещение, понимаемое как обряд, предназначенный заронить семя сверхъестественной жизни в христианина, тем самым отличающий его от любого нехристианина и обеспечивающий нерушимые условия для спасения, сверхъестественные влияния, связанные с апостольской и папской традицией, легшие в основу таинств, объективность character indelebilis, вытекающая из рукоположения в сан и т. п., — всё это обнаруживает явное формальное сходство с инициатическими структурами. Но уровень, направленность — иные. Можно сказать, что некая картина или репродукция подменила реальность и была использована в попытках создания порядка на ином экзистенциальном уровне.[1]

[1] Вопрос о наличии или отсутствии христианской инициации послужил предметом последних дискуссий в некоторых традиционных кругах (см. журнал 1965, с. 389—390). К только что сказанному по поводу того, что корпус католических таинств с различных точек зрения представляет собой своего рода отражение инициатических структур, перенесённое на религиозный уровень, кто-то добавил, что эти структуры на действительно инициатическом уровне существовали в самом начале и как таковые сохранились и в более позднем христианстве. В доказательство приводились отрывки из греческой патристики, где встречается деление на простых верующих и тех, кто обладает высшим знанием («совершенным гнозисом»), а также эзотерическое толкование христианских Священных Писаний. В более близкие к нам времена это относится к христианству греко-православной церкви (поскольку, как утверждается, со времён Никейского Собора в западной церкви возобладали чисто религиозные формы) и особенно к «исихазму», которые некоторые сравнивают с «христианской йогой». Были процитированы отрывки одного из главных представителей этого течения св. Симеона Нового Богослова (949—1022), относящиеся к обряду передачи силы («святого духа») путём наложения рук, в отличие от крещения, что, как предполагается, сопоставимо с «инициатической передачей». Но изначально, особенно в греческой патристике, заметно примешивание к христианству мотивов, явно принадлежащих к нехристианской мистериософии, и пример Оригена показывает, к чему на са-

Впрочем, проблема здесь вовсе не в этом, и даже не в той роли, которую сыграло католичество в западном мире. В любом случае ему не удалось воспрепятствовать ни рождению современного мира и цивилизации в христианизированном пространстве, ни прогрессивному разрушению традиционных устоев и воцарению материалистических подрывных сил, влияние которых перерос-

---

мом деле сводится предполагаемое «эзотерическое толкование». Если в так называемых апокрифических Евангелиях и в том течении, которое в истории религий принято называть гностицизмом, обнаруживаются проблески высшего знания, это не оказывает никакого влияния на основную официальную доктрину положительного христианства. Так, например, произошло с движением Братьев Свободного Духа. Исихазм можно рассматривать как отдельный пласт греко-православного христианства, и обряд наложения рук, по нашему мнению, скорее имеет характер «благословения» и в лучшем случае сравним с «виртуальной инициацией», но не с действенной операцией инициатического раскрытия сознания. Всё это побочные явления. Естественно, исходя из христианства или некоторых регулярных религиозных орденов, кое-кому удавалось спорадически достигнуть уровня высшего сравнительно с уровнем теистической религии (даже в протестантстве). Но это другой вопрос, никоим образом не доказывающий наличие передаваемой инициатической традиции, каковая по самой своей природе должна была бы занять центральное и высшее место в историческом христианстве, особенно в католическом, и быть хранительницей «ортодоксии» в высшем смысле этого слова. Между тем вышеприведённые аргументы никак этого не доказывают. С другой стороны, этот вопрос может быть решён на морфологическом и доктринальном уровне; необходимо оценить, насколько изложенное нами до этого момента действительно соответствует сущности инициатической реальности. Если это соответствие имеется, то следует удостовериться в том, насколько это совместимо с позитивной традицией и основной концепцией христианства. Думаем, что ответ очевиден, поэтому все дальнейшие споры приведут лишь к топтанию на одном месте (?). Грубо говоря, мы считаем, что, если в позитивном христианстве и имеется инициатический элемент, то он нехристианский, а то, что в нём имеется христианского, не инициатично.

ло рамки Запада, приобрело планетарный масштаб и становится всё более необратимым. Тем не менее основная проблема скорее связана с возможностью реального существования в мире последних времён настоящих инициатических центров, а также людей, предположительно обладающих теми силами, которые даёт адепту инициация. Если они существуют, то возникает вопрос об их связи с историческим развитием. Учитывая направленность этого развития — и отныне не только на Западе, — идея об их тайном, закулисном влиянии выглядит довольно спорной; скорее по многим причинам влияние подобного рода можно было бы приписать другим, противоположным силам антитрадиционного разрушения, которые в определённых кругах принято называть «контриницатическими».

Как правило, в этой связи говорят об «уходе» инициатических влияний из исторического процесса. Но даже если исключить историческую область, ограничившись исключительно духовной сферой, большинство тех, чьё мнение по этому поводу заслуживает определённого доверия, сходятся в признании того, что на современном Западе инициатических организаций, способных обеспечить действительную преемственность, или нет вообще, или они пребывают в состоянии упадка (хотя сама возможность этого упадка в свою очередь также представляет собой серьёзную проблему), а те немногие центры, которые ещё остались за пределами Европы, становятся всё менее доступными, тогда как множатся различные фальсификации и мистификации. Это соответствует одному из характерных признаков «тёмного века».

Подобная ситуация не могла не повлиять на саму концепцию инициации в том смысле, что

тот, кто сегодня выбирает инициатический путь, уже в силу сложившихся обстоятельств не должен особо рассчитывать на возможность «регулярной» инициации, предполагающей «горизонтальный» контакт с живой и действующей цепью. То есть, похоже, почти единственной перспективой является независимый «вертикальный» контакт, возможность которого зависит исключительно от индивидуальной подготовленности и от того до некоторой степени принудительного влияния, о котором мы уже говорили, рассуждая об отношениях между инициацией и аскезой. Относительно этого момента в кругах, всерьёз заинтересованных вопросами инициации, недавно развернулась горячая полемика, в ходе которой те, кто настаивает на исключительном значении «регулярных» схем инициации в такое анормальное время, как наше, не без оснований были обвинены в формалистическом бюрократизме, далёком от действительности.

Эта проблематика не нова. Действительно, в начале мы уже рассмотрели причины, по которым так важно дать ясное представление о том, что такое инициация и чем она отличается от других духовных областей, но столь же важно понять и то, в какой мере и в каких рамках сегодня ещё возможна инициатическая реализация. Эта проблема имеет существенное значение для тех, кто окончательно пришёл к отрицательному выводу по поводу имеющихся на сегодня культурных, социальных, идеологических и религиозных ценностей, и достиг нулевой точки. Возможно, для таких людей высшая свобода, обрести которую во все времена надеялся тот, кто вставал на путь инициации, является единственной альтернативой тем формам бунта, которые свойственны разрушительному, иррациональному и даже криминальному нигилизму.

Естественно, эти последние замечания выходят за рамки теоретического определения инициации (что представляет основной интерес для большинства читателей), но, вероятно, могут внести дополнительные штрихи в общую картину, позволяющую оценить её целиком.

XII

СВОБОДА СЕКСА И СВОБОДА ОТ СЕКСА

Одной из характерных черт современной эпохи, бросающейся в глаза внимательному наблюдателю, неоспоримо является повышенный интерес к половой области, каковой проявляется как явно регрессивная тенденция. Хотя тем самым оказываются поверженными последние буржуазные моральные ограничения в половой области, а психологи, социологи и философы уделяют этой сфере человеческих отношений невиданное ранее внимание, доходя до своеобразной пансексуальности и даже возведения секса в культ, тем не менее нельзя не заметить, что, по сути, речь идёт в основном исключительно о самых обыденных и сомнительных сторонах половой жизни. В этой области, так же как и в других, царит «демократический» подход, основанный на беспорядочном смешении и разложении. Поэтому область половых отношений стала не последней из тех сфер, где развернулась атака против идеалов, основ и устоев всякой высшей культуры.

Ранее мы уже говорили о литературе особого рода, в которой интерес к полу тесно связан с непристойностью и вульгарным вкусом. Теперь же остановимся на вышеупомянутой регрессивной тенденции, каковая прослеживается в работах отдельных современных авторов и имеет непосредственное отношение к формированию соответствующих мировоззрения, социологии и политических взглядов. Нам важно прежде всего выявить лишь на первый взгляд кажущийся парадоксальным параллелизм между своего рода крестовым походом в

защиту секса и сексуальной свободы и резким падением уровня в понимании роли и значения сексуальной жизни.

1

Начнём с попытки проследить морфологию культуры и историографию, создаваемые на сексологической основе. Известно множество примеров более-менее одностороннего истолкования истории — материалистического или духовного, экономического или опирающегося на роль великих личностей и героев, социологического, диалектического, чисто политического и т. д. До сих пор не хватало только сексуальной или, точнее говоря, сексуально-психоаналитической интерпретации. Этот пробел взялся восполнить англичанин Е. Реттрей Тейлор (E. Rattray Taylor), автор книги под названием «Sex in History».[1]

Тейлор — фрейдист, и поскольку с точки зрения фрейдизма секс является первичной и определяющей движущей силой человеческого существа, нет ничего удивительного в том, что ему пришла в голову идея, что только исходя из секса и из отношения к сексу, можно осуществить глубинное исследование самой человеческой истории. Для этого Тейлор вознамерился выявить тесные связи, должные, по его задумке, существовать между основными социальными, религиозными и культурными движениями, сменяющими друг друга в ходе исторического развития, и изменениями в отношении к сексу, господствующем в ту или иную эпоху.

С этой точки зрения ключом для всей историографической интерпретации для Тейлора является

---

[1] «Секс в истории» (*англ.*). — *Примеч. пер.*

противопоставление так называемых «отцевистов» и «материстов». Точкой отсчёта для него служат идеи, приобретшие в психоанализе и фрейдизме поистине навязчивый характер. Как известно, сторонники фрейдизма считают, что сексуальное влечение существует с самого младенчества, и предметом этого влечения могут быть даже собственные отец или мать. Однако речь здесь идёт не только о чистом эротизме, но также и о стремлении к самоотождествлению с предметом влечения. Так, с одной стороны, предполагается существование типа, стремящегося к самоотождествлению с отцом (для которого характерны ревность, неприязнь и враждебность по отношению к матери, то есть к противоположному полу), с другой — типа, склонного к самоотождествлению с матерью и испытывающего схожие отрицательные чувства к отцу. На этой основе вырабатываются концепции «отцовства» и «материнства» и соответствующее представление о том, что именно эти изначальные комплексы являются движущими силами истории. Для Тейлора история является сценой, на которой сменяются, противоборствуя или смешиваясь, формы цивилизации, культуры, обычаев, нравов и мировоззрения, каковые проистекают из фундаментальной позиции, свойственной «отцевистам» или «материстам».

Каждая из этих двух позиций характеризуется сложным набором признаков, каковые Тейлор уточняет следующим образом: для «отцовства» характерны отцовская религия, патриархальное право, авторитаризм в политическом плане, консерватизм в плане общественно-политическом, неприязнь к поиску и исследованию, нетерпимость к сексу, подчёркивание различий между полами, ограничение женской свободы, идея греховности и более низкого положения женщины, аскетизм и осуждение полового удовольствия, страх перед спонтанно-

стью, представление об изначально злой природе человечества. Между тем сторонникам «материнства», напротив, свойственны религия матери, стремление к общинности, демократия в политическом плане, вера в прогресс и новые идеи, терпимость в сексуальных вопросах, слабое различение полов (дополненное, однако, стремлением отстоять главенствующее положение и свободу женщины), гедонизм и жажда удовольствий, спонтанность, представление об изначально доброй природе человека, что естественным образом делает их также приверженцами естественного права и теорий а-ля Руссо, о чём, впрочем, мы уже говорили в предыдущей главе. Кроме этого, он выделяет некоторые характерные формы фобий, присущих этим двум типам, по отношению к отдельным анормальным проявлениям сексуальности; например, материсты клеймят позором главным образом инцест, тогда как отцевисты — педерастию.

Мы не будем подробно останавливаться на том, как, исходя из указанных оснований, интерпретирует Тейлор различные исторические эпохи. Сказанного вполне достаточно, чтобы легко догадаться, насколько односторонний характер носит подобная историография. Хуже всего обстоит дело с эпохой Средневековья, которую он описывает как время невиданной прежде в истории смеси извращений и неврозов, галлюцинаций и истерии, распущенности и жестокости, ставшей результатом репрессивного господства «отцовства» (олицетворяемого католической церковью). Впрочем, отдельные средневековые ереси нередко имели «материстскую» направленность; таковым, например, было движение катаров, а также трубадуров. Таким же было творческое и распутное Возрождение, тогда как Реформация стала отчаянной реакцией отцевистов на нарастающую «материзацию» церкви. Контррефор-

мация, как и англосаксонский пуританизм, в отличие от «материстского» романтизма, также, очевидно, имели отцевистскую направленность. Если же говорить о современном обществе то всё оно в целом, а в особенности общество американское, по мнению Тейлора (и в этом он, несомненно, прав), имеет преимущественно материстскую направленность.

Очевидным возражением против этой историографии, в которой некоторое количество разумных замечаний и попыток анализа тонет в массе заблуждений, является следующее соображение: в сущности она ничего не объясняет, поскольку те основания, на которые она опирается, остаются крайне мутными и неопределёнными. Действительно, стоило бы для начала разобраться с тем, почему в той или иной исторической эпохе в индивидууме с детства преобладает та или иная, отцевистская или материстская, ориентация. К тому же концепция Тейлора, как и другие фрейдистские концепции, смахивает на своего рода карикатуру на отдельные идеи, которые могли бы иметь некоторую ценность при условии их правильной интерпретации, опирающейся на более весомые основания. В качестве примера правильного подхода к этой проблеме можно вспомнить работы Бахофена, написанные ещё в конце прошлого века; но Тейлор, хотя и упоминает этого автора, не уделяет ему должного внимания. Однако, как мы уже говорили, исследования Бахофена и других близких ему авторов, опирающиеся на морфологическое изучение древних культур, свидетельствуют о плодотворности возможной интерпретации истории, исходящей из двойственности, которая на человеческом уровне проявляется в разделении полов. Отличие состоит в том, что в древнем мире начинали с метафизического и космического уровня, а не с уровня человека с его во-

ображаемыми комплексами, как это свойственно психоанализу. Такие пары, как Небо и Земля, форма и материя, дух и природа, бытие и биос (bios), вечно-мужское и вечно-женственное, а также другие считались трансцендентными началами, предшествующими и превосходящими человеческий уровень, опираясь на которые можно предпринять анализ культур, истории и правов, подобный тейлоровскому, но избежав при этом свойственных ему нелепостей, односторонности и дурных попыток объяснить высшее через низшее. Противоречие между отцовской и материнской культурами, андрократическими и гинекократическими (то есть ориентированных преимущественно на мужское или на женское начало) цивилизациями, между верованиями, мифами, этиками, политическими, юридическими и культурными формами, соответствующими этим двум противоположным принципам, действительно существует и проявляется в истории в динамике её течений, в глубинном напряжении, в языке её форм (?). Но ошибкой исследований подобного рода является абсолютизация половых различий, предварительно низведённых до чисто человеческого уровня, тогда как следовало бы научиться видеть в них более глубокий смысл, отражающий сущностные связи между загадкой пола и тайной стихийных сил, действующих как в мироздании, так и в духе.

2

Теперь можно вкратце рассмотреть теории Вильгельма Райха, венского ученика Фрейда, от которого он, впрочем, позднее отошёл, занявшись «еретической» переоценкой некоторых основополагающих догм своего бывшего учителя, затрагивающих также область мировоззрения в целом и общественно-политическую сферу, в частности.

В окончательном виде идеи Райха сосредоточиваются на понятии оргона или оргонной энергии (придуманное им слово, происходящее от эротического оргазма). Основная идея состоит в том, что в половом влечении и в половом опыте проявляется некая надындивидуальная энергия, некая универсальная сила. В принципе это верно и могло бы вывести психоанализ на более высокий уровень, нежели тот, на котором он работает. Существует близкое этой идее общее традиционное учение, которое получило наиболее ясное выражение в индуистской доктрине кундалини, где под кундалини понимается не только биологическая сила, скрытая в организме; эта сила особым образом связана с полом и детородной функцией, как имманентная манифестация универсальной Шакти в человеке. Шакти является одним из полюсов ранее упомянутой «метафизической диады» или «божественной пары», это творческая сила бога, образно описываемая как его «супруга»; это жизненная энергия, являющаяся «женской» парой к чистому принципу «бытия», «божественного мужа».

Эта ссылка на традиционную метафизику имеет особое значение, поскольку, как мы увидим в дальнейшем, она позволит нам легко заметить, как смутное предчувствие Райхом некой истины почти мгновенно растворяется в ложных и искажённых представлениях. Прежде всего следует отметить, что, хотя Райх, преодолевая рамки индивидуального психологического уровня, присущего современным ему психологии и психоанализу, принимает в расчёт эту надындивидуальную силу, вводя понятие космической «оргонной энергии», он тем не менее не поднимается (как в упомянутом традиционном учении) до уровня метафизического, поскольку ищет эту силу в физическом мире и в природе, явно считая её чем-то вроде электрического тока (и действительно, он го-

ворит о «биоэлектричестве» и «бионе», который предположительно является некой переходной формой между неорганической и органической материей), рассеянного в атмосфере. Так, после дорогостоящих лабораторных экспериментов с физическими веществами он решил, что сможет сконструировать специальные конденсаторы «оргонной энергии» и «оргонные аппараты» для использования в терапевтических целях. В основном Райх занимался развитием психоаналитической теории подавлений, утверждая, что причиной неврозов, психозов и других психических расстройств является торможение или закупорка («застой») оргонной энергии, причиной чего служат преграды («панцири»), существующие в индивидууме и имеющие главным образом психический и поведенческий характер, но способные приводить также к нарушению мускульной и физиологической деятельности; более того, по его мнению, именно они являются причиной болезней организма вплоть до рака.[1]

[1] Терапевтические практики, для реализации которых Райх основал институт в Соединенных Штатах, где он осел на постоянное место жительства после долгих скитаний, стали причиной его злоключений. Отвергнутый Американским комитетом по здравоохранению, который посчитал его шарлатаном, Райх отказался явиться на суд, заявив, что он готов обсуждать этот вопрос и оправдываться только перед лицом специалистов, в другом месте; в результате, обвиненный в «препятствии правосудию», он был осуждён на два года тюремного заключения и умер в тюрьме от инфаркта, в то время как на обетованной земле демократических свобод и психоанализа торжественно было запрещено публичное распространение части его книг, включая даже те, которые напрямую не затрагивали его сомнительную терапию, такие как «Сексуальная революция», «Эфирный Бог и Дьявол», «Массовая психология фашизма», «Анализ характера» и т. п. Но это не помешало причудливым идеям Райха по поводу «садомазохистского характера», переименованного по случаю в «авторитарный характер», повлиять на значительную часть команды психоаналитиков и психиатров, завербованных американцами для проведения в послевоенной

Это обобщение теории подавления основывается в том числе на идее, согласно которой подавление может быть связанно не только с принудительным сексуальным воздержанием, вызванным внешними обстоятельствами, но также с «оргастической импотенцией», которую следует рассматривать отдельно от обычных общеизвестных форм импотенции (связанных с неспособностью к эрекции и эякуляции). Оргастическая импотенция предположительно вызывается страхом перед удовольствием, каковой препятствует достижению полноценного сексуального оргазма, и, образуя поведенческий «защитный панцирь» или оборонную ограду «Я», провоцирует упомянутую закупорку зарядов оргонной энергии, что и является источником всех болезней.

Затем Райх переходит к интерпретации ad hoc всей истории цивилизованного человечества, которое, по его мнению, уже на протяжении тысячелетий огораживается подобными преградами и панцирем от полноценной «оргастической разрядки», к которой побуждает настоящая жизнь. Он говорит об «убийстве жизни, совершенным панцирным человеческим животным», отождествляет «потерю рая» с «утратой полноценной жизненной функциональности человека» (наиболее полным выражением которой для него является сексуальность). «Поскольку на протяжении последних тысячелетий общественная жизнь по вполне определённым причинам была вторичной, панцирной формой жизни, отрицающей счастье (имеется в виду главным образом сексуальное счастье), она заботилась о том, чтобы устранить, уничтожить огнём и мечом, опорочить и умалить все формы первичной жизни, представляющие угрозу для её существования. Она

Германии демократической промывки мозгов. См.: *C. Schrenck-Notzig*. Charakterwasche. Stuttgart, 1965. P. 113 sgg. 116.

каким-то образом поняла... что не устояла бы и погибла, если бы перворожденная жизнь вновь вышла бы на биосексуальную сцену». Таким образом, с его точки зрения ненависть и организованная борьба против жизненной силы, то есть против оргонной энергии, которую он, исходя из своих идей, отождествляет с фундаментальной силой жизни и природы, приводит к судорогам подавленной и фрустрированной витальности; вплоть до пограничных случаев, каковыми являются психозы, преступность, алкоголизм. Заторможенная оргастическая разрядка порождает также разрушительную ярость или же, в случае непереносимого давления, стремление к бегству от действительности, жажду нирваны (в том смысле, как её понимает Райх), представляющих собой суррогаты освобождения, которое могло бы давать полное удовлетворение полового влечения.

Таким образом, Райх заканчивает своего рода религией жизни под знаком сексуальности и этикой полного сексуального освобождения, одновременно клеймя устои всех высших культур и обществ, как истерический и невропатический защитный панцирь. Всё это дополняется призывом к «сексуальной революции». Здесь со всей очевидностью проявляется уже указанная нами регрессивная подоплёка всей современной сексологии с искажённой и односторонней концепцией, лежащей в её основе. Чуть выше мы неспроста упомянули традиционное учение, которое также признаёт, что основу сексуальности составляет некая изначальная сила, понимаемая, однако, как один из полюсов метафизической диады, как «женское» начало чистой жизни и природы — Шакти или Пракрити, — пару к которой составляет принцип «бытия», Шива или Пуруша. Таким образом, теории, подобные райховской, сводятся к одностороннему анархическому

возвеличиванию и абсолютизации только одного из двух мировых начал и пропаганде полной и неограниченной половой разнузданности, как меры против того, что на самом деле, в принципе, никоим образом не является следствием «невропатического панциря», но обычно соответствует влиянию «мужского» полюса этой диады на человеческом уровне, мифически изображаемому в виде мужского божества, супруга Шакти, — то есть первородной жизненной силы, — который проявляет себя во всём, что называется «формой» в высшем смысле, во всякой центральности, во всяком надприродном порядке.

Поскольку Райх не имеет об этом ни малейшего представления (что, видимо, является следствием его личных склонностей), он по необходимости оказывается перед лицом непроницаемой тайны, поскольку, даже если согласиться с его гротескной интерпретацией всех этических, политических, общественных и религиозных форм как преград против «жизни» и космического оргонного импульса, то, учитывая, что все эти формы являются неотъемлемой частью жизни, возникает вопрос, в чём же состоит истинная, глубинная причина подобной ситуации. И здесь Райх расписывается в собственном незнании. Так, дословно он пишет: «Вопрос о том, почему только человеческий вид из всех животных видов развил себе панцирь, остаётся тем не менее нерешенным». Он отказывается от всякого объяснения, поскольку оно кажется ему «слишком сложным, конкретные данные, которые помогли бы найти верный ответ, относятся к слишком далекому прошлому». На самом деле здесь даже нет особой нужды в эмпирическом объяснении, охватывающем всё протяжение истории; для начала было бы достаточно дать объяснение этой способности, проявляющейся с такой мощью и постоянством в челове-

ческом виде перед лицом той Жизни, которую Райх хотел бы превратить в единственный исконный источник всего мироздания. Однако единственным реальным объяснением здесь может быть только признание наличия другого полюса космической диады, того начала, которое олицетворяется в мифе мужским божеством, превосходящим «женское» начало и действующим в человеке, обществе и цивилизации как первозданная сила именно там, где Райх видит только продукты деятельности «убийцы жизни», то есть панцирного существа, страдающего от оргастической импотенции и истерически враждебного сексу.

Даже если говорить о таком эмоциональном факте, — за которым, безусловно, нельзя признать универсального масштаба, соразмерного тому, что он должен бы объяснять как экзистенциальный страх «Я» перед сексуальным удовольствием, то этот страх также нуждается в объяснении. В одном месте Райх говорит о «страхе раствориться в удовольствии». Человек «с самого начала чувствовал, что его генитальное влечение заставляет его „терять контроль" и превращает в жалкий, дрожащий комок. Вполне возможно, именно это породило страх перед оргазмом», а также было причиной религиозного осуждения сексуальности. Таким образом, если не учитывать явно патологических случаев, мы имеем дело с вполне законной потребностью в сохранении собственной личности перед лицом полностью пассивной и натуралистической самоотдачи сексу, травмирующей и растворяющей эту личность. Райх пишет: «Оргастическое вожделение... теперь предстаёт как выражение этой „тяги к выходу за свои пределы"... Мы стремимся выйти за собственные пределы. Возможно, именно в этом состоит решение проблемы того, почему образ смерти так часто используется для передачи чувства оргазма. Во

время смерти биологическая энергия (sic) также преодолевает границы материального мешка, пленником которого она является. Таким образом, религиозные представления об „освобождающей смерти", об „освобождающем переходе" обретают объективную основу. Функция, исполняемая в нормально функционирующем организме оргазмом, в панцирном организме проявляется в принципе нирваны или мистической идеи спасения». Это ещё один пример типичного смешения идей. Райх верно угадывает тягу к трансцендентности, скрытую в эросе и проявляющуюся в опыте совокупления (в его «разрушительных» аспектах, которые, впрочем, обычно ускользают от примитивных представлений о сексуальности, свойственных авторам этого типа). Но на самом деле мы имеем здесь дело с чем-то совершенно иным, нежели с «биологической энергией»; той биологической энергией, текущей в «плоти» и «теле», которая высвобождается со смертью и от которой панцирный тип желает освободиться, «искупая себя», чувствуя не собственную природу смертного существа в принципе, но скорее собственный «панцирь», «ткань, держащую в плену» эту энергию, препятствуя её «естественной» разрядке в оргазме. Райху даже не приходит в голову различие между пассивным выходом за пределы (которого лучше остерегаться) и настоящим активным и восходящим преодолением (для реализации которого в традиционном учении предусматривается также особое использование секса — см. материал, собранный в нашей книге «Метафизика пола»). Самоотречение «Я» и разрядка космической оргонной энергии в индивидууме посредством полного оргазма — это предел мировоззрения и этики Райха.

Теперь нам хотелось бы рассмотреть более частный и специфический момент, а именно то, как

Райх от пересмотра теорий Фрейда переходит к атаке против форм традиционного общества. Фрейд исходил из идеи, что влечение к удовольствию, Lustprinzip, является основополагающей движущей силой человеческой психики; позднее он признал существование другого столь же первичного влечения, влечения к смерти (Todestrieb). К этому добавляется общая теория подавления, используемая для доказательства того, что когда пути к удовлетворению второго влечения, а именно влечения к смерти, оказываются перекрытыми, оно изменяет направление и может проявлять себя двояким образом; если оно направляется вовне, на других, это заканчивается садизмом, если же внутрь, на самого себя, это оборачивается мазохизмом. Но Райх отрицает эту фрейдистскую двойственность влечений. Первичным для него является исключительно оргастическое влечение к удовольствию, разрядка первородной оргонной энергии. Другое влечение, влечение к смерти или разрушению, в его двойном, садистском и мазохистском аспекте, является производным от первого; оно возникает только в результате подавления первого влечения, когда социальные структуры, торможения, оргастическая импотенция приводят к образованию сжатого заряда энергии, который, отклоняясь, проявляется в сексопатическом (сексопатологическом?) разрушительном направлении, садистском или мазохистском. Эти сексопатические формы, переключаясь, накладывают свой отпечаток, в том числе на основные аспекты данного типа общества.

На общественно-политическом уровне садистские влечения якобы приводят к авторитарной ориентации личности, получающей удовольствие от доминирования над подчинёнными субъектами и разряжающей своё деструктивное влечение в преследовании врагов («капиталистов», «евреев», «ком-

мунистов» и т. п., в зависимости от избранной идеологии). Мазохистское влечение, напротив, переходит в склонность к стадному поведению, характерным для которого является удовольствие от подчинения, предрасположенность к «культу личности», к дисциплине, вплоть до готовности к самопожертвованию. Два этих образа поведения, активный и пассивный, в некотором роде дополняют друг друга и, по мнению Райха, раскрывают подлинное скрытое основание всякой иерархической системы, где господствуют «агрессивные», воинственные склонности, что свидетельствует об их очевидно сексопатическом происхождении. Исходя из этого, Райх смешивает в одну кучу патриархат, милитаристские и «фашистские» режимы, капитализм и советский (то есть авторитарный) коммунизм и т. д. и т. п. Все они в той или иной степени принадлежат миру «отцевистов», который пытался описать Ретри Тейлор.

Довольно многие пытались найти подтверждение подобным теориям в этнологии. Так, Малиновский и одна американская девица, Маргарет Мид, вообразившая себя этнологом, провели сравнительный анализ двух диких племён, живущих в сходных окружающих условиях; одно из них, представляющее собой общество матриархального типа с полной сексуальной свободой с детских лет, вело мирное существование, не страдало неврозами или другими психическими расстройствами, тогда как второе, имевшее патриархально-семейную, авторитарную организацию с ограничением половой жизни, характеризовалось «теми же признаками, что и европейская цивилизация» с её агрессивностью, индивидуализмом, воинственной наклонностью и пр. Подобные умозаключения, полностью спорадические и сделанные впопыхах, могли бы иметь доказательную силу только для тех, кто считает

возможным объяснять высшее через низшее, цивилизованное общество, исходя из жизни дикарей, тех, кто пренебрегает мудрым замечанием Дюмезиля, который говорил, что не существует ничего, чему при наличии хотя бы минимального желания нельзя было бы не найти явного подтверждения, прибегнув к репертуару этнологии.

Однако, говоря об «агрессивности», понимаемой как своего рода rabies (бешенство, водобоязнь — *англ.*), вызванной подавлением влечения к удовольствию, Райх и другие (как, например, де Марки, автор, которым мы ещё займёмся позднее) забывают объяснить нам, от каких таких общественных половых торможений или страха раствориться в удовольствии страдают дикие животные, отличающиеся повышенной агрессивностью. Просто смешно, когда кто-то вполне серьёзно считает, что Александр, Тамерлан, Цезарь, Наполеон, Фридрих II и т. п. никогда бы не стали теми, кем они были, если бы они получили соответствующее, не осложнённое сексуальными запретами воспитание, вне рамок патриархальной семьи и «панцирного» общества. Это звучит тем более странно, учитывая, что почти ни один великий завоеватель не отличался в личной жизни особым пуританством, если, конечно только Райх, увиливая, не возьмётся утверждать, что, несмотря на любовь к женщинам, великие завоеватели страдали «оргастической импотенцией». Это чудовищное нагромождение нелепостей и глупостей явно свидетельствует о регрессивной экзистенциальной подоплёке рассматриваемой сексологии применительно к интерпретации общества. Мы сможем легко обратить против подобных авторов их же метод интерпретации, заявив, что именно бессознательное влечение к агрессии (садистское или мазохистское, на выбор) толкает их к очернению и умалению всех форм

высшего общества, — неотъемлемой частью которых являются принципы авторитета, иерархии, мужественности, дисциплины и воинского стиля (каковой не следует путать с истерической «агрессивностью» и «империализмом»), — при помощи псевдонаучной аналитики и необузданного пансексуального мировоззрения, а следовательно Райх и другие, ему подобные, сами в первую очередь нуждаются в психоанализе и лечении. Даже не стоит говорить о том, что предрасположенность как к повелеванию, так и к подчинению являются врождённым свойствами человеческой природы и, как правило, не имеют ничего общего с половой сферой: libido dominandi и libido servendi являются всего лишь их выродившимися формами. Путём самопреодоления идёт как тот, кто, облечённый авторитетом, исполняет свою власть как долг, так и тот, кто по своей воле избирает путь повиновения, подчинения и верности высшему; примером подобных отношений служил феодальный мир в его лучших проявлениях как в Европе, так и за её пределами.

Во-вторых, здесь явно сквозит то, на что мы указывали ещё в начале, заметив, что, несмотря на видимость, в основе подобных теорий лежит крайне примитивная и банальная концепция половых отношений. Так, Райх, вступая в полемику с Фрейдом и пытаясь истолковать садизм и мазохизм как простые вторичные сексопатические формы, возникающие в результате подавления, на самом деле допускает серьёзную ошибку, поскольку тем самым демонстрирует незнание реальных измерений того же полового влечения, взятого в его самых глубоких и напряжённых проявлениях. Действительно, если в более широком смысле и существуют такие извращения, как садизм и мазохизм, то они являются всего лишь акцентуацией некоторых аспектов половой любви, всегда наличествующих в любом

интенсивном опыте половой любви, также включающем в себя разрушительный момент (то есть ту тягу к «трансцендентности», выходу за собственные пределы, которую предугадывает в нём и сам Райх, хотя всего лишь мимолетно и неадекватно). Темы любви — смерти, вожделения — разрушения представляют собой нечто совершенно иное, нежели простые романтические и декадентские психопатические проекции. Они отсылают нас прежде всего к истории эроса. Так, например, многие древние божества, связанные с половой любовью, удовольствием и оргиями, одновременно считались божествами смерти и разрушительного исступления. Среди прочих можно вспомнить средиземноморскую богиню Иштар, индуистскую Дургу, египетскую Хатор-Сехмет; все они были как богинями секса, так и разрушительного буйства (впрочем, то же самое можно сказать и о дионисийстве). Многие из них считались также богинями войны. Таким образом, по иронии все требования абсолютной сексуальной свободы имеют своей обратной стороной, а точнее даже предпосылкой, более несовершенное и неполное представление о сексуальном влечении, которое, по мнению ревнителей этой свободы, лежит в основе всего.

3

Того же круга идей, что Реттрей Тейлор и Райх, придерживается один итальянский автор — Луиджи де Марки. Он известен как первый переводчик Райха, восторг перед которым подвиг его на издание сборника выдержек из райховских работ под названием «Теория оргазма», а также к написанию собственной книги «Пол и цивилизация». В основе разрабатываемых им теорий лежат те же личные

предпочтения, которые, как мы видели, характерны для самого Райха. Испытывая нехватку общих предпосылок теоретического характера, необходимых для ясного понимания различных исторических и духовных аспектов, связанных с половым вопросом, де Марки демонстрирует то же анимус (предубеждение, настрой), восстающий против идеалов и устоев всякой высшей культуры, оборотной стороной которого является требование неограниченной и натуралистической сексуальной свободы. Можно было бы согласиться с отдельными его критическими замечаниями как таковыми, так же как с некоторыми из выдвигаемых им требований, если бы он, в позитивной части своей теории постоянно не скатывался бы в совершенную нелепицу благодаря своему пристрастию к эгалитаризму, который он отстаивает с рвением настоящего апостола. Имеет смысл рассмотреть здесь вкратце некоторые идеи этого автора, воспользовавшись ими для уточнения и более подробного развития сказанного нами ранее, что позволит окончательно разобраться с поставленной проблемой.

Бóльшая часть книги де Марки посвящена разоблачению «сексофобского» комплекса как в целом, так и в его конкретных исторических проявлениях. Де Марки удаётся с легкостью доказать, что идея, согласно которой сексуальность обязательно должна считаться чем-то постыдным, греховным, нечистым, противоположным духовным ценностям, по сути, является аномалией, поскольку и истории, и этнологии известны народы и культуры не просто совершенно не знакомые с этой идеей, но, напротив, признающие священный характер половых отношений. Как мы уже говорили, его призыв отказаться от пуританской и сексофобской привычки уравнивать эротическое подавление и цивилизацию, вполне справедлив. Впрочем, об этом говорил

ещё Вильфред Парето, который на конкретных примерах показал, что определённая свобода сексуальных нравов вовсе не обязательно ведёт к упадку и гибели высших добродетелей, что в равной мере касается как целых народов, так и отдельных индивидов, и, в частности, крупных исторических фигур.

Хотя в целом эта идея совершенно верна, она тем не менее требует определённых оговорок, особенно если вы стремитесь, подобно де Марки, отыскать ей подтверждение в опыте дикарей, то есть оперируя этнологическим материалом. Мы же, со своей стороны, предпочтём ограничиться опытом высших культур по двум следующим причинам. Во-первых, потому, что — стоит повторить это ещё раз — примитивные народы не равнозначны изначальным народам, но, самое большее, являются либо выродившимися останками исконного человечества, либо представляют собой боковые побеги, отклонившиеся от основного пути развития человеческой расы и зашедшие в тупик и не имеющие будущего. Во-вторых, легко доказать широкое распространение среди «примитивных» народов сексуальных табу, в значительной степени более суровых и подавляющих, нежели половые предрассудки, свойственные буржуазному обществу.

Однако важнее показать то, что и среди действительно цивилизованных обществ существуют определённые различия, и здесь становится совершенно очевидно, что внимание и симпатию де Марки вызывают почти исключительно цивилизации и общества, которые Реттрей Тейлор называет «материстскими», а Бахофен — гинекократическими, афродитическими или деметрическими, то есть те цивилизации и общества, для которых характерно не просто признание ценности и даже святости половых отношений и где, следовательно, отсутствует сексофобия, но которые отличаются прежде

всего натуралистической увлеченностью сексом, «физическим» мировоззрением, исключающим трансцендентность, господством женщины, уравнительной сексуальной неразборчивостью, и, наконец, пацифисткой ориентацией. В предыдущей главе мы указывали на тесную связь между духом, царящим в подобных уплощённых цивилизациях, и «естественным правом», которое в древнем Риме находилось в ведении плебейских женских божеств. Стоит ли говорить, что проводить связь между упадком цивилизаций и сексуальностью имеет смысл только тогда, когда речь идёт об этой сексуальности афродитического, «женского», немужественного типа. Но в этом случае совершенно бессмысленно sic et simpliciter рассуждать о какой-либо сексофобии.

Достаточно бегло пролистать книгу де Марки, чтобы заметить, что его антисексофобская полемика исходит из идеала и мировоззрения, теснейшим образом связанных именно с этим натуралистическим типом цивилизации. Так, например, он восторгается некоторыми аспектами этрусской цивилизации (показательно, что он сравнивает их с «естественными браками», свойственными некоторым примитивным народам южных морей), противопоставляя их римлянам, которых он называет «пруссаками той эпохи» (удачное выражение, заимствованное у Р. Олдингтона, которое, однако, можно обратить и против автора, заметив, что с различных точек зрения пруссаки сами были римлянами своей эпохи, переняв некоторые из присущих тем добродетелей). Как раз здесь выявляется самая серьёзная ошибка, которая портит все значимые и приемлемые моменты, которые можно было бы найти в воззрениях де Марки. Он придерживается той же идеи, которую, как мы уже видели, отстаивал Реттрей Тейлор и согласно которой сексофоб-

ский морализм, презрение к женщине, пуританское подавление и прочие явления подобного рода являются неотъемлемой частью всякой мужественной, патриархальной, антидемократической и воинской культуры. Это полный абсурд. Следует твёрдо уяснить, что в высших цивилизациях, отвергающих всякий эгалитаризм, культивирующих суровые этические и воинские ценности, женщина, напротив, занимала надлежащее ей, достойное место; конечно, не такое, как в обществах афродито-деметрического типа, но это отнюдь не вело к пуританской сексофобии. Исходя из чего де Марки утверждает, что «с тех пор, как стоит мир, ни в одном милитаристском обществе не оставалось место любви»? Ведь уже в мифе мы видим гармоничный союз Марса и Венеры, не говоря уже о том, что любую настоящую женщину всегда больше привлекает воин, чем двусмысленная, хмельная мужественность корибанта. Общеизвестно, сколь привлекательным выглядит для женщины мужчина в военной форме даже в обыденной жизни. Одно дело — поставить женщину на своё место, другое — превратиться в моралиста-женоненавистника, это совершенно разные вещи. Если в любом нормальном, андрократическом обществе женщину держат в повиновении, это вовсе не означает, что её презирают или унижают. Тысячелетия истории учат, что, как правило, женщина прекрасно чувствует себя в этом якобы приниженном положении (в полном согласии с Пьером Лоти и его «Désenchantées») и развивает свои возможности «абсолютной женщины» и ars armandi так, как и не снилось нашим эмансипированным современницам, которые бросились отстаивать «свои права» под воздействием той же «агитации», которая подобно *вирусу* охватила низшие классы общества благодаря усилиям пресловутых ревнителей «классового сознания».

Таким образом, из того факта, что в отдельных цивилизациях секс пользовался признанием и даже имел свою сакральную ценность, еще не следует того, что необходимо принимать в расчёт только те ситуации, когда это приводило к победе низших или регрессивных форм, имеющих только что указанный «афродитический» или натуралистический характер. Напротив, можно утверждать, что в полноценной традиционной культуре ничего подобного не происходило. Воинско-аскетические ценности культивировались наряду с ценностями эротическими в зависимости от различий в предрасположенностях и выбранном пути. Так, например, в Индии наряду с путём знания (видья-марга) и путём аскезы (тапас-марга) существовал «путь желания» (кама-марга). В той же Индии, как и в Китае и исламских странах, наряду с «андрократическим», то есть основанном на мужском превосходстве, строем существовала крайне развитая эротическая жизнь. Тот же Марки, говоря об исламе, не мог не заметить этого. Он отмечает в этом типе культуры «доведённое до предела всевластие мужчины и почти полное умаление женщины» (о так называемом умалении мы уже говорили чуть выше) и одновременно широкое поле, отводимое любви и сексуальности; здесь, к слову, стоило бы отметить и воинственный («агрессивный» в терминологии де Марки и Райха) характер ислама. Впрочем, для понимания недопустимости смешения пуританской сексофобии с потребностью в соблюдении меры, в сохранении определённой дистанции, особого мужского стиля достоинства, достаточно обратиться к тому же древнему Риму, где «пруссаки той эпохи» не просто признавали достоинство женщины, но даже наделяли её особым статусом — «матроны». Тот же Катон, которого де Марки обвиняет в «милитаристском экстремизме», вспоминая известные слова

«Карфаген должен быть разрушен», даёт образец поведения, в котором терпимость сочеталась с достоинством; как напоминает Парето, во время празднования Флоралий он, вместо того чтобы метать молнии и проклятия, скромно удалился, дабы не лишать народ привычного зрелища, во время которого молодые женщины раздевались донага; а одному юноше, который пытался спрятаться, чтобы его не заметили выходящим из «публичного дома», сказал, что тому нечего стыдиться; главное, не превратить его в постоянное место жительства.

Не стоит даже говорить, что де Марки разворачивает массированное наступление против сексофобии, свойственной христианству и христианской культуре, в том же ключе, что и Реттрей Тейлор, смешивая всё в кучу. Богословская ненависть к полу, подавление, умерщвление «плоти» как врага духа, понимание брака как печальной необходимости — лекарственного средства для исцеления похоти (Августин), терпимого только в силу необходимости продления рода. Эта сексофобская направленность особо ярко выражена в протестантстве и кальвинизме. Однако стоило бы для начала как следует разобраться в том, о чём идёт речь, чтобы определить, где действительно можно говорить об отклонении. Отклонение, по сути, возникает из двусмысленности. Как мы уже видели, хотя дохристианский и нехристианский мир, как правило, не отвергал половую любовь и даже придавал ей определённую сакральную и мистическую ценность, в то же время секс вовсе не считался единственным путём, ведущим к постижению высшего смысла жизни и позволяющим человеку преодолеть рамки своего замкнутого индивидуального существования в направлении трансцендентности. В большинстве случае таким путём, напротив, считался путь аскезы и отрешения, доступный избранному меньшинству,

обладающему особым качеством и призванием (впрочем, то же самое относится и к возможностям, открываемым сексом, когда речь идёт о достижении высшей цели). Тот, кто выбирал этот путь, естественно, должен был держаться в стороне от женщин и воздерживаться от половой любви, видя в них определённую опасность. Воздержание не как подавление и «умерщвление плоти», но как объективный метод, позволяющий высвободить одну из фундаментальных сил человека и использовать её для достижения иной, высшей цели — вот в чём состоял смысл этого предписания.

Таким образом, двусмысленность христианства состояла в том, что оно возжелало положить эти аскетические ценности в основу общепринятой морали, то есть сделать их обязательными не только для тех, кто стремится к посмертной трансцендентности, но и для тех, кто живёт в миру и от кого следовало бы требовать не аскетического отрешения от мира, но самое большее — определённой «сакрализации» мира. Впрочем, та же двусмысленность лежит в основе многих других норм раннехристианской морали, поскольку они могут иметь силу только в области аскетических дисциплин, более того, только в области особого типа аскетических дисциплин. Например, такие заветы, как подставь другую щёку, живи как птицы божьи, возненавидь отца, мать, близких своих, раздай всё своё имущество, и другие за пределами аскетического пути звучат совершенно абсурдно. То же самое можно сказать и о нерасторжимости брака, как ритуального таинства. Как мы уже говорили в другом месте,[1] такой брак возможен только как исключительный тип союза, известный также в других культурах (где иногда он приобретал даже более радикальные фор-

[1] См. «Оседлать тигра».

мы «героической» нерасторжимости, когда супруга шла на смерть вслед за своим мужем), но неприемлем для большей части обычных союзов, заключаемых между мужчиной и женщиной, особенно в такие времена, когда религия утрачивает свою живую силу, и уж тем более в условиях буржуазного общества. Все искажения, нелепости и болезненно-пуританские формы сексофобии, которые обличает де Марки в своём обширном исследовании истории нравов христианской эпохи, являются результатом исключительно этого незаконного смешения принципиально различных уровней. В то же время нельзя не признать, как и раньше, однобокости концепции, превозносящей исключительно половую любовь и видящей в аскетических ценностях исключительно тормозящие и самосадисткие явления. Достаточно привести один классический пример, заимствованный из шиваизма: Шива, божество некоторых оргийных культов, является также богом аскетов, его символ, лингам (фаллос), является и их символом, поскольку он олицетворяет не только мужское детородное, приапическое достоинство, но также духовное мужество, присущее аскетам.

Невозможно отрицать ответственность христианства за искаженное отношение к половой любви и связанными с нею вопросами, которое победило на Западе вследствие указанной двусмысленности. Однако по-настоящему отрицательные в этом смысле явления получили широкое распространение по мере того, как западный мир мало-помалу сводил религию к простой морали, то есть со времени наступления буржуазной эпохи. Именно тогда зародилось то явление, которое Парето удачно окрестил «виртуизмом» (религией «добродетели»), связав его с другими «мирскими религиями», имеющими не менее фанатичный и догматический характер, такими как вера в Прогресс, в Демократию, в Человече-

ство и т. д. и т. п. До этого всё же всё выглядело не в таком чёрном свете, как это рисует де Марки и его единомышленники, когда исследуют Средневековье, Возрождение, XVIII век. Для того же Средневековья были характерны довольно широкая сексуальная свобода и отсутствие предрассудков. Известно, что существовали совместные бани, во многих замках существовал обычай, согласно которому молодые женщины делили постель с рыцарем-гостем, а в различных эпических сказаниях нередки случаи, когда женщины и девушки сами выступали зачинщицами эротических отношений (что должно было бы вызвать прилив энтузиазма у де Марки — см., к примеру, с. 252 его книги — но, что, откровенно говоря, скорее выглядит как бесстыдство и вряд ли показалось бы особо возбуждающим для мужчины несколько иного типа). Наконец, именно в золотой век рыцарства, в период религиозных войн существовал общепринятый военный закон, по сути, не столь уж и неприятный, согласно которому победители имели право изнасиловать любую женщину, оставшуюся в побежденном городе. Здесь можно было бы вспомнить также о так называемой средневековой «платонической любви» и её «тайне», поскольку под ними подразумевалось нечто совершенно иное, нежели то полагают де Марки и Реттрей Тейлор, и то, что пишут в обычных учебниках литературы и истории нравов; как мы уже указывали в своей книге «Метафизика пола», нередко имелись в виду особые формы эротического посвящения, предполагающие познание таких измерений, которые неведомы «простой и обычной любви», то есть примитивно плотской и основанной, используя терминологию Райха, на «полной оргастической разрядке».

Де Марки не находит сексуальной свободы ни в эпоху Возрождения, ни даже в XVIII веке, веке Ка-

зановы. Здесь выявляется ещё один момент, свидетельствующий о нелепости его идей. Он утверждает, что вошедшая в поговорку фривольность XVIII века не должна вводить нас в заблуждение, поскольку «испорченность» и вольность нравов того времени ограничивались рамками одного привилегированного класса, который «пользовался [ими, благодаря] своей непроницаемой закрытости и вековым привилегиям», одновременно продолжая формально чтить традиционные нравственные ценности и, более того, преследуя всякого, кто их критиковал или «пытался высвободить народные массы от гнёта этих ценностей». Здесь необходимо поставить всё на свои места, прежде всего отметив, что чаще речь шла не столько о лицемерии, столь свойственном более поздней буржуазной эпохе, сколько об определённой иронии, определённой отстранённости, о нюансах хорошего вкуса, требуемого свободной, но не вульгарной сексуальностью. В целом, однако, важнее понять, что, если даже высший человеческий тип как таковой может позволить себе большую сексуальную свободу, то серьёзнейшей ошибкой будет распространение этой свободы на всех, и причиной этого являются не искусственные социальные привилегии, но те опасные последствия, которые она неизбежно несёт обычным мужчинам и женщинам. Известное изречение классической древности гласит: не каждому «дозволено причалить к Китире». Любой протест против сексуальных запретов во имя демократически неограниченной сексуальной свободы является абсурдным. Но именно этим занимается де Марки. И здесь он расходится как с романтиками, так и с Байроном или Ницше, поскольку они бунтовали против конформизма и утверждали свободу «по ту сторону добра и зла» для немногих привилегированных, исключительных людей, а не требова-

ли обновления и общей реформы сексуальных нравов. Повторим, это нелепо, поскольку общедоступная половая свобода неизбежно оборачивается распущенностью, развратом, проще говоря, безудержной животностью. Именно Ницше произнёс последнее слово, имеющее силу для всех времён, сказав, что мера того, что человек может дозволить себе, не впадая ни в «испорченность», ни в «декаданс», определяется его способностью отказаться от дозволенного, от его умения властвовать собой в каждый момент. Что, со всей очевидностью, всегда было и всегда будет достоянием меньшинства. К этому мы ещё вернёмся.

Как и прежде, переходя к исследованию романтизма и закатных, декадентских течений конца XIX века, де Марки вновь смешивает правильные идеи с ложными. Представители этого направления не стремились ни к какому «прогрессу», напротив. Хотя им было свойственно возвеличивать сексуальность, они всегда видели в ней некое нарушение, то есть имплицитно признавали её отрицательный и греховный характер, приписываемый пуританской концепцией, более того, обостряя этот характер и увязывая секс с преступлением, жестокостью, извращением. В связи с этим де Марки говорит о «попытке садистского бегства из тисков сексуальных табу» (здесь обнаруживаются мысли де Марки относительно происхождения садизма), как о явлении, имеющем по сути психопатический характер: «сексуальность остается грехом, более того, грехом в высшей степени», — в ней находят наслаждение именно потому, что считают её греховной. Критика справедлива, поскольку получать удовольствие, делая нечто лишь потому, что это запрещено или считается «плохим», значит признавать те же оценки, благодаря которым большинство, наоборот, от этого воздерживается. На этом можно остановиться; дос-

таточно осознать, что опасность возникает именно тогда, когда всякое давление исчезает и всё кажется дозволенным и естественным. Об этой разновидности «садизма», которая не обязательно носит сексопатический характер, мы уже говорили.

Но уже не просто с нелепостями, а с самым настоящим безобразием мы сталкиваемся, когда де Марки интерпретирует миф о сверхчеловеке (при всей проблематичности некоторых аспектов последнего) как перенос «романтического садистского психоза» в область политики и применяет предполагаемое им равенство между «сексофобским морализмом и милитаристским империализмом» к таким движениям, как фашизм, национал-социализм и другие им подобные. Честно говоря, нельзя отрицать, что в фашизме сохранялись многие аспекты буржуазной морали и сексуальные предрассудки, мало отличающиеся от тех, которые свойственны демохристианскому режиму, правящему в Италии в тот момент, когда мы пишем эти строки. Но выглядит просто парадоксальным, что в качестве аргумента для возражения де Марки выбирает тот факт, что «когда Муссолини хотел дискредитировать отдельного человека или народ, он обвинял их в женственности». Очень хотелось бы спросить, почувствовал бы он себя польщённым, если бы мы начали эти заметки со следующих слов — к этому же направлению принадлежит книга «Пол и цивилизация» женственного или женоподобного писателя де Марки? Это ещё одно подтверждение того, что для него сексуальность и промискуитет — одно и то же, особенно учитывая, что очевидным выводом из этой критики Муссолини является утверждение, что для мужчины быть женщиной это не вырождение, но вполне нормальная вещь (а для женщины — мужчиной, что логически вытекает из этого утверждения). Кроме того, если ещё есть доля истины в

обвинении фашизма в сохранении отдельных аспектов буржуазного пуританства, то совершенно иначе обстоит дело с немецким национал-социализмом. Оставим в стороне Гитлера как личность, хотя и здесь невозможно удержаться от вопроса, против чего, собственно, возражает де Марки, когда для подтверждения «истеричного женоненавистничества» Гитлера цитирует его следующее высказывание: «массы подобны женщинам», которые охотно подчиняются настоящему мужчине и бросают слабого (к сожалению, не о женщинах, но о потаскушках здесь следовало бы говорить, о чём, в частности, свидетельствует то, сколь стремительно толпы, ещё вчера стекавшиеся на «грандиозные собрания» в Италии и Германии, полюбили современную демократию). К тому же во времена национал-социализма в Германии существовала довольно широкая и почти ничем не ограниченная сексуальная свобода, что помимо прочего выразилось в известном лозунге «Das Kind adelt die Frau», направленном на защиту матерей-одиночек. Национал-социализм был единственным режимом во всём современном мире, который не побоялся сделать шаги в направлении, развивающем идеи, изложенные ещё Платоном в его «Государстве», что должно было бы вызвать энтузиазм у де Марки, учитывая, что последний доброжелательно относился к созданию «кружков и общин, основанных на свободной любви». Исходя из идеи, согласно которой на войне происходит обратный отбор, поскольку она выкашивает лучшие, самые сильные и отважные элементы нации, для возмещения и исправления её отрицательных последствий для новых поколений во время последней войны в Германии были открыты три санатория, где девушки с хорошими расовыми показателями могли добровольно и свободно встречаться с элитой военных, находившихся в отпусках;

если между ними возникала половая связь, им предоставляли выбор — вступить в брак или сохранить прежние свободные отношения. При необходимости и при желании опеку над их детьми также брало на себя государство в лице одного из учреждений СС под названием «Lebensborn». Как мы видим, антифашистские взгляды де Марки приводят его к крайней предвзятости.

Впрочем, можно согласиться с отдельными критическими замечаниями де Марки, касающимися других областей. Например, давая психоаналитическую оценку отцу психоанализа Фрейду, он обвиняет того в том, что вся созданная им «наука» является лишь сладкой местью за сексуальные табу, невольной жертвой которых был он сам, соединённая с удовольствием от осквернения, в результате чего Фрейд, как и пуритане, видит в половых отношениях исключительно самые низменные и грязные стороны. По словам де Марки, Фрейд сам служит окончательным «научным» доказательством «сатанинской и гнусной зловредности пола, столь фанатично обличаемой традиционной религией и моралью», поскольку в его учении человек оказывается в ещё более беспросветной ситуации, нежели в христианстве, «так как лишён даже проблеска надежды на искупление и спасение». Здесь уместно процитировать также мнение Мориса Блонделя о Фрейде: «Он умел разглядеть в человеке свинью и превращал его в грустную свинью». Двигаясь в том же направлении, де Марки критикует целую группу современных писателей и романистов, вплоть до Моравия и компании, которые копаются в той же грязи, в основе чего всегда лежит негативная и искаженная концепция половых отношений, описываемых исключительно в соответствии с их самыми низменными сторонами.

Естественно, вполне приемлемой можно считать и его критику нравов буржуазного общества, и осо-

бенно нравов двух «ведущих держав», советской России и Америки. Он точно подмечает половой «виртуизм», на котором сходятся эти, казалось бы, непримиримые политические противники; он является своего рода необсуждаемой догмой, которую не затронули никакие реформистские или революционные требования, выдвинутые в других областях жизни. Как говорит де Марки, сексофобский и пуританский характер носили уже французская революция, социализм и синдикализм, а после первых лет коммунистической революции тем же путём пошёл и сталинский режим — в нём проявилась тенденция к сведению секса к простой «акциденции», к свободному от «декадентских сложностей» «здоровому» физическому занятию, к которому могут прибегать товарищи обоего пола для разрядки, когда становится невмоготу, а «свободная» женщина имеет ценность только как труженица и рожениц. Всякая страсть, всякое глубокое чувство должны быть исключены из эроса к вящей славе «советской родины» и разнообразных экономических планов. Де Марки правильно говорит, что сегодня советская Россия добилась столь блестящих и всеобъемлющих результатов в области пуританства, каких никогда не могли достичь клерикалы. Но ещё дальше пошёл коммунистический Китай.

Так же точен его анализ американских нравов, где он указывает, что, несмотря на видимость, сексуальная жизнь в Соединённых Штатах находится в глубоком кризисе. Корни этой проблемы уходят в первые годы образования США, когда там царила пуританская концепция, идеализирующая женщину на сексофобской основе. Ещё в викторианский период в женщине начали видеть высшее, духовное существо и считать оскорбительным «предположение», что женщина может испытывать сексуальные эмоции, или что, даже испытывая их, она может от-

даться на их волю или наслаждаться. Тем самым женщине навязали cliche «достоинства» и возвышенности, с которым она согласилась, что, однако, позднее одновременно с ростом женской эмансипации привело к появлению армии женских существ, сексуально подавленных, фрустрированных и почти потерявших чувствительность; парой им стал либо материализованный мужчина, позволяющий женщине верховодить, «уважающий» её в наиглупейшем смысле этого слова, либо мужской тип, в отместку корчащий из себя «крутого» и жестокого гангстера, знающего как обращаться со своими «куколками». Результатом стало отсутствие всякого реального контакта двух сторон, двух полов. Отсюда же вытекает и система компенсаций и разрядки, начиная от выходок битников до алкоголизма, джазового неистовства и прочих явлений подобного рода, которые только ухудшают ситуацию.

Легко представить себе, к каким выводам приходит де Марки, анализируя итальянские нравы. Странно, однако, что он оставил почти без внимания Центральную Европу и северные страны, не говоря уже о Франции, где ситуация складывается несколько иначе, и с точки зрения сексуальных нравов, характеризующихся ясностью и товариществом, приближается к довольно удовлетворительной.

Как бы то ни было, когда де Марки переходит от критики общеисторического масштаба к проблеме пола в том виде, как она существует в наши дни, пытаясь вчерне обрисовать новую сексуальную мораль, он, с одной стороны, не осознаёт реальной ситуации, особенно говоря о таких странах, как Италия, с другой — становится ещё более очевидной нелепость его недифференцированного подхода к новой половой этике, которую он готов проповедовать первому встречному. Например, говоря о сопутствующих вопросах, де Марки выступает за раз-

вод, и здесь нельзя с ним не согласиться, учитывая, к чему на практике свелась в современном буржуазном обществе идея «нерасторжимого брака», отстаиваемая католической церковью и порождённая двусмысленностью, на которую мы уже указывали.[1] Далее, он выступает за контроль над рождаемостью, в чём мы также, безусловно, готовы с ним согласиться, хотя и не можем не отметить некоторой неадекватности этого шага, поскольку на практике бóльшая часть наиболее надежных мер, направленных на предотвращение беременности, мало согласуется с той инстинктивно-натуралистической сексуальной спонтанностью, которую проповедует де Марки.[2] Естественно, можно согласиться с де Мар-

---

[1] Мимоходом можно указать, что наиболее разумное решение проблемы разводов состояло бы в допущении двух различных видов брака, религиозного брака как таинства (пусть даже формального) и гражданского брака. Первый должен был бы носить нерасторжимый характер, и вступающий в него должен был бы твёрдо помнить об этом и сначала крепко задуматься, сможет ли он остаться на высоте; для лиц, заключающих гражданский брак, можно допустить возможность развода, но только один раз, поскольку можно представить и извинить одну ошибку, но не две (таким образом, исключается возможность серийных американских разводов). Но поскольку это решение, очевидно, является самым разумным, церковь вряд ли с ним согласится, поскольку с высокой долей вероятности последствием его будет значительный рост гражданских браков; поэтому церковь в любом случае продолжит выступать против развода, предпочитая чисто номинальные «нерасторжимые браки», карикатуру на то, чем он должен быть.

[2] Нельзя всерьёз рассматривать как аргумент тот факт, что де Марки, ударившись в этнологические раскопки, выкапывает дикую восточную народность, у которой полная сексуальная свобода, похоже, сочетается с минимумом рождаемости; здесь ощущается явная неадекватность фактического материала. Скорее стоило бы показать, что половая любовь интенсивного и разрушительного характера почти всегда бесплодна — на эту тему см. нашу книгу «Метафизика пола»; но это её свойство явно не имеет отношения к большинству половых связей между обычными мужчинами и женщинами, инстинктивность

ки также тогда, когда он выступает против проституции, видя в ней логическую изнанку существующего буржуазного виртуистского режима, откуда следует вывод, что наиболее эффективной формулой для её преодоления будет женская эмансипация + сексуальная свобода. Действительно, профессиональная проституция в центрально-европейских и североевропейских странах значительно сократилась благодаря тому, что там это двойное условие во многом уже реализовано.

Что касается сексуальной этики, то, несомненно соглашаясь с желательностью установления менее конформистского режима, предполагающего большую искренность и отвагу, больший реализм и ясность в отношениях между полами, всё же не стоит выходить за определённые рамки, в частности проповедуя распространение определённых принципов на всех без разбора. Как мы уже говорили, в той же области половых отношений высшая свобода допустима только в рамках этики, присущей исключительно меньшинству, чьи внутренние устои позволяют избежать опасности, которую она несёт для любого другого. Довольно смешно видеть, как де Марки включает сексуальную свободу в число «социальных требований» и «неотчуждаемых прав человеческой личности» наряду со свободой мнения, свободой вероисповедания, свободой собрания, местожительства и другими прекрасными «завоеваниями» демократии, впрочем, с точки зрения которой, не нашлось бы особых возражений против этого последнего «требования». Здесь было бы уместно вспомнить слова ницшеанского Заратустры, который призывал к свободе не *от* чего-либо (от ограничений), но к свободе *для* чего-либо, то есть для

и тупость совокуплений которых является причиной безответственного и катастрофического роста народонаселения в мире.

использования свободы, и предупреждал, что многие теряют свою последнюю ценность, сбрасывая ярмо. Свободные *для* чего? Для восстановления атмосферы древних «афродитических» обществ на натуралистической, пацифистской и гуманистической основе, с молчаливо подразумеваемой, но почти роковой властью женщины? В некоторых областях современного общества дело идёт именно к этому, к восстановлению атмосферы рассеянной и хронической чувственности, к постоянному, коварному прельщению мужчины сексом и женщиной, обратной стороной чего становится упадок всех высших мужских ценностей и всякой подлинной духовности, как это обычно происходит на конечных, закатных стадиях последнего цикла цивилизации. Помимо этого для такого народа, как итальянский, который не только благодаря традиционным предрассудкам, но по самим своим расовым характеристикам обладает не самыми благоприятными предрасположенностями в половой области, опасность неограниченной сексуальной свободы крайне высока. Например, для обычной, не особо искушённой итальянской девушки альтернатива между гусыней (курицей?) и вульгарным типом кажется совершенно непреодолимой. Легко рассуждать об экономической эмансипации и сексуальной свободе как о противоядии от проституции. На деле же эта свобода не опасна, только если женщина представляет собой личность, что в наше время кажется совершенно невероятным, несмотря на все права, завоеванные женщинами на материальном и практическом уровне. Последняя война принесла Италии только рост мелочной, пошлой или продажной испорченности, а последний опрос итальянских уличных проституток показал, что в основном свойственный им образ мысли почти не отличается от присущего девушкам из мелкобуржуазных семей,

находящихся в поиске мужа и жаждущих «устроиться»; он не имеет ничего общего с тем образом мысли, который должен бы отличать молодую женщину, которая стремится к большей, антиконформистской свободе и умеет ей воспользоваться.

Но даже в лучшем случае, если согласиться с идеями, отстаиваемыми де Марки и прочими авторами того же направления, единственной перспективой остаётся переход от мрачной, садистской и пуританской сексофобии к радостной бездумности диких «свободных» животных. О чём говорить, если де Марки видит в свободной сексуальности средство для укрепления социальных связей и братства? Если одной из причин необходимости сексуальной реформы в сторону свободной любви считается проблема... того, как провести свободное время, когда «трудящиеся» благодаря техническому прогрессу будут иметь его в избытке? Прекрасная перспектива: сексуальная цивилизация и «дионисийство» в атмосфере «Дополаворо» (организация досуга в фашистской Италии. — *Примеч. пер.*) или, что ещё лучше, её вчерашнего немецкого эквивалента «Kraft durh Freude» («Сила через радость»); это, пожалуй, наиболее подходящая формула для достижения тех общественных целей, которые ставятся сексологией де Марки. По сути, его утопизм лишний раз подтверждает то, что от него ускользают самые интересные, интенсивные, трансцендентные и благодаря этому самые опасные стороны, которые может иметь сексуальный опыт для мужчин и молодых женщин иного типа. Такие замечания, как: «Проблема состояла не в том, чтобы устранить чувственность и драматичность из половых отношений, сведя их к чисто физиологической основе, но в том, чтобы отучиться использовать их так, чтобы они вызвали торможение и отторжение», и признание того, что реформистское движение, направленное

на пропаганду целомудренности обнаженного женского тела путём десексуализации, снятия его сексуальной ценности, «отрицает за сексуальностью даже то демоническое могущество, которое она сохраняла в христианской традиции», являются лишь редкими проблесками разума, почти мгновенно исчезающими за тучами нелепицы и заблуждений.

4

В завершение рассмотрим требование сексуальной свободы до брака и вне брака, нацеленное на устранение сексуальной монополии и связанного с ней комплекса ревности. По этому вопросу идеи де Марки можно дополнить теми воззрениями на «новую сексуальную этику», которые Боско Неделкович, аргентинец югославского происхождения, изложил в одном курьёзном документе — открытом письме под аналогичным названием, которое его стараниями появилось также в итальянском переводе.

Отправной точкой для Неделковича служит концепция сексуальной жизни, не сводимой к «законной физиологической потребности», то есть стоящей на более высоком уровне, нежели «простой инстинкт продолжения рода». От этого он переходит к утверждению возможности «любовной поливалентности», свободной от эгоизма и монополизма, предполагающей замену традиционной «верности» «ответственной свободой». Другими словами, он отрицает, что способность «отдать всё и лучшее в себе» в эротическом плане обусловлена отношениями с одним-единственным партнером, исключающими связь с другим, как это теоретически предполагается институтом моногамного брака. Таким образом, он порицает претензию на монопольное

право одной личности на другую (что, по его словам, является пережитком «патриархального мракобесия», — к сожалению, Неделкович, отличающийся ясными и свободными от идеологических излишек рассуждениями, здесь явно поддается влиянию абсурдных идей авторов, рассмотренных нами чуть выше), а следовательно, также комплекс ревности, порождённый этим сексуальным монополизмом. По словам Неделковича, ошибочно считать, что любовь не может быть искренней и глубокой, если её предметом является не одна, а несколько личностей. Нелеп тот буржуазный предрассудок — добавляет он, — согласно которому «женщину называют шлюхой, если она вступает в добрачную или внебрачную связь, а мужчину — бедным «рогоносцем», когда ему «изменяет» женщина, в результате чего он, согласно не менее глупому пониманию мужской чести, чувствуя себя оскорблённым и испытывая ревность, бьёт, убивает её и т. п.».

Исходя из этих предпосылок, Неделкович (а также де Марки) разрабатывает новую сексуальную этику. Но поскольку она сосредоточена исключительно на человеке, с исторической и институциональной точки зрения новизна этой этики относительна. Общеизвестно, что в разных обществах существовала полигамия, в той же классической античности конкубинат был бесспорным и совершенно законным дополнением к браку. В принципе и по сути это предполагало смещаемость и умножаемость эротического интереса мужчины к женщине и почти полное отсутствие ревности, характерной для единоличного собственника, у женщины — в качестве типичного примера можно привести супругу одного римского императора, которая, как говорят, периодически отправлялась на невольничий рынок, чтобы выбрать одну-двух рабынь покрасивее для своего мужа, или вспомнить Японию, где

жёны приходили прощаться со своими мужьями, когда те уезжали на выходные вместе с другой женщиной.

Таким образом, отличительной чертой сексуальной этики, отстаиваемой Неделковичем, является отстаивание за женщиной тех же прав, той же свободы и сексуальной терпимости, которыми, согласно только что упомянутым обычаям и институтам, обладал мужчина и каковыми, впрочем, на практике, не формально, но фактически, он обладает даже в современном моногамном буржуазном обществе. Неделкович рассказывает, что он не ограничился теорией, подтолкнув собственную жену к тому, чтобы отдаваться другим мужчинам в стиле «осознанной свободы», и сообщает, что в результате этого их брак отнюдь не распался, но, напротив, отношения стали более богатыми и интенсивными.

Учитывая всё сказанное, следует отметить следующее. Обобщая эту новую «этику», трудно понять, сохранится ли тогда возможность существования брака и его смысл. В лучшем случае он сведётся к «праву предпочтительности», ius eminens, каждого из двух супругов на другого в половых взаимоотношениях, с сохранением свободы на вступление в дополнительные сексуальные связи. Но даже при таком подходе сложность заключается в том, что с браком, даже если он не имеет священного и монопольного характера, как правило, связана идея воспроизводства рода. Поэтому при браках типа вышеописанного следовало бы исключить возможность деторождения (вещь, мыслимая только для незначительного меньшинства) или создать такое общество, где более не существует семьи, где царит свободная любовь, а заботу о потомстве берёт на себя государство, как это предполагалось некоторыми утопиями периода раннего социализма и коммунизма, от которых, впрочем, почти сразу отказались. В любом

другом случае очевидна вся нелепость желания облагодетельствовать «новой этикой» поровну оба пола, так как всё это кончится беспорядочным половым смешением, которое, как мы думаем, не готовы принять даже самые свободные умы. Действительно, если в некоторых странах закон гораздо более суров по отношению к женской измене, несмотря на декларируемое демократическое равенство полов, это, в сущности, продиктовано тем объективным обстоятельством, что, в отличие от мужской измены, измена жены в результате внебрачной связи может привести к появлению незаконнорожденного потомства в семье.

Однако более важным является момент, имеющий непосредственное отношение к названию данной главы. Мы могли бы признать за системой сексуальной свободы, исключающей монополизм, действенную этическую ценность только в том случае, если эта свобода секса по своей сути станет свободой *от* секса или по крайней мере будет способствовать достижению этого уровня свободы. Очевидно, что если некто способен сосредоточить свои эротические возможности без потерь и падения уровня более чем на одной личности, не испытывая ревности и чувства собственника, то пассивность, обычно сопутствующая любви, сексу и страсти, преодолевается, то есть, по сути, достигается свобода от секса, без отказа от него; перед лицом сексуальности человек сохраняет активность, он сам овладевает ею и использует по своей воле вместо того, чтобы позволить ей овладеть собой и оказаться в подчинении (и, как следствие, во власти женщины, одной конкретной женщины). Если это происходит, если смещаемость эроса не снижает ни в коей мере полноту и интенсивность сексуального опыта, мы имеем явное свидетельство того, что высший уровень достигнут.

Но в таком случае становится ещё более ясно то, о чём мы уже неоднократно говорили прежде, а именно абсурдность общедоступной этики сексуальной свободы. Понятно, что от обычных мужчин и женщин никоим образом не стоит ожидать отстраненности, которая позволяет преодолеть чувство собственника, привязанность к данному существу, ревность; большинство не способно даже помыслить себе нечто подобное. Здесь можно говорить только об исключительных случаях, об исключительных людях, обладающих особым складом или следующих особой и сложной внутренней дисциплине.

Последние оговорки, которые нам хотелось бы сделать, касаются женского пола. Неделкович ведёт себя как джентльмен, придерживаясь духа так называемой fair play (*англ.* — честная игра. — *Примеч. пер.*), когда требует для женщины той же сексуальной свободы, которой эгоистично, по умолчанию пользуется мужчина. Но, к сожалению, здесь возникают сложности, связанные не с традиционными привилегиями, которые присвоил себе мужчина, но скорее с самой женской конституцией. По самой своей природе женщина устроена так, что серьезный эротический и сексуальный опыт, как правило, затрагивает её гораздо сильнее, чем мужчину; таким образом, у женщин гораздо реже встречается фактически существующая или потенциальная способность, позволяющая достичь того высокого уровня внутренней свободы, на котором свобода секса соответствует свободе от секса. Отчасти не так плохо обстоит с этим дело у представительниц отдельных рас, например центрально-европейских и нордических, в которых среди девушек чаще можно встретить развитую личность, обладающую достаточно высокой степенью внутренней свободы, чем среди представительниц других рас. Но как бы то ни было, два пола в принципе различаются по своей экзистенциальной

ситуации, и из этого следует сделать надлежащие выводы, признав, что безоговорочное распространение на женщин правил «новой сексуальной этики» может с исключительной легкостью привести не к преодолению, не к высшей свободе, но к разложению, распутству в буквальном смысле этого слова, то есть к разложению,[1] чему неизбежно сопутствует падение уровня и опошление самой сексуальности, как мы это отмечали чуть выше, говоря об изменении нравов в современной Италии.

Поэтому мы можем закончить, сказав, что это реформистское движение, ставящее своей целью «сексуальную революцию», с самого начала испорчено заблуждениями эгалитаризма и демократии; что его сторонники не имеют ни малейшего представления об уровне, на котором по праву можно выдвигать определённые требования и утверждать определённые ценности, высшие по сравнению с требованиями и ценностями конформистской и лицемерной мелкобуржуазной морали и со всякой сексофобией; что многообразные и недвусмысленные знаки указывают на то, что отправной точкой отсчета для приверженцев обсуждаемого движения служит смешанный, натуралистический и уплощённый тип сексуальности; оставляя в стороне возможную законность некоторых из выдвигаемых ими требований, в своей совокупности они направлены против идеалов иерархического, мужского и аристократического общества, а значит также против общих ценностей «великой», а не «мелкой морали», что, безусловно, позволяет включить это движение в общий регрессивный процесс современной эпохи.

---

[1] Игра слов. Dissoluzione на *ит.* значит и разложение, и разврат, распутство. — *Примеч. пер.*

XIII

РИМСКИЙ МИР, ГЕРМАНСКИЙ МИР И «СВЕТ СЕВЕРА»

Идеи, которые мы намереваемся здесь изложить, могут представлять главным образом исторический и ретроспективный интерес, поскольку на момент, когда мы пишем эти строки, условий, которые могли бы придать им конкретную ценность и актуальность, просто не существует. Мы сформулировали эти идеи в тот период, когда в Италии и Германии действовали движения, нацеленные на обновление и возрождение и выступавшие единым фронтом против крайних форм подрывной деятельности, действующих в общественно-политической области, а именно против коммунизма и демократии; характерной для этих движений была также тяга к возвращению к корням, и помимо чисто политических требований они ставили перед собой задачу выработки мировоззрения, должного стать основой для очищения и воспитания особого человеческого типа в обеих странах. Спорные и даже очевидно отрицательные стороны этих движений, которые сегодня принято тенденциозно подчёркивать, учитывая господствующую политическую атмосферу, не должны помешать объективному исследователю, признать имевшиеся в них потенции, которые при условии надлежащего развития в более благоприятных условиях, несомненно, заслуживают положительной оценки. В этих обстоятельствах поднималась также проблема совместимости определённых ценностей и традиций этих двух народов.

Сегодня же отсутствуют даже предпосылки, позволяющие ставить проблемы подобного уровня.

Не стоит даже говорить об общественно-политическом климате, царящем в сегодняшней Италии. Каждый видит тот уровень, на который скатилась итальянская нация, прельщённая демократией и охваченная гангреной социализма и коммунизма, несмотря на наличие отдельных инакомыслящих сил, не способных, однако, создать прочный союз и образовать единый фронт правых сил во имя защиты чёткой, глубокой и бескомпромиссной доктрины государства. Впрочем, явления, подобные описанными нами ранее, когда мы говорили о породе человека бесхребетного, о вкусе к вульгарности, об уплощённой и регрессивной сексологии третьего пола и т. п., встречаются не только в современной Италии. В Германии — в Западной Германии — дела обстоят ещё хуже, поскольку, несмотря на более низкий уровень разложения, коррупции и анархии в общественно-политической области и более высокий уровень порядка и дисциплины, всё её недавнее прошлое было истерично и без разбору выброшено на ветер, возобладал практический материализм, а новые поколения совершенно не желают интересоваться какими-либо высшими идеями, так что даже разговор о Weltanschauung (*нем.* — мировоззрение. — *Примеч. пер.*) в большинстве случаев возбуждает подозрения и полностью отсутствуют какие-либо группы, которые подобно тем, которые сохранились в Италии, не захотели всё забыть, но продолжают так или иначе действовать и сопротивляться.

Несмотря на всё сказанное, мы верим, что имеет смысл вернуться к разговору о проблемах, поставленных нами в тех обстоятельствах — в частности, к вопросу об отношениях между римским и германским миром и возможности их взаимной интеграции — не только в ретроспективных целях, как к

свидетельству эпохи, но и поскольку они связаны с ценностями, имеющими реальный и нормативный характер.[1]

В Италии того времени в качестве основного ориентира выдвигалось требование постепенного формирования из субстанции народа нашей страны высшего типа, который после многовекового перерыва должен был в некотором смысле ознаменовать возрождение его основополагающего, а именно римского, или, точнее говоря, «римско-арийского» компонента, должного возобладать надо всеми остальными, менее благоприятными, компонентами, имеющимися в крови итальянской нации и иногда

---

[1] Подытоживаемые здесь идеи в основном соответствуют тем тезисам, которые мы излагали на немецком во время конференции, проходившей под покровительством Deutch-italienische Gesellschaft и министерства внешних дел рейха в разных городах Германии — Берлине, Штутгарте, Гамбурге и Брауншвейге. Возможно, будет небезынтересно вспомнить здесь один эпизод. Нашей деятельности препятствовала клика из итальянского министерства внешних дел, которой было не по нраву то, что она разворачивается «свободно», а не под руководством «авторитетных» лиц, назначаемых теми, кому было доверено управление «культурой» в этот период. Дело дошло до того, что нам едва не предъявили обвинение в итальянофобии, поскольку на одной из конференций, состоявшейся в Германии, куда нас также пригласила немецкая сторона, мы пытались объяснить, что Италия не кончается мандолинистами, макаронами и «Соле мио», пылкими и ревнивыми любовниками, жестикулирующими персонажами и вообще той Италией, какой её видят туристы, и пытались предложить более высокий идеал для воспитания нового итальянца. Ввиду нашей опасной деятельности упомянутые круги даже попытались помешать новому выезду в Германию, препятствуя получению визы. Только личное вмешательство Муссолини исправило ситуацию. В то же время в число «заметных» и авторизованных (разрешённых, наделённых полномочиями) элементов для развития культурных итало-немецких связей попал, например, такой персонаж, как Гвидо Манакорда, об искажающей враждебности которого, проявленной в интерпретации германского мира, мы ещё скажем несколько слов.

даже действующими определяющим образом.[1] Используемый здесь термин «арийский» относится к индоевропейским корням и не имеет никакого отношения к произвольным и поверхностным спекуляциям политического расизма. Известные сравнительные исследования выявили общие элементы, которые определяли особый характер и «стиль» господствующих в Европе народов общего происхождения — древнеримского, дорическо-ахейского в Греции и германского. Сегодня имеются характерные черты, отличающие немцев, в которых сохраняется большая часть изначальных предрасположенностей. Показательно уже то, что Пруссию называли «Северным Римом» и, как мы уже упоминали в предыдущей главе, некоторые авторы, наоборот, называли римлян «пруссаками своей эпохи». Столь же показательными являются определенные ностальгические чувства, которые питали пруссаки по отношению к классическим, дорическим элементам, что нашло своё отражение, например, в знаменитых Бранденбургских воротах в Берлине. Предрасположенность к дисциплине, к бескорыстному служению (так что выражение travailler pour le roi de Prusse (*франц.* — служить прусскому королю. — *Примеч. пер.*) стало крылатым для обозначения любого деяния, совершаемого без корысти), неподкупность, трезвость, мужество, активный реализм, сдержанность, простота жизни, чёткие и персонализированные отношения повелевания и подчинения — всё это проявилось в лучшем немецком типе, в пруссаке в гораздо большей степени, чем в итальянце, физическом наследнике древнего Рима. Поэтому, когда итальянец, следуя своим «латинским» или «средиземномор-

[1] По поводу ещё сохраняющих силу аспектов этой проблемы и возможных путей его решения см.: *Ю. Эвола.* Люди и руины. М.: Изд. «Аст-хранитель», 2007.

ским» капризам, выказывает нетерпимость к немецкому, это явный признак того, что в нём действуют предрасположенности и склонности, которые в не меньшей степени отдаляют и противопоставляют его тому высшему и исконному типу, которого знала история Апеннинского полуострова, то есть тому самому исконному арийско-римскому элементу. Поэтому представляется вполне очевидным, что при наличии реального стремления очистить и возвысить итальянский тип, по возможности поставить его на ноги, выправив «хромоту», сближение итальянского народа с немецким привело бы не к его вырождению и искажению, но, напротив, помогло бы ему вернуть и возродить своё почти утраченное наследие — в смысле характера, внутреннего и внешнего склада, стиля и этики.

Со своей стороны, мы уделили не меньшее внимание и другой, противоположной проблеме, то есть тому, что в нашей, римской традиции могло бы в свою очередь при сближении наших народов способствовать очищению и интеграции германского элемента. Если немецкий вклад главным образом затрагивает область характера, этики, жизненного устройства, то в нашем случае дело затрагивает уже высший уровень общего мировоззрения, а также идею государства. В этом смысле также следует обратиться к общим корням. Именно арийско-римский элемент, то есть специфически римская форма общеиндоевропейского наследия, выражал собой суть того, что могло способствовать прояснению, очищению и дальнейшему развитию немецкого духа. Основной задачей при уже упомянутом благоприятном стечении обстоятельств могло стать следующее — новое открытие северного олимпийского элемента и переоценка вытекающих из него ценностей и идеалов.

Однако предварительным условием должно было стать устранение путаницы и различных искажений, которые как в Германии, так и в Италии лежали в основе идей, исповедуемых теми, кто вчера настаивал на том, что, несмотря на политические интересы, объединяющие в текущей ситуации Италию и Германию, между римским и северогерманским миром лежит непреодолимая пропасть. Эти идеи очевидным образом вытекают из произвольной и односторонней, а нередко и прямо фальсифицированной концепции северогерманского духа, которую дополняет столь же односторонняя и искусственная интерпретация римского духа, вина за которую во многом лежит на враждебности сектантского католичества. Так, один учёный, славящийся как германист, Гвидо Манакорда, повторяя отдельные полемические темы, присущие французским католикам-рационалистам типа Анри Массиса, посчитал уместным охарактеризовать оппозицию между германским и римским миром как противоречие между «Лесом и Храмом». «Лес» — значит, природу ставят выше духа, истину ищут в дорассудочных слоях бытия, свобода сводится к элементарной разнузданности; миру «леса» свойственно трагико-романтическое мировоззрение, вера в вечное становление, пантеизм, имманентность, природное откровение, индивидуализм, утверждение крови, народа, расы в противоположность государству и всякому положительному порядку и т. д. и т. п. — всё это, по мнению Манакорды, составляет сущность германского мира. «Храм» — значит, дух стоит над природой, истину ищут в божественном; линия, форма, классическое чувство меры, теистическая трансцендентность, божественное откровение, сверхъестественный и идеальный порядок ясности, идеал государства и иерархии и т. д. — это составляет сущность римского мира.

Подобное противопоставление свидетельствует о вполне определённой позиции и коренной неспособности к объективному различению. Если говорить о фактической стороне дела в области конкретных экзистенциальных ориентиров и естественных предрасположенностей, логическим выводом из этого противопоставления, будь оно истинным, было бы прямое опровержение сказанного нами чуть выше по поводу тех элементов германского мира и пруссачества, которые мы оценили как способные оказать интегрирующее воздействие на дух и характер итальянцев. Католическая партия настаивает на «индивидуализме», присущем протестантству. Если на богословском уровне со ссылкой на «свободное исследование», провозглашенное Лютером, это утверждение имеет под собой некоторые основания, то на практическом уровне оно не верно, поскольку, несмотря на реформацию, народы Центральной и Северной Европы сохранили врожденную склонность к дисциплине и порядку, уважение к авторитету, тогда как католические латинские народы заметно отличаются индивидуализмом, анархией и недисциплинированностью.

Затем возникает вопрос, действительно ли романтизм, а также то, что Шпенглер называл «фаустовским духом», впрочем, относя его не столько к германскому элементу, сколько к полному циклу цивилизации, названной им «западной», является существенной чертой немецкого духа. С нашей точки зрения, как первое, так и второе скорее следует рассматривать как результат уплощения, нежели как первичные и изначальные элементы германской субстанции. Нельзя отрицать той роли, которую сыграл, например, Вагнер и вагнерианство в целом в недавней немецкой культуре, что имело свои последствия даже на политическом уровне (достаточно в качестве примера указать на его до-

вольно нелепую переоценку в рамках национал-социализма), но всё же показательным и решающим является тот факт, что, используя право художника (по крайней мере современного художника) выбирать материал по собственному усмотрению, Вагнер, заимствуя сюжеты из древних северогерманских и средневековых преданий (включая легенду о Граале и Лоэнгрине, «лебедином рыцаре»), всякий раз их искажает и обрабатывает их таким образом, что неприятно поражает и удивляет всякого, кто, владея надлежащими традиционными ориентирами, обладает реальными знаниями по этой теме.

Однако это не мешает признанию того, что, если вернуться к истокам, то есть к древним северогерманским традициям, существовало два обстоятельства, которые препятствуют прояснению и отчасти объясняют, если не оправдывают, ошибки вроде перечисленных нами выше. Первое из них состоит в том, что некоторые из основных индоевропейских концепций (иногда даже гиперборейского происхождения) перешли в северогерманские традиции в отрывочном и искажённом виде. Второе обстоятельство связано с тем, что воспоминания о событиях изначальных времён подверглись основательной мифологизации, что также сказалось отрицательным образом на этих традициях.

В наших целях необходимо вкратце остановиться на втором моменте. «Трагический героизм», мрачное и одновременно дикое и неистовое ощущение жизни, которое некоторые считают врожденными чертами нордической души, являются отголосками падения древнейшей цивилизации. Хорошо известно, сколько вслед за Вагнером нафантазировали по поводу «гибели богов». Но всё же соответствующий древний нордический термин, рагнарёк, скорее можно перевести — менее романтично, но более адекватно — как «затмение божественного» («боги»

и «гибель» это всего лишь мифологизированные образы). Речь идёт не столько о специфическом мировоззрении данной расы или цивилизации, но об эпизодах, событиях, разворачивающихся в рамках истории, а также отчасти на космическом уровне, которые согласно соответствующим древним учениям относятся к четырём векам мира, известным еще в классической античности (так, например, гесиодовские бронзовый и железный века соответствуют веку «Волка» в северной традиции Эдды). Однако здесь необходимо подчеркнуть следующее: помимо этих воспоминаний о диком и трагическом аспекте этих событий нордической душе была ведома также более высокая истина. Тот, кто обладает соответствующей подготовкой, легко согласится с тем, что в той же мифологии Эдды пафос пробуждения неистовых стихийных сил и борьбы против них не является основным, это особенность некоторых саг, которые отражают скорее простонародные предрассудки и чужеродные влияния; сущность же рассматриваемой традиции, напротив, связана с «олимпийскими» смыслами. К ним, например, можно отнести образ Мидгарда, в котором отражается общее представление о высшем центре и основополагающем миропорядке и который в некотором смысле можно рассматривать как метафизическую основу имперской идеи; затем символизм Валгаллы, как горы, чья сверкающая льдом вершина сияет вечным светом, невзирая на тучи, а также связанную с этим тему так называемого Света Севера в её разнообразных вариантах. Здесь можно вспомнить символ золотого престола в Гладсхейме, «сверкающего ярче солнца», а также царский дворец Эгира, где собираются асы, и золото которого — традиционный символ того, что не подвержено порче, царственного и солнечного — олицетворяет силу пылающего света; затем образ небесного трона в

Гимле, «величайшего и сияющего сильнее, чем солнце», который «останется, даже когда исчезнут небо и земля» — и т. д. и т. п. В этих мотивах, а также в других, пусть даже отрывочных, намётанный взгляд легко распознает свидетельства высшего измерения древней нордической мифологии. Отсюда вытекает следующий вывод: как человек классической античности, так и северогерманский человек знали порядок, действующий по ту сторону мира становления и трагической и стихийной действительности. Согласно «Voluspa» («Прорицания вёльвы») и «Gylfagynning» («Сага об Инглингах») после рагнарёка возникнут «новое солнце» и «другая раса»; «божественные герои» или асы вернутся на поле Идавёль и отыщут золото, которое символизирует исконную традицию светоносного Асгарда и изначальное состояние. Таким образом, за тучами, нависшими над «Лесом», сияет более высокий свет. Есть нечто сильнее становления и гибели, трагедии и огня, льда и смерти. Вспоминаются слова Ницше: «По ту сторону льда, Севера, смерти — наша жизнь, наша радость». Это поистине высший символ веры нордического человека, символ веры, который в конечном счёте можно назвать олимпийским и классическим.

Из наших пояснений легко понять, какие искажения претерпела изначальная традиция Света Севера отчасти благодаря временным обстоятельствам, отчасти по вине поэтических и романтических измышлений. Поэтому мы говорим о «новом открытии северного олимпийского мира», что требует расширения горизонтов и более высоких ориентиров. Действительно, Гюнтер также считал, что для познания истинной нордической сущности нам следует обращаться не только к тем формам веры, которые были присущи германцам и о которых — по словам этого учёного — «нам, к сожалению, досто-

верно известно сравнительно мало, особенно, о том периоде, когда они подверглись довольно сильному влиянию религиозных идей Малой Азии, Средиземноморья и Западной Европы, той Западной Европы, которая с распространением друидизма заметно отдалилась от индоевропейской религиозности чисто нордического типа». Согласно Гюнтеру в самых чистых и изначальных формах, которые обретал этот дух в других народах того же происхождения, можно отыскать наиболее достоверные элементы для понимания сущности тех же германских традиций. В поисках подобных форм этот автор обращается не только к древней цивилизации Индии, Персии и Эллады, но также к древним италийским традициям.[1]

Именно с этого мы начали развивать наш тезис, согласно которому отдельные элементы римского мира могут способствовать осознанию германской элитой «олимпийского» компонента в нордической традиции, как общей основы для возможной совместной деятельности, нацеленной на возрождение и очищение двух цивилизаций и двух культур. В некоторых немецких кругах такая оценка римского элемента могла и может по сей день (хотя сложно представить себе, что подобные проблемы могут быть поставлены в той цивилизации «экономического чуда», каковую представляет собой современная Западная Германия) натолкнуться на значительное сопротивление. Невозможно скрыть факт существования в немецкой культуре определённого антиримского предубеждения, существующего не только в политической области в рамках так называемой Kulturkampf, предпринятой Бисмарком с целью отстоять авторитет государства против вмешательства римской церкви, как далёкий отзвук

[1] *F. K. Gunther.* Frommigkeit nordischer Artung. Jena, 1934. P. 8–12.

лютеранской полемики — предубеждения, которое играет на руку тем в Италии, кто зациклился на идее фундаментального противостояния римского и германского мира.

Однако во избежание двусмысленности необходимо уточнить, что, собственно, мы подразумеваем под римским миром. Слишком часто в Италии Рим превращают в некую отвлечённую идею, гуманистическую реминисценцию, объект риторики. Слишком часто забывают об изначальной сущности Рима — того Рима, который представляет собой великую тайну начал, того Рима, в котором сокрыта — и всегда будет сокрыта — магическая сила; того Рима, который представляет собой не просто исторический концепт или вековую юридическую структуру, но порядок, где имеют силу не чисто человеческие ценности, но силы и власти, воплощенные в божественных образах. Это солнечный мир метафизического напряжения, элитаризма, олимпийской и героической реальности, порядка, света, чистой мужественности, чистого действия и соответствующая им идея государства, империи. Именно этот римский мир представляет для нас ценность, но не как чудо изолированного творения, рожденное почти из ничто, а скорее как апогей общего цикла индоевропейских народов и цивилизаций; не как начало, но скорее как возрождение, как новый расцвет изначальной традиции, которая, едва не угаснув в этническом хаосе архаичного средиземноморского мира, таинственным образом расцвела вновь, достигнув вершины, которой из-за отсутствия сильной политической идеи никогда не могла достигнуть Эллада, и к которой лишь на мгновение приблизился Александр благодаря своим деяниям. Для нас величие Рима выражается в таких его символах, как топор, волк и орёл, которые являются также нордическими и гиперборейскими; точно так

же, как древнеримские ius sacrum и ius civile (священное и гражданское право. — *Примеч. пер.*) имеют явное сродство с юридическими формами всех древних индоевропейских цивилизаций; и точно так же flamen dialis, особо значимая фигура древнейшего римского жречества, олицетворяющий «живое изваяние бога» и тесно связанный с римской идей государства, одновременно является носителем черт, типичных для представителей высшего священного сословия в древней индоарийской цивилизации. Эта традиция, несмотря на изменчивые обстоятельства и неоднократные отступления, сохраняется на протяжении многих веков, и даже в поздний имперский период можно заметить её отблеск в различных личностях, мифах и эпизодах. Так, как мы уже упоминали в начале, за Цезарем-диктатором скрыт Цезарь, который, согласно Светонию, уже в юности говорил о себе как о потомке рода, осененного величием царей и святостью богов, во власти которых находятся также те, кто правит людьми; Цезарь, почитаемый не как индивид, но как «вечный победитель», то есть как сверхличная сила римской судьбы. И в Августе древний мир признавал равным образом вещую фигуру; показательна связь между его личностью, дельфийским культом света, аполлонической идеей гиперборейского происхождения и символической фигурой Ореста, как законодателя нового мужского, уранического права, противостоящего хтоническому доиндоевропейскому пеласгийскому миру Матерей и стихийных сил. Смутный, но верный инстинкт предугадывал в этом периоде римского мира возвращение — то самое возвращение к изначальному золотому веку, который представляет собой всего лишь мифологизированную форму, которую обрела память о первоначальном цикле той большой расы,

из которой вышли различные древние индоевропейские расы.

Таким образом, когда говорили о aeternitas Roma (*лат.* — вечный Рим. — *Примеч. пер.*), это не было простой риторикой; имелось в виду то, что изначальное обладает вечной молодостью и потенциально превосходит временные условия, «историю». Отсюда следуют четкие выводы относительно смысла исторической и политической реальности. Как мы уже указывали, в отличие от Эллады Рим был тесно связан с идеей империи и принципом всемирного порядка, что помимо прочего позволяет провести параллель с тем, что было свойственно арийско-иранской цивилизации с её метафизической подосновой, обеспеченной маздеизмом. Римский символ, по сути, является символом власти, черпающей своё высочайшее узаконение в олимпийских смыслах и тем самым причастной арийско-олимпийскому свету, а также тому, что имеет судьбоносный и надвременной характер. Одновременно с этим он представляет собой вершину человеческого могущества и воплощает идеал земной справедливости и «триумфального мира».

Поэтому, говоря о римской политической идее, не следует отдельно выделять юридические формы, особенно уплощённые и универсалистские в отрицательном смысле, относящиеся к более позднему периоду, те формы, которые позднее фетишизировали. Именно они дали повод к антиримской полемике со стороны определённых немецких кругов, которые критикуют право, «состоящее из параграфов (?)» (не существовавшее в ранней римской юриспруденции). С политической точки зрения в Риме скорее важно то, что принцип и идеал государства стоят над натуралистическим уровнем, к которому относится всё, связанное с этносом, народом, нацией и расой; мы не будем повторять здесь

уже сказанное в другой главе по поводу двух принципов — «формы» и «материи», первый из которых является мужским, а второй — женским, и по преобладанию одного из которых различаются общественно-политические организации.

В тех условиях, которые существовали в недавнем прошлом, этот момент имел особое значение — римская идея была своего рода поправкой к одному из наиболее спорных аспектов немецкого движения, а именно к его стремлению поставить акцент именно на Volk и Völkische, двусмысленные термины, поскольку Volk может обозначать как «народ» (народ-массу), так и «нацию», и «расу». Сформировалась самая настоящая мифология народа-расы, которая в своём стремлении к по сути натуралистической концепции «народа» делала его первичным элементом, последней инстанцией, должной определять всякую политическую, этическую и культурную форму. Позднее этот миф был расширен в том смысле, что он был положен в основу уже самого идеала рейха; высшая функция руководства, суверенитета и господства возлагалась на конкретную нацию-расу, не оплодотворённую и не ведомую горним началом, не отмеченную истинной благодатью. В результате к популистским и коллективизирующим аспектам этого движения добавилось то, что Вико называл «спесью наций», националистический дурман, плохо увязанный с гегелевской доктриной народа-лидера.

С этой точки зрения очевиден контраст между новым, Третьим рейхом и предшествующей немецкой политической традицией; учитывая же то, что Пруссия возникла как секуляризированная форма государства-ордена, поскольку у истоков её образования стоял орден тевтонских рыцарей, позднее именно государство стало формирующим началом пруссачества, а Гогенцоллерны гарантировали един-

ство Пруссии. В период образования немецкой империи, Второго рейха, созданного руками Бисмарка, старые консервативные элементы отмечали чисто «натуралистический» и подрывной характер идеологии «нации», а сам Бисмарк, ничуть в неё не веривший, видел прочную духовную и этическую основу империи не в Volk, а в верности династии. Даже в период национал-социализма среди сторонников так называемой «консервативной революции», которым собственно и принадлежит авторство концепции «Третьего рейха», были те, кто, несмотря на свою принадлежность к национал-социалистическому лагерю, сознательно отстаивали эти высшие ориентиры. Можно вспомнить, к примеру, Кристофа Штединга, который подчёркивал, что «только государство и империя могут вывести народ из состояния сонного бытия-в-себе и обеспечить объективное существование общности крови и расы». Мы уже цитировали высказывание того же Штединга о том, что именно «мужчины» выступают за государство и империю, тогда как существуют избирательно «матриархальные» умы, которые выступают за народ, за Volk, и это глубинное отличие затрагивает самую сущность. «Чтобы нация или раса достигла того высшего уровня, которому соответствует идея государства, необходимо, чтобы она испытала преображающий удар „молнии Аполлона"», исключений из этого правила не бывает. «Даже нордико-арийская кровь, — утверждает Штединг, — нуждается в этом ударе молнии, в этом преображении, в этом катарсисе, который выведет её из регионов натуралистического смешения на уровень духа, где протекает мировая политическая государственная жизнь».[1]

---

[1] *C. Steding.* Das Reich und die Krankheit der europische Kultur. Hamburg, 1938. P. 217–233, 229, 230, 292–293, 587.

«Римскую расу» с полным основанием можно считать одной из тех рас древнего мира, которые испытали на себе удар «молнии Аполлона», преобразивший их настолько, что они стали олицетворением высшего принципа, который прежний средиземноморский мир безуспешно пытался привести к победе. Это хорошо увязывается с гениальной реконструкцией Бахофена тайной истории древнего средиземноморского мира. Если патриархально-аполлоническая идея с присущими ей этическими, социальными, юридическими и политическими ценностями смогла победоносно властвовать в течение определённого периода над двусмысленным палео-средиземноморским миром теллуризма, дионисийства и духовного матриархата, этим мы обязаны именно Риму. Таким образом, мы имеем дело с чем-то совершенно другим, чем с сухим юридическим позитивизмом и «культом государства». Господствующее положение, которым обладали в древнем Риме государство и право перед лицом простой материи «народа»,[1] имело священную основу. Оно было знаком присутствия и торжества расы, центром для которой является мужской, отцовский элемент; расы, которая утверждает светоносный принцип (связанный с фигурой Юпитера Optimus Maximus (*лат.* — Лучший Величайший. — *Примеч. пер.*)), — внутренне родственный нордическому идеалу Мидгарда и той же символике «Света Севера» не на уровне духовности, характерной для эллинов, где миф существует почти исключительно как сверхмир и может подвергаться эстетическим уплощениям, но также на уровне исторической

---

[1] Впрочем, следует напомнить, что первоначально слов
populus в Риме означало не «народ» в современном смысл
demos, но относилось к чётко выраженному коллективу гра
дан, до той или иной степени военно организованных в кури
ные комиции.

мировой реальности, каковой была реальность империи.

С учётом изложенных взглядов исторические контакты между римской и северогерманской традициями, например времен Средневековья, предстают в новом свете. В рамках Средневековья ситуацию можно описать следующим образом: в Италии собственно германский элемент способствовал пробуждению предрасположенностей родственного происхождения, существовавших с момента зарождения латинского племени; в свою очередь отдельные стороны римской традиции действовали животворным образом на духовное наследие, несколько угасшее в северогерманских племенах в период экспансии, также им родственное. Этим объясняется очарование, которое римский мир даже в своих закатных формах оказывал на первые германские племена. Именно эти две расы, вышедшие на подмостки великой истории как новые, ещё не испорченные силы, несомненно, могли бы в первые же века уничтожить не только остатки политического могущества Рима, но и сам его духовный символ, если бы смутный, но верный инстинкт не подсказал бы им, что в нём сокрыто нечто духовно им родственное. То же самое можно сказать и об идеале государства, в связи с чем ранее уже упомянутый автор, Штединг, писал: «Поскольку в нашем западном мире вплоть до этого времени римское государство было самым государственным среди всех прочих, реализовав в почти идеальной типичности чистую идею государства, созданного нордическим духом, нет ничего удивительного в том, что его признавали за образец даже те, кто, подобно немцам Средневековья, предпочитали придерживаться своего... Достаточно бросить взгляд на лица наших предшественников, как они сохранились в живописи и скульптуре, чтобы убедиться, что так

называемая римская „извращённость" ничуть им не вредила, и они выглядят гораздо более мужественными, сознательными, крепкими и здоровыми, нежели те наши современники, которые отрицают бóльшую часть нашего немецкого прошлого». Как отмечал Вальтер Франк, наследие Видукинда, вождя саксов, «пересеклось с имперской традицией, созданной по римскому образцу, чем воспользовался Карл Великий, чтобы железом и кровью — как при любом великом повороте мировой истории — впервые объединить прежде разрозненные германские племена».[1] Но не следует упускать из виду и духовный аспект этого процесса. Если есть все основания говорить об извращённости там, где началось «обращение» и христианизация немецких народов, то при контактах с Римом, напротив, в них оживало древнее северо-арийское наследие, что увенчалось образованием величественной римско-германской цивилизации, отмеченной сильным метафизическим напряжением, которую представляло собой гибеллинское Средневековье.

С этой точки зрения в германской традиции имелось не меньше, чем в римской, предпосылок для сближения, дифференциации склонностей и исправления идеологических отклонений, присущих немецкому движению недавнего прошлого. Одним из них можно считать стремление осудить идею Первого рейха, то есть Священной Римской империи, из-за её трансцендентности и универсальности, естественно противоречащих идеологии Volk; сказанное устраняет это недоразумение и ложную интерпретацию и, как мы уже указывали чуть выше, позволяет рассматривать средневековый имперский феномен как тот случай, когда Volk, как нация-раса, не отрицается, но обретает высшее из-

---

[1] См. введение к книге Штединга. С. XV.

мерение, — для описания чего мы использовали образ «молнии Аполлона», — что подтверждается также священными качествами, которыми отличались правители того времени, а также является предпосылкой для осуществления высшей задачи. Возвращаясь к нашему времени, безусловно стоит отметить необходимость серьёзной переоценки и широкого обсуждения мифологии народа-расы как первичного и решающего элемента политической организации, а также признания инволюционного характера за политической структурой, на вершине которой стоит почти популистская фигура, черпающая именно из Volk свой харизматический характер и принцип собственной власти в противоположность тому, что было характерно для легитимации традиционной верховной власти.

Некоторым крайним кругам также была присуща определённая двусмысленность отдельных неоязыческих притязаний. Безусловно, требование, выраженное в формуле «борьбы за мировоззрение» (Kampf im die Weltanschauung), было более чем законным. Чтобы движение имело доподлинно творческий характер, необходимо, чтобы помимо простой политической идеологии оно обладало собственным ви́дением мира и жизни. Не менее законным было требование пересмотра ценности отдельных представлений, обычно связанных с верованиями, возобладавшими на Западе, то есть с христианством. Аналогичному итальянскому движению в отличие от немецкого, несмотря на его обращение к римским символам, на это не хватило мужества; оно воздержалось от постановки проблемы совместимости этих символов, используемых в качестве основы для выработки нового мировоззрения, с христианскими идеями и пошло на компромисс, тем самым ограничившись конформистским почтением. К сожалению, «язычество», исповедуе-

мое этими кругами, было во многом искусственным и фальшивым и не имело почти никакого отношения к реальному содержанию традиций, существовавших в дохристианских или нехристианских высших индоевропейских цивилизациях. Сказалось отсутствие квалификации, необходимой для настоящего возвращения к корням в рамках «борьбы за мировоззрение». Например, в известном произведении Альфреда Розенберга «Миф XX века», почти ставшем образцом, явственно заметно искажение одних сюжетов и грубая политизация других — его симпатия к ревнителям так называемой «естественной доктрины духа», ассоциируемой с мистикой жизни и крови, к тем, кто объявлял «не арийским» всякую доктрину трансцендентности, высшую аскезу и т. п., является очевидным свидетельством регрессивной направленности этого неоязычества со свойственным ему натуралистическим мировоззрением, характерным для цивилизационных форм, предшествующих появлению мира индоевропейских олимпийских богов. Поэтому нет ничего удивительного в том, что среди ревнителей «язычества» и пропагандистов новой национальной немецкой религии встречались также сторонники возвращения к матриархату (Бергман), а, к примеру, Клагес обращался к мировоззрению пеласгов, то есть палеосредиземноморского народа, которому противостояла дорическая и аполлоновская Эллада и который в Италии относился к плебейским низам римского государства. Впрочем, довольно подозрительным выглядело уже то, что некоторые организации, с одной стороны, отстаивающие откровенно мужской идеал Ordenstaat, то есть государства, управляемого орденом, а не классом демократических политиканов, партийных чиновников или демагогов, одновременно выдвигали на первый план женщину как мать.

И всё же важно было показать возможность сопротивления этой немецкой «неоязыческой» тенденции, бросив ей обвинение в упрощении и множественных заблуждениях, исходя не из христианской позиции или фантазий на тему «Леса и Храма», но опираясь именно на арийские, индоевропейские ценности. С учётом уже сделанных по этому поводу оговорок, в поисках ориентиров, которые могли бы способствовать подъему, очищению и восстановлению необходимой духовной дисциплины в области «борьбы за мировоззрение», а также принципиальному пересмотру всего, входящему в неё на законных основаниях, можно было бы вновь обратиться к римскому миру.

Укажем на ещё один момент. Исторически Север и Юг были предметами двойной ностальгии, которая редко достигала равновесия. И здесь мы сталкиваемся с одним любопытным обстоятельством. Если тоска по Югу носит преимущественно «физический» и сентиментальный характер, то тоска по Северу — преимущественно духовный и метафизический. Даже сегодня, если уроженец Центральной или Северной Европы тоскует по Югу, то он — или гуманист, или его влечёт туда солнце и желание физически отдохнуть в обстановке живописного и экзотического для него пейзажа. Природа тоски по Северу, иногда встречавшаяся у древних средиземноморских обитателей в классическую эпоху, носила иной характер. Они считали, что в этом регионе расположен таинственный «Белый Остров», священная земля гиперборейцев и Туле, как солнечный остров — Tule a sole nomen habens. Они верили, что на Севере, погруженный в сон, продолжает жить Кронос, символический бог золотого века, то есть изначальных времён, поэтому Северный Ледовитый океан в древности называли морем Кроноса. «Полуночное солнце» Севера служило для них

физическим символом величайшего таинства средиземноморской древности, олицетворением внутреннего света, вспыхивающего там, где угасает физический свет. Наконец, Север с его феноменом долгого дня, почти без ночи, казался им землёй, расположенной ближе всего к стране вечного света, поэтому рассказывают, что римский император довёл свои легионы до крайних регионов Британии не столько в поисках воинской славы, сколько для того, чтобы ещё при жизни достичь обожествления, которое ждало римских верховных правителей после смерти, и вблизи созерцать царя богов, который, впрочем, согласно другой традиции и другой мифологеме, обитал в Лацио, на землях Рима.

Таким образом, вышесказанное выглядит подтверждением той идеи, что память о северном олимпийском мире, частично утраченная в позднейших германских традициях, жила в мире средиземноморских народов того же происхождения. Как мы уже говорили, в этом наследии изначальных времён скрыты корни того, что действительно вечно в римском мире. Следовательно, надо думать, что в той степени, насколько *этот* римский мир помогает германцу сформировать антиромантическое, ясное, суровое, мужественное и одновременно свободное и независимое мировоззрение, он не отдаляется от самого себя, но возвращается к глубочайшему и изначальному элементу собственных традиций. Не говоря даже о том значении, которое это могло бы иметь в качестве действенной основы, которая позволила бы положительным возможностям, заложенным в немецком движении, парализовать отрицательные за счёт активного возвращения к символу «консервативной революции», это естественным образом привело бы к преодолению одностороннего и тенденциозного противопоставления двух культур, что стало бы предпосылкой для реаль-

ного союза между элитами двух народов. Уже сама тоска, которую испытывает нордическая душа по средиземноморской ясности, могла бы тогда преодолеть уровень эстетизма и натурализма и обрести более глубокий смысл как духовное влечение, которое в области физической реальности стремится к предчувствию реальности метафизической.

Классический стиль господства. Недоверие к душевному унынию. Воля к героическому катарсису. Утверждение ценностей реализма, дисциплины и чистой силы, космоса вопреки хаосу, сверхжизни перед лицом обычной жизни, ясного и светлого мировоззрения вопреки всему порожденному инстинктивным и натуралистическим душевным помрачением, форма, иерархия, мера как знак бесконечности, владеющей самой собой, государства, империи, идеала аскето-воинских организаций в виде новых орденов — всё это стоит по ту сторону севера и юга, всё это является «арийским» и «римским» — приметами всякого великого созидательного цикла, всех великих рас, отличающихся высоким метафизическим напряжением.

Но, к сожалению, в том состоянии прострации, в котором сегодня находится Европа, какой смысл говорить о подобных идеях и взывать к подобным символам?

XIV

ПОДПОРОГОВЫЕ ВЛИЯНИЯ И «УМНАЯ ГЛУПОСТЬ»

Нам уже доводилось говорить о том, насколько иллюзорным является притязание современного человека на большую независимость и самосознание, якобы достигнутые им сравнительно с человеком прежних эпох. Отчасти эта иллюзия вызвана тем, что современный взгляд скользит исключительно по поверхности, принимая во внимание снятие отдельных материальных ограничений индивидуальной свободы, хотя некоторые из этих ограничений отнюдь не были лишены разумных оснований. При этом упускают из виду, что на смену старым ограничениям приходят новые, затрагивающие прежде всего область внутренней, ментальной и духовной независимости, а также весь круг проблем, связанных с возможностью её достичь и отстоять. С этой точки зрения говорить о прогрессе по меньшей мере смехотворно; скорее здесь имеет смысл говорить о всё том же регрессе, поскольку последние процессы, происходящие в этой сфере, в своей совокупности привели к тому, что человеку сегодня приходится до той или иной степени пассивно претерпевать различные влияния, которые можно определить как «тонкие», скрытые или подпороговые (то есть работающие на уровне подсознания, посредством подпороговых раздражителей. — *Примеч. пер.*), почти всегда имеющие коллективный характер. В «массовой цивилизации», всё более усиливающей свои позиции в нашем мире, это стало почти неизбежным, и это явление можно равным образом наблюдать во всех его сферах.

Возьмём простейший пример. Роль, которую приобрели сегодня реклама и пропаганда, была бы немыслимой без этого предварительного пассивного открытия индивида различным влияниям, открытия, существующего уже фактически или достигаемого при помощи той или иной техники. Известно, что в рамках так называемого ИМ (= motivational research — изучение мотивации, в частности вкусов, запросов и психологии покупателей. — *Примеч. пер.*) американские психиатры и психоаналитики давно уже завербованы рекламной индустрией в качестве консультантов, дающих рекомендации по использованию «тонких» средств, оказывающих наиболее эффективное влияние на психику аудитории, которые работают на уровне бессознательного и наследственной памяти, провоцируя принятие желательного решения или выбор желательного продукта, либо пробуждая тот или иной интерес. Крупные американские фирмы обзавелись специальными консультационными отделами в этой области, и если в это вкладываются огромные средства, то это означает, что эти вложения окупаются и система работает, а следовательно, значительное количество людей фактически беззащитны и пассивно подчиняются этим влияниям. Знаменательно, что это происходит именно в Америке, стране, где, как утверждается, благодаря завоеваниям демократии человек достиг наивысшей степени свободы, эмансипации и самосознания, тогда как именно в этой «свободной стране», в этом «свободном мире» процветают различные формы скрытого принуждения, проявляющиеся на социальном уровне в конформизме и общественном мнении, которые обладают не меньшей, если не большей силой воздействия, чем открытое и прямое влияние, оказываемое государством при так называемых тоталитарных режимах в «несвободном мире». Преимущество первого

способа состоит именно в том, что большинство даже не осознаёт этого влияния, тогда как во втором случае оно настолько очевидно, что способно вызвать определённое сопротивление.

Мы говорили о рекламе, но от рекламы до пропаганды всего один шаг. Так, в той же Америке есть исследователи, которые на основании объективного анализа ситуации с негодованием заявляют о том, что методы, используемые при проведении президентских выборов, структурно почти не отличаются от тех, которые применяют в рекламе с целью навязать публике тот или иной сорт мыла или ту или иную марку бытовой техники.

Впрочем, здесь, как и во многих других отношениях, Америка демонстрирует просто доведенный почти до откровенного абсурда крайний случай развития тех процессов, которые равным образом идут и в других странах. Если же рассматривать проблему более широко, то можно сказать, что единственной причиной успешности идеологий и лозунгов, почти целиком определяющих сегодняшнюю общественно-политическую жизнь, является абсолютная беззащитность большинства перед влияниями, воздействующими на подсознательную, иррациональную и «физическую» область психики. Если бы люди знали, как защитить подступы к этой зоне, бóльшая часть методов, широкомасштабно используемых политическими и общественными интриганами для манипуляции массами с целью исподтишка подтолкнуть их в нужном направлении, одновременно сохраняя иллюзию добровольного выбора и личной заинтересованности, автоматически утратили бы свою силу.

Вдобавок к этому в подобной атмосфере нередко образуются почти автономные коллективные течения, также способные оказывать тонкое и не заметное глазу влияние, иной раз оказывающееся крайне

заразным. Именно этим объясняются некоторые забавные и неожиданные последствия конформизма. Подобные курьёзы случаются с людьми, которые, живя в определённой общественно-политической системе, намеренно внедряются в неё, сохраняя при этом верность принципам и ценностям иной, если не прямо противоположной направленности. Однако спустя время некоторые из них с недоумением обнаруживают определённые изменения в собственных мыслях. Но гораздо больше тех, кто этих изменений даже не замечает.

Так, присоединяясь к тому или иному политическому движению, человек может делать это неискренне, руководствуясь при этом чисто внешними, второстепенными, оппортунистическими или даже тактическими соображениями, то есть преследуя некие скрытые цели. Но даже в этом случае он неотвратимо втягивается в своего рода коллективный психический омут, поэтому ему трудно на длительный период оградить себя от опасности заражения, если только он не владеет техникой внутренней защиты, подкреплённой бдительностью и безличной причастностью к высшей идее. По уже указанной причине большинство даже не задумывается о таком исходе, так как придерживается общепринятых представлений о чисто внешней природе сил, действующих в данном обществе и в данном историческом климате, и не догадывается об их «психическом», глубинном измерении.

Это напрямую связано с психическим «зарядом», которым обладают некоторые слова или словосочетания, а также с тем заразительным влиянием, которое они оказывают на тех, кто по тем или иным причинам начинает их использовать. Однако немалую роль в этом играет и умственная трусость, характерная для бесхребетных людей. Господствующая интеллектуальная среда, сложившаяся в Ита-

лии на сей день, демонстрирует немало примеров такого поведения. Достаточно присмотреться к терминологии, введённой леваками, демократами, марксистами и коммунистами, которую неосмотрительно перенимают представители других сил.

Прежде всего речь идёт о самом слове «демократия». Отупение и низкопоклонство (малодушие) достигли такой степени, что это слово превратилось в своего рода идола, а его навязчивое повторение везде и повсюду уже вызывает тошноту. Похоже, сегодня все уже просто боятся сказать хоть слово против демократии и считают необходимым хоть как-то заявить о своей демократичности. Особенно это заметно, когда вместо того, чтобы открыто заявить о нежелании участвовать в этой грязной игре, пытаются оправдать свои уступки, измышляя различные эпитеты и призывая к *подлинной, национальной* или *здоровой* демократии и т. д. и т. п., забывая слова, сказанные Гёте: «Трудно будет избавиться от вызванных духов», — и не замечая, как сами заражаются этой болезнью.

Ту же скрытую заразу несут в себе и другие слова-идолы — «социализм», «труд», «рабочий класс», «социальная справедливость», «исторический смысл», а также те слова, которые принято использовать с обратным, отрицательным знаком, — «реакция», «мракобесие», «застой» и т. п. В результате в какой-то момент человек неожиданно замечает, что он уже не находит в себе мужества, чтобы открыто выступить против этих общепринятых формулировок; даже противники подрывных сил, в душе надеющиеся сохранить свои принципы, настолько привыкают использовать их, что даже не замечают, что тем самым они оказывают существенную поддержку тому «генеральному плану наступления», который был разработан идеологами этих движений, введших в употребление родную им

терминологию с соответствующей смысловой нагрузкой. Достаточно бросить беглый взгляд на то, что говорится и пишется сегодня даже теми «оппозиционными» авторами, которых никак нельзя причислить к собственно левым, чтобы понять всю степень их вовлечённости в эту коварную игру, незаметно для них самих, но неотвратимо ведущую их к окончательной капитуляции.

Ограничимся здесь парой других примеров. Не будем повторять уже неоднократно нами сказанное по поводу наглых попыток сделать слово «реакция» синонимом всего, достойного порицания, в расчёте на то, что пока одни будут продолжать «действовать», другие, отказавшись от всякого противодействия, с христианским смирением будут подставлять им другую щёку, приговаривая: «Молодцы, давайте дальше!» — и при всякой попытке дать законный отпор выслушивать шквал возмущённых обвинений в «провокации». Из биологии и медицины известно, что, когда ткань перестаёт «реагировать» на раздражители, её признают мёртвой или почти умершей. К сожалению, именно этот диагноз лучше всего подходит к нынешней ситуации.

О мифе, связанном с понятиями «труд» и «рабочий», мы уже говорили на предыдущих страницах.

Особый случай тупой уступчивости представляют те, кто соглашается отдать понятие «гражданской позиции» на откуп левым силам. Получается, что, например, писатель, мыслитель или политический деятель, не принадлежащий к левому лагерю, оказывается слабым, легкомысленным, нерешительным и поверхностным человеком, даже толком не понимающим, за что он выступает. Похоже, этот логический вывод совершенно ускользает от тех, кто готов поставить знак равенства между человеком, обладающим «гражданской позицией», и «леваком». Это недостойная уступка. Стоит ли гово-

рить, что на самом деле ситуация обстоит прямо противоположным образом, то есть что «гражданственностью» может обладать только тот, кто отстаивает те высшие идеи и трансцендентные цели, которые как интеллектуальный, так и невежественный левый плебс покрывает презрением и недоверием.

Другие случаи соглашательства и интеллектуального малодушия связаны с так называемым «историческим смыслом», интерпретируемом в подрывном ключе. С сожалением приходится признать, что на данный исторический момент победителем является именно направление, представленное прогрессистскими левыми кругами, однако интерпретировать это следует совершенно иначе. Его смыслом и целью является крушение, последовательное разрушение всякого высшего и законного порядка. Поэтому, говоря о фактическом ходе истории, необходимо отделять констатацию от оценки. Прямое интеллектуальное предательство начинается с признания за фактическим положением дел характера долженствования, с принятия сложившейся ситуации как блага, что в полном соответствии с подрывной идеологией лишает все попытки противодействия какого-либо морального основания. Как известно, это идейное отклонение восходит своими корнями к гегелевскому историцизму с его знаменитым отождествлением реального с разумным. Поэтому, даже оставляя в стороне вопрос о том, насколько далеко может зайти это отклонение и насколько необратимый характер носит этот процесс, следует признать, что в данном отношении мы имеем дело не столько со смыслом, сколько с бессмысленностью истории, а следовательно, должны решительно отказаться от поклонения этому идолу. К сожалению, пример такого предательства нередко подают сами верхи, например в лице того учреждения, которое, по мнению некоторых, представля-

ет положительный высший духовный авторитет Запада, то есть католической церкви. Именно церковь, признав существование «исторического смысла», предпринимает попытки «осовременниться», идти в ногу со временем, наладить диалог с левыми силами. Впрочем, среди католиков находятся те, кто утверждает, что сегодня истинное христианство живёт именно в демократических, марксистских и даже коммунистических движениях; именно это является причиной появления так называемых «обновленцев», кончивших призывами к «диалогу» с теми силами и идеологиями, которые были подвергнуты прямому осуждению и проклятию ещё в «Силлабусе» папы Пия IX («Силлабус», или «Список современных заблуждений», провозглашенный Пием IX в 1864 г.; в нём, в частности, осуждались те, кто утверждал, что «папа должен примириться и прийти к согласию с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией» (заблуждение XXX). — *Примеч. пер.*). Несколько раньше иезуит-модернист Тейяр де Шарден уже создал новую доктрину, должную соответствующим образом обставить это предательство, и которую, судя по всему, реабилитируют в самое ближайшее время. Он перетолковал христианское учение о провиденциальной направленности хода истории в понятиях линейного прогрессистского эволюционизма, включая развитие науки, техники и социальные завоевания. Естественно, он предпочёл забыть о некоторых темах, занимавших существенное место в изначальной христианской концепции истории и грядущих времён, которая вовсе не имела столь линейного характера и была крайне далека от happy end'a, учитывая, что конец времён описывается в ней в довольно катастрофических, «апокалиптических» тонах и сопровождается появлением лжепророков, пришествием Антихриста, последним страшным судом, отделени-

ем избранных от проклятых, а не вселенским искуплением земного человечества благодаря «прогрессу» и пр. Эти темы раннего христианства, пусть даже в несколько искажённом и мифологизированном виде, по сути, отражают те же педставления, которые встречаются в некоторых традиционных учениях.

Почти столь же популярным стало сегодня и обвинение в «неразвитости» или «отсталости», также довольно тесно связанное с вышеупомянутым освящением пресловутого «исторического смысла». Согласно общепринятому, чисто отрицательному значению, придаваемому этому слову, получается, что позиционная оборона обязательно равнозначна бездеятельности, «косности», а единственно правильным решением считается покорное следование за противником, требующее слепого повторения всех его манёвров, что на самом деле только облегчает его действия. Подобная точка зрения, не говоря даже о её примитивности, в конечном счёте приводит к мифу прогресса, согласно которому всякая перемена уже сама по себе обязательно означает нечто положительное, подлинное продвижение вперёд, обогащение. Брюс Маршалл справедливо писал: «Так называемые отсталые [мы могли бы назвать их также «неразвитыми»] общества — это те общества, которым хватило здравого смысла остановиться, достигнув своего предназначения, тогда как прогрессистские или развитые общества в своём ослеплении продолжают нестись вперёд сломя голову, подобно безумцу». В общем, здесь можно было повторить сказанное нами ранее в первой главе по поводу «стабильности», неподвижности, которая не имеет ничего общего с косностью и отсталостью, а поэтому мы должны категорически отказаться от их отождествления; эта идея, похоже, никому не приходит в голову. В политической борь-

бе обвинение в «косности», архаичности используется в тех же очерняющих целях, что и отождествляемое с ним понятие «реакции». Даже те, кто притязает сегодня на звание правых, используют этот жаргон, опасаясь быть обвиненными в пресловутой «отсталости». Впрочем, чему тут удивляться, если даже сама церковь сегодня начала «развиваться», опасаясь, что в противном случае она утратит или подорвет свой авторитет, и теша себя иллюзиями, что благодаря своей гибкости и «открытости» она сумеет избежать этой судьбы?

Возьмём другой пример — так называемый «патернализм». В данном случае мы снова видим, что большинство готово покорно признать за этим понятием исключительно тот отрицательный смысл, который придали ему подрывные идеологии, даже не задумываясь о том, к чему это может привести. Между тем результатом этой уступки становится обесценивание идеи семьи, достойной этого звания. Действительно, тем самым уничижается сам центр такой семьи — авторитет и естественная и положительная роль отца. Отцовская опека и забота, конечно, любовная, но при необходимости не лишенная и суровости, его функция покровителя и справедливого, но милосердного судьи, базирующаяся на личных отношениях, — всё это при переносе на уровень общества отныне принято считать недопустимым, достойным порицания и оскорбляющим достоинство так называемого «рабочего класса». Тем самым преследуется двойная цель; во-первых, подрывается традиционный идеал семьи, во-вторых, идёт наступление против всего того, что в нормальном обществе могло бы иметь — и действительно имело — естественный, органичный, персонализированный и «человечный» характер, в противоположность той непрекращающейся войне, которая ведётся сегодня под лозунгом «отстаивания своих

прав», хотя давно уже пора признать, что на самом деле речь идёт о самом настоящем шантаже.

Говоря об уступках новому языку, можно мимоходом упомянуть и так называемые женские «права», пусть даже в данном случае мы имеем дело с достаточно далёкой и довольно банальной областью. В нашей стране распространяется обычай использовать слова в мужском роде для обозначения специальностей и профессий, даже когда речь идёт о женщине. Так, многие уже не осмеливаются назвать «адвокатессой» женщину, занимающую этой профессией, вместо этого именуя её адвокатом; то же самое происходит и со словами «врач», «посол» и т. д. и т. п. Такими темпами скоро будут изгнаны из языка и такие слова, как «учительница», «преподавательница», «поэтесса», как оскорбительные для достоинства женщины. То, что этот идиотизм приводит к цели, прямо противоположной той, к которой некогда стремились, похоже, ускользает от тех же женщин. Действительно, они даже не замечают, что, настаивая на употреблении этих слов в мужском роде, они добиваются не равенства (равенства с мужчиной, но оставаясь женщиной), а прямо противоположного, то есть уподобления мужчине. Дело обстояло бы иначе, если бы эти термины имели в итальянском языке средний род и именно так бы и использовались; только тогда имело бы смысл настаивать на ином их употреблении, желая подчеркнуть своё право на те профессии, которые считались исконно мужскими. Отчасти этим идиотизмом мы обязаны привычке, однако во многом это вызвано подспудным влиянием английского языка, в котором многие профессии и специальности не имеют женского рода и поэтому для уточнения приходится добавлять lady к таким словам, как например a doctor, secretary, barrist и т. п.; между тем в итальянском языке почти все эти слова имеют

женский эквивалент (докторша, секретарша, адвокатесса, поэтесса и т. п.), поэтому непонятно почему их нельзя использовать, если только причиной не является тупая загипнотизированность эгалитарно-демократическим мифом.

Вина за это лежит на уступчивости и соглашательстве, проявляемой со стороны мужского пола в целом, так как именно мужчины должны были бы подвергнуть осмеянию этот новый жаргон, так же как и многие другие новейшие «завоевания» женщин. Что же до тех женщин, которые, судя по всему, стыдятся быть женщинами, и стремятся к введению этого новояза, искажающего язык, то в нормальном обществе их следовало бы поручить заботам специалистов, искушенных в дьявольских манипуляциях по изменению пола, дабы те посредством соответствующих операций переделали бы их в существ «третьего пола», тем самым целиком и окончательно воплотив в жизнь все их чаяния. Однако справедливости ради следует спросить, не достойны ли того же те мужчины, которые идут на все вышеперечисленные уступки, которые вызваны уже не столько тонкими влияниям среды и бессознательными процессами, воздействующим на подсознательную часть обычной человеческой психики, но скорее продиктованы их неспособностью реагировать, сопротивляться, проявить своё истинное мужское достоинство, с надлежащим моральным мужеством открыто и решительно осудив все эти извращения.

* * *

«Умная глупость» (есть хороший русский аналог этого выражения — тупоумие. — *Примеч. пер.*) — выражение, придуманное одним из видных предста-

вителей традиционной мысли Ф. Шюоном (впрочем, ещё до него Бернанос использовал аналогичное выражение: intelligence des sots, а другой француз писал: «Le drame de notre temps, c'est que la bktise se soit mise a penser» (*фр.* — трагедия нашего времени состоит в том, что тупицы принялись умничать. — *Примеч. пер.*), для характеристики природы определённого типа интеллектуальности, который сегодня возобладал в широких культурных кругах и, в частности, получил особое распространение в Италии. Интеллектуальность подобного типа процветает, как правило, на обочине журналистики — этого бедствия нашего времени — и среди эссеистов. Одним из основных центров её распространения являются так называемые «культурные разделы» крупных ежедневных газет, которые специализируются преимущественно на том, что принято называть «критикой».

Основной характерной чертой подобного вида интеллектуальности является отсутствие принципов, высших интересов, подлинной заинтересованности в своём деле, которые подменяются тщательной заботой об «оригинальности» и «блестящей стилистике», завышенной оценкой профессионального стиля, где внимание уделяется не столько содержанию, сколько форме, и esprit (*фр.* — здесь остроумие. — *Примеч. пер.*) в светском, фривольном значении этого французского слова. Представители подобного рода «интеллектуальности» ценят блестящую фразу и эффектное владение полемикой и диалектикой гораздо выше, чем истину. Они пользуются идеями как предлогом; им важно блеснуть, произвести впечатление исключительно умного человека; точно так же, как нынешние политиканы используют партийную идеологию исключительно в целях личного продвижения. Это настоящая «ярмарка тщеславия», где царит самый низкопробный

субъективизм, зачастую сопровождающийся откровенным самолюбованием, что становится особенно заметно, когда эти шайки интеллектуалов приобретают светский лоск (например, в различного рода литературных «салонах» и культурных объединениях). Безусловно, есть доля истины в словах того, кто сказал, что среди всех разновидностей глупости самой отвратительной является глупость интеллигентов. Достаточно разобраться в сути того, что пишут эти умники, дабы понять всю их ничтожность. И этого вполне достаточно, чтобы пожелать смерти интеллигенции. Однако эта проблема не сводится к раздражению, которое вызывает это отродье. Здесь следует учитывать также тот вред, который наносят носители этой «умной глупости». Заслуживает внимания их сверхорганизованость, напоминающая масонские ложи, члены которых стремятся занять все ключевые позиции в средствах массовой информации, или по меньшей мере те, которые ещё не заняты и не контролируются представителями левых сил. Они обладают безошибочным нюхом, позволяющим им моментально вычислить всякого человека другой породы и подвергнуть его остракизму. Здесь можно привести банальный, но характерный пример, относящийся к нашему времени. Есть один неплохой, довольно популярный журнал, авторы которого претендуют на нонконформизм и охотно критикуют сложившийся политический режим. Но они всячески воздерживаются от контактов с теми немногочисленными авторами, которые при серьёзном подходе могли бы дать им реально позитивную программу, основанную на традиционных принципах и мировоззрении. Этими авторами не просто пренебрегают, их подвергают самому настоящему остракизму почти в той же мере, как по отношению к ним действует печать противоположной направленности, и именно потому, что понима-

ют, что эти люди сделаны из другого материала. Это явное свидетельство показного нонконформизма якобы «оппозиционной печати», для которой последний является всего лишь средством, чтобы «блеснуть», выделиться самим и не позволить перевести обсуждение проблемы на более высокий уровень. Более того, основатель этого журнала несколько лет тому назад без обиняков заявил, что, если бы нынешний режим изменился, то он сразу же перешёл бы под чужие знамёна только лишь для того, чтобы остаться в «оппозиции» — то есть, говоря другими словами, чтобы иметь возможность «блеснуть» своим умом. Между тем упомянутые нами немногочисленные авторы, напротив, охотно шли на сотрудничество со всеми, кто поначалу проявлял хотя бы минимальные признаки восприимчивости к высшим идеям и ценностям, но позднее отбрасывал их, и, пытаясь извлечь выгоду из своих литературных дарований, отказывался от прежде исповедуемых принципов, легко приспосабливаясь к стилю этой «умной глупости», способной произвести впечатление исключительно на неискушённого человека или духовного провинциала. Пример редкий, но показательный.

Стоит ли уточнять, что обратной стороной этой «умной глупости» является почти полная бесхребетность её представителей. В частности это характерно для всех тех, кто в прошлые годы, в предшествующий период, имел отношение к политике; их типичными свойствами являются оппортунизм и хамелеонство — фашисты вчера, они превращаются в яростных антифашистов сегодня, не имея стыда, чтобы хотя бы промолчать и не прикасаться к подобным темам.

Как мы уже указывали, «критика» является одной из основных областей, где наиболее ядовитые разновидности этой умной глупости расцветут

пышным цветом. Как мы увидим, этот феномен отчасти можно связать со сказанным нами в начале этой главы о роли массового подчинения разнообразным влияниям со стороны среды. Но, честно говоря, это довольно долгий разговор. В целом же можно сказать, что «критика», формировавшаяся в буржуазном обществе параллельно с коммерциализацией культуры и развитием так называемой «публицистики», стала настоящим бичом современной культуры. В здоровом, традиционном обществе это явление, сегодня превратившееся в настоящую раковую опухоль, практически отсутствовало. В нём были творцы, художники и их непосредственные ценители, не нуждавшиеся в посредниках: суверены, меценаты, простой народ. Теперь же, в наши дни, между художником и публикой подобно наглому и спесивому паразиту пролез «критик».

Мы не хотим этим сказать, что всякая оценка художественного произведения исключается в принципе. Однако мы считаем, что если она и нужна, то её должен выносить только человек, наделённый авторитетом, вытекающим из его причастности к высшим принципам и традиции, то есть это будет суждение, выносимое с высшей точки зрения. Стоит ли говорить, что проблема даже не в том, что подобных людей сегодня почти не осталось, сколько в том, что даже если они и найдутся, к их оценкам мало кто готов будет прислушаться. В добром согласии с защитниками теории art pour l'art (*фр.* — искусство ради искусства. — *Примеч. пер.*) и вопреки ужасу Кроче перед всяким суждением, не ограничивающимся исключительно выразительной силой данного произведения, оценки подобного рода будут выноситься с высшего — сравнительно с уровнем искусства — уровня, так как они будут опираться на то значение, которое может иметь то или иное художественное произведение для культуры в

целом, а не только для данной частной области, а следовательно, будут превосходить чисто эстетический уровень.

Крайне далёкая от всего этого современная «критика», похоже, обречена на чистый субъективизм, то есть на произвольность оценивания. Сегодня нередко именно сам критик манипулирует ценностями, исходя из принципов «умной глупости», то есть с исключительной ловкостью находя их там, где их нет, и скрывая там, где они есть, создавая благоприятное или отрицательное мнение. Что касается публики, легко заметить, что в этой области ей также присущи упомянутые нами ранее лакейство и внушаемость, ставшие характерными чертами для наших современников (согласно демократической выдумке отныне достигших «зрелости»). На самом деле в художественно-интеллектуальной области сложилась почти такая же ситуация, что и в сфере рекламы и пропаганды. Появляются новые великие имена и новые шедевры, которые благодаря battages (*фр.* — шумиха, рекламирование. — *Примеч. пер.*) становятся популярными и модными. К тому же существует определённый сорт публики, применительно к которой сохраняют свою силу слова, сказанные по поводу всех тех, кто склонен следовать моде: они смешны уже своей боязнью показаться смешными. Они подчиняются внушению, не осмеливаются открыто высказать, что думают и чувствуют, боясь осуждения со стороны профанов и невеж, и покорно следуют приговору, вынесенному относительно того или иного современного произведения искусства или литературы корифеями «критики», возможные полемические расхождения между которыми никогда не затрагивают сути и служат чем-то вроде острой приправы к поданному блюду, увеличивая к нему интерес.

XV

МИФ ВОСТОКА И ЗАПАДА И «СБЛИЖЕНИЕ РЕЛИГИЙ»

1

Стоит ли говорить, что в этих кратких заметках мы не претендуем на углублённое раскрытие столь сложной темы, как указанная в заголовке. Мы только сделаем несколько замечаний, касающихся отдельных аспектов проблемы, несколько более подробно развив их во второй части данной главы, чтобы несколько прояснить сказанное нами ранее по поводу религии как духовной формы, которую следует отличать от других традиционных форм.

Если, говоря о Востоке и Западе, мы использовали понятие «миф», то следует сразу оговориться, что это слово можно понимать в двух значениях — как в отрицательном («миф» как нечто, не имеющее реального содержания), так и в положительном («миф» как ведущая идея). Естественно, первым делом здесь следовало бы проанализировать отношения, существующие между Востоком и Западом как цивилизациями и общими духовными направлениями. Однако в наши дни этот вопрос, похоже, почти утратил свою актуальность. Действительно, если мы отождествляем Запад с современной цивилизацией, впервые возникшей в Европе (Америка в этом отношении вторична, так как представляет собой лишь доведённые до крайности монструозные формы новейшей европейской цивилизации) и обладающей особым мировоззрением, обычаями, общими интересами и особыми общественно-политическими формами, связанными с подобной цивилизацией, то очевидно, что по мере модернизации Востока преж-

ние различия становятся всё более ничтожными, поскольку те традиционные силы, которые в своё время сформировали Восток, сегодня сохраняются там лишь в виде жалких пережитков.

Даже смешно вспомнить, что ещё вчера некоторые всерьёз говорили о какой-то восточной угрозе для Запада. Скорее, стоило бы говорить об угрозе Запада для Востока, которая не замедлила проявиться во всей полноте, когда оказалось, что Восток, добившись материальной и политической независимости и освободившись от западной опеки, ранее носившей более-менее колониальный характер, сделал это только для того, чтобы, предав забвению собственные традиции, рабски поддаться соблазну и влиянию современной западной цивилизации, тупо переняв свойственные ей ценности и даже само представление о цивилизации.[1] Единственная страна, которой удавалось некоторое время чудесным образом балансировать между верностью собственной традиции и внешней модернизацией (вестернизацией), была Япония, но и этот пример отныне отошёл в прошлое. После катастрофы Второй мировой войны равновесие окончательно рухнуло, и вестернизация демократизированной Японии идёт полным ходом и по всем направлениям. Не отстаёт в этом отношении и коммунистический Китай, умудрившийся с невероятной быстротой почти окончательно уничтожить своё тысячелетнее прошлое. Поэтому говорить сегодня об угрозе с Востока можно только в смысле возможного нашествия масс азиатов, перенявших организационные

---

[1] Стоит также отметить попытку, предпринятую некоторыми «прогрессивными» кругами Востока, дать переоценку традициям в марксистском, то есть подрывном ключе. Так произошло, например, с буддизмом и исламом, поскольку как в одном, так и в другом выдвигается идея бесклассового и бескастового общества.

формы, промышленно-технические структуры и методы управления, созданные западными людьми (которые из почтения к «универсальности науки» безответственно сделали их общедоступными, вместо того чтобы предусмотрительно сохранить монополию, ревностно оберегая опасные секреты), и желающих сегодня сыграть собственную роль в мировой политике и оказать весомое влияние на пресловутый «ход истории». Но всё это имеет отношение исключительно к грубым отношениям силы, где говорить о каком-либо качественном или духовном различии уже не приходится.

Поэтому как сегодня, так и в ближайшем будущем, которое несложно предугадать, исходя из нынешних реалий, использовать «миф» Востока и Запада можно только в отрицательном значении этого термина, то есть понимая под мифом некую формулу, лишённую реального содержания. По тем же причинам можно считать устаревшими идеи, изложенные в своё время — и, к слову, уже тогда страдавшие некой односторонностью — Рене Геноном в его книге «Восток и Запад», а также отчасти в «Кризисе современного мира». То же самое можно сказать о пресловутой «восточной духовности», односторонне противопоставляемой «западному материализму», откуда по идее должен следовать вывод, что только на Востоке Запад может обрести ориентиры, необходимые для исправления и возрождения собственной культуры. Отныне этот Восток — с его мудростью, знакомой нам по традиционным, гностическим, мистическим и метафизическим текстам — существует только в абстракции и в ретроспективе. Возможно, там ещё остались отдельные центры, сохраняющие традиционное наследие в его живом и подлинном виде. Однако в силу сложившихся обстоятельств они становятся всё более закрытыми и труднодоступными и не оказывают су-

щественного влияния на развитие Востока, в отличие от исторически возобладавших там сил. Кроме того, если вспомнить тех восточных людей, которые в последнее время нахлынули на Запад в качестве представителей и распространителей восточной духовности, на деле больше напоминающей нечто вроде «неоспиритуалистической» ахинеи, то их интеллектуальный уровень скорее способен вызвать лишь недоверие и смущение у тех европейцев, которые высоко ценит восточную духовность и метафизику благодаря знакомству с подлинными источниками.

С другой стороны, идеи, изложенные Геноном в вышеупомянутых книгах, заслуживали внимания главным образом с точки зрения морфологии цивилизаций; но и в этом смысле в исторической перспективе противопоставление Востока Западу также приобретает относительный характер. Восток Генона — это образец «традиционной» культуры, то есть культуры, все основные аспекты существования которой ориентированы свыше и устремлены к горнему миру. Вплоть до недавнего времени образцами такого устройства, несомненно, служили прежде всего Индия, а также некоторая часть исламского мира. Но здесь очевидным образом смещены временны́е рамки, в которых упомянутое противопоставление было бы обоснованным. Ведь, говоря о Западе, как правило, имеют в виду исключительно современный Запад, но в таком случае противопоставлять нужно не Восток и Запад, но цивилизацию современного типа и цивилизацию традиционного типа. Между тем исторически традиционную культуру нельзя назвать ни западной, ни восточной. Традиционной была средневековая Европа времён Священной Римской империи, мир европейского Средневековья и древнеримский мир, ставший центром притяжения и организующей силой для Запа-

да. Тогда остаётся только признать, что Востоку удавалось более длительное время и в более полной форме сохранять традиционную направленность. Однако вполне вероятно, что очень скоро в Азии останутся лишь простонародные остаточные формы сомнительного происхождения, подобные тем, которые ещё даже сегодня можно встретить в некоторых «малоразвитых» европейских странах, особенно на юге Европы, с присущей им традиционной религиозностью, смешанной с суевериями, и упорной привязанностью к не «модернизированным» и довольно примитивным обычаям.

Теперь перейдём от фактического, исторического уровня к мифу Востока и Запада, взятому в его втором значении, то есть рассмотрим их как воплощение двух различных идей или универсальных символов. На этом, более высоком, уровне существует огромное количество спекуляций, имеющих под собой столь зыбкое основание, что со всей очевидностью свидетельствует об односторонности многих утверждений. Крайний дилетантизм и низкопробность мысли проявляют те интеллектуалы, которые отождествляют Запад с католическим латинским миром. Это утверждает, например, Анри Массис в двух своих книгах «La defense de L'Occident» («Защита Запада») и «L'Occident et son destin» («Запад и его судьба»), написанных на столь низком уровне, что даже удивительно, как им удалось найти своих читателей. Строго говоря, в этом случае вся нелатинская и некатолическая Европа не относится к «Западу». И действительно Массис доходит до утверждения, что «германство и славянство представляют собой два источника, откуда берёт своё начало всякий бунт против Запада», так как при контакте с ними возрождаются «древние азиатские ереси». Приблизительно о том же говорит Манакорда (см. гл. XIII). Католичество позволяет себе

использовать Рим и римский мир как ложное алиби; на самом деле оно ничуть не заботится о том, чтобы прежде всего установить реальные отношения, которые существовали между латинским и римским миром; католичество (латинское), несмотря на свой «римский» характер, всё равно остаётся одной из разновидностей христианства, так что следовало бы для начала доказать, что христианство было бы возможно без иудаизма, то есть без наследия той традиции, которая по своему глубинному духу является семитской, а не западной. Тот факт, что христианство стало господствующей религией Запада, ещё ни о чём не говорит; возвращаясь к корням, стоит заметить, что оно не укоренилось бы на римском пространстве, если бы почва не была заранее подготовлена предшествующей азиатизацией и внутренним разложением. С другой стороны, даже не учитывая определённого, иногда довольно существенного очищения христианства, благодаря которому оно сумело утвердиться в Европе во множестве смешанных и неустойчивых компромиссных форм, особенно после выхода германских народов на подмостки большой истории нашего континента, а также не принимая в расчёт того, что является простой надстройкой, следует отметить, что фактическое господство ещё ничего не говорит о проблеме ценностей.

Другой менее радикальный тезис, положенный в основу мифа Запада, комбинирует иудео-христианскую традицию с римским элементом и греческим наследием. Однако, строго говоря, подобная комбинация, требующая анализа компонентов, является столь же спорной и шаткой. Наконец, нельзя забывать, что христианство отныне уже не то, чем оно фактически было на протяжении довольно долгого периода, хотя об этом не было принято говорить, то есть религией, исповедуемой Европой, белой евро-

пейской расой, и нередко используемой для достижения гегемонии и даже колонизации. Наряду с впечатляющим расколом, которому в наши дни подверглось прежде всего католичество, среди высших чинов иерархии коего кишмя кишат цветные представители с его псевдоэкуменизмом (к этой теме мы ещё вернёмся позднее), вновь утверждается «вселенский» характер христианской веры, который позволил в своё время заявлять, что нет различий между людьми, между римлянином и иудеем, между греком и варваром, и обращаться безо всякого разбора ко всем людям. Поэтому совершенно не понятно, как можно настаивать на чисто «западном» характере христианства и католичества, если только не считать, что его принятие соответствует противоестественному озападниванию тех, кто, не являясь западным человеком, становится им за счёт обращения. Именно так обстоит дело, даже если допустить, что действительно западный характер христианства как такового может быть доказан доктринально. Об аргументах, черпаемых из теизма, пантеизма и монизма, для обоснования антитезы Восток—Запад поговорим чуть позднее.

Если же обратиться к истокам собственно христианства, то здесь следует добавить ещё одно соображение. Волей-неволей идеи Востока и Запада связаны также с пространственным, географическим положением (хотя в этом отношении, пожалуй, было бы уместнее говорить о Европе и Азии). Однако если мы будем исходить не из географического деления на континенты, а из деления на народы и расы, противопоставление Восток—Запад вновь становится не столь очевидным, поскольку тогда за основную точку отсчёта придётся взять совокупный круг цивилизаций индоевропейского происхождения, который охватывает Европу и часть Азии, то есть Востока. С этой точки зрения имеет смысл го-

ворить о другой антитезе, о противоположности индоевропейских мировоззрения, представлений о священном, этических ценностях, права и нравов и т. п. и неиндоевропейских форм и концепций как в Азии, так и в Европе. Если придерживаться этого критерия, становится очевидным, насколько шатким является определение мифа Запада, построенное на смешении иудейско-христианской традиции с римским и греческим компонентом, поскольку первая чужда тому идейному миру индоевропейцев, в который входят два других компонента. Легко выявить также другие расхождения, выходящие за рамки географической оппозиции. Например, в отличие от семитских истоков христианства изначальный буддизм носил чисто индоевропейский характер. Поэтому введение расового элемента дополнительно усложняет проблему определения «мифа» Восток — Запад.

Мимоходом, скорее в виде курьёза, упомянем ещё один тезис Гвардини, который защитники Запада и христианства могли бы попробовать использовать в свою пользу. Лучше всего его сформулировал известный теолог Романо Гвардини.[1] Он исходит из той идеи, что Христос, как «спаситель», первым разорвал круг природы, освободил человека от её уз. Благодаря Христу-Искупителю человек стал свободным от природы и приобрёл высший статус, ставший предпосылкой для познания природы и господства над ней, — что при «природном» развитии человека без такого нового и неповторимого события, как искупление, было бы невозможно. Так, парадоксальным образом прокладывается мост между христианством, с одной стороны, и позитивным естествознанием и современной техникой — с другой; противоречие между ними снима-

[1] См.: *R. Guardini.* Der Heilbringer im Mythos, Offenbarung und Geschichte. Zürich, 1946.

ется и вместо него устанавливается своего рода причинно-следственная связь. Это типичный пример абсурдностей, до которых доходят, когда вместо того чтобы держать догму частного верования в надлежащих границах, определённых «внутренним пользованием», где она сохраняет свою действенность, её превращают в навязчивую идею, препятствующую всякой объективности и ясности мышления.

Для начала Гвардини попытался противопоставить «циклической» концепции идею единичного и неповторимого вторжения истинной трансцендентности в мир (благодаря воплощению «сына Божьего»). В рассматриваемом нами сочинении он не мог не признать, что в нехристианском мире также существовали «спасители», божественные фигуры, указывающие человеку путь к духовному перерождению, но речь шла о фигурах, также причастных круговороту природы, которая знает смерть и рождение, восхождение и нисхождение и воспроизводится в человеке в том числе на духовном уровне. Именно в этой перспективе, по его мнению, следует рассматривать таких «солнечных» богов, как Осирис, Митра, Дионис, Бальдр и т. п. (сразу бросается в глаза близость этой идеи к уже привычной «агрикультурной» интерпретации этих богов как «божеств плодородия» и т. п.). Они включены в природный круг, поэтому возвещаемое или осуществляемое ими освобождение носит относительный характер и является простым предчувствием абсолютного освобождения, связанного с истинной трансцендентностью, то есть с фигурой Христа. В целях этого escamotage (*фр.* — уловка, подмена. — *Примеч. пер.*) Гвардини вводит понятие innerweltlich, то есть внутримирное, мирское, в противоположность überweltlich, надмирному, относя к первой (внутримирной) категории все нехристиан-

ские формы «искупления», Erlosung. Так, он говорит об innerweltliche Lösungen des Lebens aus der Fessel der Todes, то есть об избавлении «внутримирной» жизни от уз смерти (в противоположность «надмирному» искуплению), тем самым выдвигая откровенно искусственную и несостоятельную концепцию. Ограничимся здесь указанием на то, что как нехристианскому Западу, так и Востоку была хорошо известна концепция «круга», и на Востоке, в частности в индуизме, в него включали различных второстепенных божеств теистического, «не верховного» типа. Но помимо этого круга и именно как его противоположность существовало представление о трансцендентности; так, например, нет ничего более абсолютного, чем идеал трансцендентности, достижения полной необусловленности существа, созданный и практикуемый исконным буддизмом, точно так же в Элладе стремились к освобождению от «круга поколений» или «необходимости», то есть к преодолению его границ.[1] Таким образом, это ут-

[1] Довольно важно иметь в виду, что символизм круга допускает два различных и даже противоположных толкования. С одной стороны, круг может символизировать незначительность жизни, вечное возвращение тех же ситуаций, в которых приходится подчиняться узам природы — так, например, в индуизме круг нередко символизировал сансару, бесконечный поток обусловленных форм, становления и смерти, — для описания которых использовали образ животного, привязанного верёвкой к столбу, стоящему в центре, который вечно ходит по кругу вокруг него, даже не замечая этого. Но возможно и другое толкование — круг как победа над становлением, над безграничным и нескончаемым повторением, которое останавливают и возвращают к началу, — мы уже указывали на возможность такого толкования, когда говорили о «цивилизации пространства» (см. гл. I). Тогда круг, как говорили в платонизме, превращается в «движимый образ вечности», и вместо незначительности простого течения и становления в линейном, необратимом направлении он «увековечивает» каждое отдельное мгновение. В лирической форме эту идею выражает тот же Ницше, когда говорит о «великом полудне» и о круге, в каждой

верждение Гвардини является лишь апологетической софистской манипуляцией, насилием над истиной и, безусловно, не делает чести этому богослову, который во многих других отношениях проявляет себя как серьёзный исследователь.

Возвращаясь к основной теме, связанной с Западом, следует заметить, что стремление охарактеризовать христианство, как учение о трансцендентности, полностью противоположное «природе» (что исторически совершенно незаконно, поскольку тогда пришлось бы исключить из него, к примеру, томизм, использовавший аристотелизм в попытке включить природу в разумный божественный порядок, не противоречащий сверхъестественному порядку откровения), то по необходимости пришлось бы поставить ему в вину исключительно худшие аспекты современной западной цивилизации. Насильственное освобождение, избавление от природы приводит к её десакрализации, к разрушению органической концепции мира как космоса, как уровня форм, отражающих высший смысл, «зримых проявлений незримого», которая составляла существенную часть классического индоевропейского мировоззрения, и лежала в основе различных знаний, отличающихся по своему характеру от знаний, доступных современной профанической науке. В результате природа превратилась в отчужденную и неодушевлённую действительность, в совокупность простых «явлений», которые стали практически единственным предметом исследования для современной науки и технического господства человека. Обратной стороной становится абстрактная «духовность», «субъектность», «открытие» которой неоге-

---

точке которого присутствует «бытие», то есть то, что преодолевает время. Об идеале абсолютной трансцендентности в исконном буддизме см.: *Ю. Эвола*. Доктрина пробуждения. 2-е изд. Милан, 1965.

гельянская философия истории пытается приписать христианству, тем самым превращая его в диалектическую противоположность прежней древней духовности или культуре, которая знала только «объект» (ещё один экспонат в коллекции заблуждений). В действительности подобный «провиденциальный» дуализм определяет только структуру последнего, расщеплённого человека, который со своей «субъектностью» оказывается в дьявольском мире, у истоков которого он стоял как «суверен», а на деле кончил тем, что оказался жертвой процесса, ставшего почти автономным, который всё дальше влечёт его за собой. Только это и можно извлечь из тезиса Гвардини о христианском основании современной западной науки и техники.[1]

Впрочем, уже в философии истории Гегеля встречается идея, совпадающая с тезисом Гвардини, которую в той или иной форме повторяют многие авторы, настаивающие на противоположности Востока и Запада. Согласно Гегелю Востоку неведом опыт природы как таковой; природа воспринимается там не как реальность, а как чистая майя, иллюзия, как нечто, не обладающее собственным существованием. Это смешение духа с природой удерживает человека в состоянии своего рода дремлющего сознания, которое нельзя назвать подлинным самосознанием (стадия «в-себе» или простое «бытие» Абсолютного Духа в универсальной истории). Чтобы достичь самосознания, необходимо противопоставить «Я» природе. Другие авторы до-

---

[1] Впрочем, в рамках радикальной полемики мы сами предпринимали попытку вывести особенности современной науки, направленной исключительно на изучение внешнего мира, и техники из особого характера христианского учения о трансцендентности и его изначального дуализма, в своей книге «Языческий империализм» (Todi, 1928) за много лет до выхода упомянутой книги Гвардини.

бавляли к этому ностальгию по утраченному духовному миру, по Единому-Целому, затмение которого причиняет страдание (откуда вытекает понимание майи как обманчивой иллюзии), и возникает тема ухода от мира, чистого и бесформенного аскетического освобождения. Чуть позднее увидим, что можно извлечь из этого тезиса. Здесь же мимоходом укажем на то, что к теории восточного «дремлющего сознания» и истинной самоосознающей и свободной личности, якобы неведомой Востоку, некоторые добавляют фантазию о превосходстве христианства, стремясь выдвинуть его на первый план даже в инициатической области. Только ради того, чтобы не показаться голословными, — так как на самом деле подобные фантазии не заслуживают даже упоминания, — упомянем Рудольфа Штейнера, создателя «антропософии», одной из разновидностей современного «теософизма», который докатился до утверждения, что на Востоке никогда не знали действительно осознанной инициации, каковая стала возможна только в рамках «современной» и «индивидуальной инициации» после пришествия Христа, который, воплотившись в человеческом теле, открыл «Я», неведомое дремлющему восточному сознанию.

Помимо этих откровенных глупостей та же основная тема всплывает у тех авторов, которые приписывают Востоку чистую духовность, а Западу — точное знание природы, и предсказывают happy end, будущий синтез одного и другого, не понимая того, что единственно мыслимая форма этого синтеза была реализована в рамках мировоззрения, характерного для любого традиционного общества. Мы говорим «единственно мыслимая», поскольку все другие формы синтеза являются чистой фантазией, так как пресловутое точное знание природы, свойственное профанической позитивной западной

науке, имеет в качестве предпосылки столь же точную философию и мировоззрение, чёткую интеллектуальную и методологическую направленность в по-своему замкнутой системе, для которой истинная духовность стала бы истинным бедствием, источником глубоких потрясений, если бы ей уделили хоть бы минимальное внимание. Не может быть никакого «синтеза» между духовностью и миром современной науки, жёстко сохраняющим свой характер «не-Я», внешней реальности, воспринимаемой исключительно в виде «явлений» посредством физических органов чувств, усиленных при помощи научных приборов, миром, выразимом исключительно языком удобных алгебраических формул и законов, имеющих чисто статистический характер. Никакой его «синтез» с «духовностью» невозможен, её можно лишь поставить над ним как нечто, целиком от него отделённое и до той или иной степени нереальное, как это и делают некоторые учёные и в более широком смысле те западные люди, которые, не являясь атеистами, умудряются совмещать абсолютно десакрализованное и профаническое знание, преследующее исключительно практические цели, с миром веры и благочестия, присущим обычной религии или какому-нибудь мутному спиритуализму.

Если же говорить о восточном «дремлющем сознании» и о концепции мира как майи, то необходимо сразу отметить, что подобные вещи, самое большее, могут иметь некоторое отношение только к частному региону Индии, но не к Востоку в целом. Действительно в Индии в этом смысле можно говорить исключительно о радикальных и «иллюзионистских» формах Веданты (оказавших влияние на учение Нагарджуны), к тому же плохо понятых вышеупомянутыми авторами. В Ведах, традиции индоарийского происхождения, ничего подобного нет,

и также нелепо говорить о сознании, «игнорирующем природу», если вспомнить огромное количество гимнов и заклинаний, прославляющих божественные силы, действующие во вселенной. Другое духовное течение в индуизме, санкхья, утверждает явную двойственность духа, пуруши, понимаемого как отдельный принцип, превосходящий и противоположный «природе», подобно тому как мужское начало противостоит женскому, что отчасти напоминает некоторые темы аристотелизма. Кроме того, можно вспомнить спекулятивный тантризм, другое индуистское течение, метафизика которого основана на «активном Брахмане», на «силе», Шакти. Это то, что касается Индии. Но Восток не начинается и не кончается Индией (при всём разнообразии её духовных форм, упомянутых выше). Есть Иран, чья древняя религия имела активный и воинственный характер, Китай, метафизическая концепция которого была сосредоточена на понятии Дао, то есть чистой «имманентной трансцендентности»[1] безо всяких примесей фантазии или бегства от действительности, Япония, где религиозность также была связана с активной духовной реализацией и т. п., вплоть до тех остатков традиций гиперборейского происхождения, которые встречаются по сей день в Центральной и Северо-Центральной Азии, пусть даже в искаженных и угасших формах. Это реальное многообразие форм разбивает вдребезги тенденциозный миф Востока («дремлющее сознание», пантеистическое бегство от действительности и т. п.); поэтому его создателей отличает крайняя однобокость, порождённая либо невероятным невежеством, либо особой разновидностью духовной слепоты, не позволяющей видеть того, чего видеть

[1] На эту тему см.: Книга Лао-Цзы о Принципе и его действии / Под ред. Ю. Эволы. Милан, 1959 (в русском переводе: «Книга о пути и его проявления». — *Примеч. пер.*).

не хотят, поскольку в противном случае тот иррациональный импульс, который ими управляет, будет заблокирован.

Значит ли это, что анализ мифа Восток — Запад, даже без учёта тех факторов, которые оказывают всё более существенное влияние на восточный мир, находящийся в процессе стремительной модернизации, должен привести нас к отрицательному выводу о его состоятельности?

Одна из основных тем, которую некоторые пытались поднять в данном контексте, касается двойственности действие — созерцание. На неё указывал тот же Генон. Утверждается, что для Востока характерно созерцание, а для Запада — действие. Однако это утверждение также является отчасти односторонним, поскольку, как мы только что упомянули, Восток включает в себя также такие страны, как Иран и Япония, которые в основном ориентированы на действие; с другой стороны, если продолжать настаивать на западном характере христианства, никто не сможет опровергнуть того, что в лучших аспектах этой религии созерцательная жизнь стоит выше жизни деятельной. Известно также любопытное изречение, происхождение которого остаётся неясным: ex Oriente lux, ex Occidente dux. До некоторой степени оно также связано с этим кругом идей и, возможно, относится к Риму или средневековой Священной Римской империи в её универсальной упорядочивающей функции с явным упором на действие и воинскую традицию[1] (так, у

[1] Одна наша знакомая иронично переделала эту поговорку — ex Oriente lux, ex Occidente crux, намекая на те бедствия, которые принёс Запад (как современный мир) Востоку. Что же до выражения ex Oriente lux, то оно верно только до определённой степени, поскольку, если отступить в прошлое, несложно заметить, что индоевропейские цивилизации Востока были созданы волнами нашествия народов западного и северо-западного происхождения, то есть ex Occidente.

Данте встречается фигура DVX). Но и здесь необходимо сделать некоторые оговорки, так как следует помнить, что имперская идея знакома и Востоку, например Ирану и Китаю. В Индии также существует идеал Чакраварти, Вселенского Владыки, хотя он не был реализован исторически. И тем не менее, возможно, только в этом контексте можно, пусть даже приблизительно, нащупать различие между двумя основополагающими ориентациями.

Можно начать с того мировоззрения, на которое ссылаются те авторы, которые приписывают Востоку дремлющее сознание и склонность к бегству от действительности, уходу из мира. Как мы уже показали, это, самое большее, отчасти верно только для одного из духовных течений Индии, для ведантийского монизма, представленного главным образом Шанкарой, но не для всего Востока. Суть вышеупомянутого учения состоит в том, что Брахман, Принцип, который есть всё и «не имеет второго», является неизменным и неподвижным, он не действует, не имеет ограничений (Ниргуна-Брахман) и остаётся таковым даже при манифестации, развёртывании вселенной, которая по отношению к нему, строго говоря, есть «ничто», «изменение», которое никак его не изменяет. В Брахмане, вечном присутствии, содержатся все возможности; манифестация является лишь побочным действием, в котором некоторые из них реализуются. Но, как частные ограничения, они по необходимости являются отрицанием совершенной целостности Принципа (то же утверждение содержится в известной аксиоме монизма Спинозы: omnis determinatio negatio est). Однако сам переход этих возможностей из потенции в акт, который кладёт начало вселенной, можно рассматривать как развитие или движение только извне, со стороны манифестации, тогда как «изнутри» никакого движения или развития не происходит. Таким

образом, только с точки зрения человека, замкнутого внутри проявленного мира, он — со всеми протекающими в нём процессами, со свойственными ему ограничениями и изменениями — может казаться реальным. Но с метафизической точки зрения это лишь иллюзия, майя, следствие изначального неведения, авидьи. Шанкаре принадлежит классическое сравнение, описывающее человека, который путает лежащий на земле кусок верёвки со змеёй. Это учение предлагает освободиться от мировой иллюзии, признав, что всё есть Брахман, неизменный Брахман, не знающий двойственности и лишенный атрибутов.

Вся эта система имеет отличительные черты «философии Бога», то есть ви́дения sub specie aeternitatis (*лат.* — с точки зрения вечности. — *Примеч. пер.*), приемлемой и безупречной только с точки зрения самого Принципа, Брахмана, но не с точки зрения человека, поскольку человек несомненно не составляет одно целое с Брахманом. В ином случае сразу становятся заметны грубейшие несоответствия. Сначала говорится о вселенной, как о том, что возникает в результате развития, перехода в акт некоторых потенций, содержащихся в Принципе. Но одновременно с этим утверждается, что в Принципе все потенции уже ab aeterno находятся в акте, что в нём возможное и действительное образуют неразрывное единое целое. Тогда одна и та же вещь (то, чему соответствует вселенная) одновременно и по отношению к одному и тому же находится и в потенции, и в акте, но о развитии и даже о манифестации говорить нельзя, поскольку отправной точкой для этого понятия по необходимости является некая возможность как таковая, то есть нечто, не находящееся в действии, а согласно рассматриваемой системе в Принципе всё уже находится в действии. Однако с внешней точки зре-

ния, с точки зрения того, кто, как конечное существо, замкнут в проявленном мире, для которого развитие, процесс манифестации образуют видимость реальности, этот аргумент является несостоятельным, если исходить из монистической предпосылки. Он был бы состоятельным, только если допустить — как в креационистских религиях, — что человек является существом, отделённым от Принципа, мистическим образом per iatum исторгнутым за его пределы и наделённым самостоятельным существованием, и поэтому как таковой может наблюдать мировое развитие извне, с относительной и иллюзорной точки зрения, то есть видеть мир как реальное развитие. Но это полностью противоречит доктрине недвойственности, Высшего Тожества, свойственной всей индуистской метафизике и особенно Веданте, согласно которой между «Я», как атманом («Я» в его трансцендентном измерении), и Брахманом не существует никакого различия, а вне Брахмана ничего не существует. Поэтому пришлось бы сделать вывод, что сам Принцип в человеке, как атман человека, подвержен иллюзии, майе, что так или иначе загадочным и абсурдным образом возвращает Принципу двойственность.

Но если даже отойти от точки зрения абсолютной недвойственности, ситуация только ухудшится. Когда утверждается, что только Нигруна Брахман, то есть Принцип, абсолютно лишённый атрибутов и ограничений, которого недопустимо мыслить даже как «причину», — реален, а всё остальное простая видимость, иллюзия, ирреальность, заблуждение — майя — и, что конечное (то есть ограниченное бытие, всякое живое существо) и абсолютное соотносятся между собой как два противоположных полюса, никак не связанных между собой, возникает вопрос, а кто, собственно, это утверждает — сам Брахман или конечное существо, пребывающее в

царстве майи. Во втором случае, то есть если мы имеем в виду «Я», которое, вне всяких сомнений нельзя отождествлять с чистым Единым, не имеющим формы, с тем, что стоит по ту сторону бытия и небытия (и является высшей точкой отсчёта в подобной метафизике), то майей — иллюзией, химерой и заблуждением — будет не только он сам, но также всё то, что он утверждает, а следовательно, и то утверждение, согласно которому единственно реальным является Ниргуна Брахман, а всё остальное представляет собой чистую иллюзию, а значит, и то же учение Веданты в этой радикальной и «иллюзионистской» разновидности. Интересно отметить, что не современная изощрённая профаническая философия критиковала это течение именно с этих позиций, это было сделано в самой Индии. Достаточно вспомнить, например, трактат тантрического направления Шивы Чандры, опубликованный в «Tantratattva», английский перевод которого был осуществлен в 1914 г. под редакцией А. Авалона.[1]

Все эти затруднения вызваны главным образом тем, что опыту сверхъестественного характера пытаются найти концептуальное выражение в философской системе, которой желают придать безоговорочно универсальную ценность. Подобная система заранее обречена на неудачу ввиду статической концепции Принципа. Непонятно, почему «манифестация», каковая, безусловно, не исчерпывает бесконечные возможности Принципа, должна рассматриваться как нечто иллюзорное и негативное, как отрицание. Идея, согласно которой всякое определение (то есть всё имеющее форму, всё индивидуализированное, включая в том числе человека, рассматриваемого не как атман, но в его конкретности) является отрицанием, применима только

[1] Дальнейшее развитие этой критики см.: *Ю. Эвола*. Йога могущества. Милан, 1949.

к неподвижной субстанции и плохо понятой бесконечности, и только в том случае, если речь идет не о самоопределении, но об определении, даваемом кем-то извне. Как мы уже неоднократно отмечали, эта идея абсурдна применительно к Принципу, понимаемому как potestas, то есть как способность необусловленно быть тем, чем хочешь. Истинный абсолют не может обладать, как минерал или растение, своей «природой», к которой он привязан (а именно таковой становится бесконечность, если её мыслят как нечто роковое, перед чем всё пассивно, и что не может быть ничем иным, кроме того, что оно есть). Но абсолют есть то, чем он хочет быть, и то, чем он хочет быть, безусловно, отражает абсолютное, бесконечное. Таким образом, манифестация, а следовательно, также всё то, что связано с формой, определением, индивидуацией, космосом, является не противоположностью бесконечному, чем-то иллюзорным и кажущимся, майей, но представляет собой именно то, что означает термин «манифестация», а именно действием, в котором высшая свободная potestas утверждает самоё себя. Точно так же действие является не чем-то чисто иллюзорным (согласно радикальной Веданте, слова Принципа: «Я творю, я действую, я являюсь причиной», — должны бы означать его подчинённость иллюзии, поскольку все эти понятия входят в область майи), но всецело реальным, и более того, связующим элементом необусловленного (как причины) с обусловленным (как следствием).

Может показаться, что всё сказанное суть отвлеченные философские рассуждения, которые уводят нас слишком далеко от основной темы, от мифа Востока и Запада. Но сделанные нами замечания по поводу действия указывают на то, что именно того, как понимают Принцип, зависит соответствующая оценка значения действия и созерцания. Так, на ос-

новании вышеизложенного можно выделить два основных духовных направления. Чтобы несколько прояснить сказанное, воспользуемся следующим образом, как одним из возможных способов описания манифестации, — представим себе лучи, исходящие из некого центра. Луч, идущий из центра, символизирует развитие и становление мира. Помещая «Я», человеческую личность, на этот луч или отождествляя её с ним, мы можем говорить о двух возможных направлениях: можно смотреть и двигаться вперёд или назад, можно продвигаться вместе с лучом вперёд, а можно, отделившись от него, отправиться обратно, стремясь вернуться к Принципу и вновь раствориться в нём. Второе направление равнозначно «бегству» и одностороннему созерцанию. Как правило, с ним связаны пессимистическое мировоззрение, экзистенциальный страх, восприятие жизни как страдания и угасания нашего земного существования, как результата вины или тёмного рока, и страстная жажда искупления, освобождения. Именно эта атмосфера является господствующей в религиозной мистике. Психоаналитическая интерпретация, согласно которой в основе мистической ориентации лежит память и ностальгия по дородовому существованию в материнской утробе, тепло которой давало чувство уверенности и защищенности, и вытекающее из этого стремление вернуться, чтобы вновь в ней раствориться, конечно, звучит смехотворно, но, если поставить эту идею на правильный уровень, то доля истины в ней, несомненно, имеется. Высшим чаянием является стремление вновь раствориться в докосмической неограниченной бесконечности, бесформенности, предшествующей манифестации.

Второе же направление, благодаря которому утверждается и поддерживается движение луча вперёд, можно считать положительным только в той

степени, насколько оно сохраняет связь с началом, с центром излучения, то есть в зависимости от того, насколько человек, не уходя из мира, но *присутствуя* в мире и избирая путь действия, осознаёт измерение трансцендентности в себе и делает его собственным центром. В противном случае это было бы движение, теряющееся в неопределённости, или, используя один буддийский образ, — полётом стрелы, выпущенной в ночи. С учётом этой оговорки подобная ориентация имеет свою метафизическую ценность, и можно сказать, что, если первая ориентация определяется исключительным идеалом *освобождения*, эта вторая характеризуется идеалом *свободы*. Если угодно, действие оправдано, если оно уравновешивается созерцанием, которое свободно от пафоса бегства от действительности и используется как средство для поддержания или восстановления контакта с истоком.

Поэтому, если, несмотря на множество разнородных элементов, которые необходимо учесть, мы всё же хотим реконструировать миф Востока и миф Запада, то имеет смысл обратиться именно к этой двойственности направлений: движения вперёд и движения вспять в процессе манифестации; свобода и освобождение; утверждение формы как силы, которая свободно проявляется в ней и её определяет, и неприятие или отрицание формы; преобладание действия — в том значении, которое мы только что прояснили, или преобладание созерцания, отрешённого от мира. Естественно, это очень приблизительная и обобщенная схема, поэтому различные исторические факты и события (на некоторые из них мы указали) могут не вписывать в неё. Например, пессимистическое мировоззрение было свойственно орфизму и отчасти платонизму, хотя оба эти течения принадлежат западному пространству, тогда как, согласно нашей схеме, это отличительные

черты «Востока»; то же самое, безусловно, относится и к раннему христианству, с его пониманием земной жизни как юдоли слёз, с его теорией первородного греха, с его жаждой искупления и ожиданием Царства не от мира сего. Но также невозможно отрицать того существенного влияния, которое оказали на него некоторые аспекты дохристианского, индоевропейского классического мира, связанные с «мифом Запада», особенно в период римско-германского Средневековья, что привело к его очищению и появлению форм, довольно отличных от изначального духа этой веры.

Хорошо известно, что в целом действие является характеристикой главным образом Запада. Но если перенести взор на ближайшие к нам времена, то легко заметить, насколько выродились соответствующие миф и ориентация. Если основу «современного мира» как синонима Запада действительно составляет действие, то это действие, уже ставшее самостоятельным и обособленным; возвращаясь к уже использованному образу, можно сказать, что луч по мере своего движения вперёд постепенно окончательно потерял связь со своим источником, или, прибегая к другому сравнению, — что движение сбилось с орбиты, пошло по касательной, потеряв центр и затерявшись в бесконечном. Именно это привело к появлению линейной историцистской концепции времени, свойственной позднему Западу, к рождению мифов эволюции и безграничного прогресса — мифа о прямолинейном бесконечном движении вперёд, ускоряющемся, как это свойственно телам при падении; движении, с метафизической точки зрения равнозначном бегству, поскольку отныне его источником служит не недвижимая трансцендентность, но своего рода лихорадка или головокружение. Именно это является причиной страха, который периодически охватывает совре-

менного западного человека при виде его «достижений».

Таким образом, положительным выводом из проведённого нами анализа можно считать общую морфологическую схему, позволяющую в общих чертах определить миф Востока и миф Запада, а также выявить выродившиеся формы второго мифа, которые соответствуют основному мифу современного мира.

2

После Второго Ватиканского собора, как одно из его побочных последствий, получило распространение явление, кем-то удачно названное «экуменической эйфорией». Считается, что параллельно с уступками, сделанными католичеством на доктринальном уровне при Иоанне XXIII и Павле VI, — вероятно, двумя самыми злосчастными папами во всей новейшей истории апостольской традиции, — исчезли претензии Рима на исключительность, сменившись попытками наладить взаимопонимание и «диалог» между религиями, которые на духовном уровне должны привести к тому же объединению, к которому на уровне материальном ведёт объединение земных народов: к «единому союзу людей всех континентов и всех верований, христиан и нехристиан».

Однако, учитывая предпосылки, можно сказать, что если это и произойдёт, то только как регрессивное явление. Предполагаемый экуменизм является лишь отражением на духовном плане той унификации, которую можно наблюдать в наше время на светском и материальном уровне. Это суррогат настоящего объединения, поскольку оно может происходить только наверху, но не внизу, и исключительно как органичный процесс. Сегодня в

общественно-политической области заметны только проблески бесформенного демократического единства, которые являются следствиями уравнивания и упрощения, но не интеграции в высшем начале. Поэтому, если вышеупомянутых пап приветствовали и чуть ли не благословили в ООН, этой ублюдочной организации, возникшей в результате кровосмесительной связи демократических и коммунистических стран и являющейся начальной формой, предопределяющей долгожданное будущее единство человечества, не остаётся никаких сомнений по поводу того, в каком направлении будет развиваться этот процесс в духовном плане.

С политической точки зрения настоящее единство достижимо исключительно в рамках одной-единственной структуры, которая так или иначе воспроизводит структуру средневековой Священной Римской империи: совокупность чётко организованных и дифференцированных отдельных политических единиц, объединенных сверху, над которыми стоит наднациональный, духовный и трансцендентный принцип авторитета. Данте в своём трактате «De Monarchia» излагает приблизительно то же учение, которое неизменно сохраняет свою нормативную ценность, за исключением особенностей, принадлежащих невосстановимому прошлому. Соответственно, на религиозном уровне ценность может иметь только трансцендентное единство, реализуемое свыше, то есть единство, вытекающее из признания Единой Традиции, существующей за рамками различных частных исторических форм, метафизических содержаний, постоянных по смыслу, но изменяющихся по форме выражения — почти как при переводе на другие «языки» — в разных религиях и священных традициях мира. Таким образом, необходимой предпосылкой этого единства является «эзотерическое» понимание того, что в не-

явном, а иной раз даже контрастирующем виде выражено в многообразии внешних, исторических, экзотерических форм этих религий и традиций. Однако их сближение может произойти только на вершине, на уровне элит, способных постичь внутреннее трансцендентное измерение соответствующих традиций, которое само собой ведёт к единству и позволяет вести «диалог», не нарушая границ, свойственных каждой традиции на уровне «основания» и внешней доктрины.

Но последние реформистские инициативы, которые вызвали «экуменическую эйфорию», не имеют с этим ничего общего. Речь идёт всего лишь об обычной терпимости, вызванной отказом от своих претензий на исключительное владение истиной. Признаётся, что не католики также могут быть правы и не подлежат вечному проклятию (согласно древнему правилу: extra ecclesiam nulla salus (*лат.* — вне церкви нет спасения. — *Примеч. пер.*)). Христианина призывают уважать и считаться с догмами других традиций как с «фактами», рекомендуя обращать внимание не столько на них, сколько на общие общественно-нравственные принципы, которые способствуют сближению и братству людей. Это означает, что упор делается на низшую, почти «профаническую» составляющую любой религии или традиции, не на то, что заставляет человека стремиться ввысь, к трансцендентности, но скорее на то, что в религиозных надстройках используется для упорядочивания и обуздания мирской жизни, то есть мало отличается от принципов какой-нибудь моральной системы чисто рационального и социального характера. Другими словами, внимание уделяется не существенному, но второстепенному, поскольку в любой религии, достойной так называться, мораль оправдана только наличием высшей, трансцендентной цели. С другой стороны,

призыв к эмпирическому знакомству с основным доктринальным содержанием других религий, как с простым «фактом», то есть как с тем, что просто есть, означает априорный отказ от понимания, а следовательно, самый настоящий агностицизм, являющийся полной противоположностью к такому отношению, которое способно вывести на тот экзистенциальный уровень, где только и можно найти настоящее высшее единство, где оно имеет смысл. Поэтому в этих поползновениях к «диалогу» и пропаганде межконфессиональной терпимости нет ничего, что могло бы представлять хотя бы малейший интерес с духовной точки зрения. Если дело пойдет так и дальше, это станет лишь новым вкладом во всеобщее уравнивание, уплощение и «демократизацию», которые по мере угасания истинных ценностей и всего того, что обладает формой, является органичным и качественным, приобретают планетарный размах (единственным маленьким изъяном является возможность славной атомной войны).

Стоит отметить, что наряду с этими новыми тенденциями на более высоком уровне прежнее отношение, а именно сектантская непримиримость, практически не изменилось, поэтому, несмотря на все разговоры о «сближении религий», на самом деле не затихают споры по тем темам, на которые мы указали выше. В этом смысле небесполезно несколько задержаться на одном специфическом случае, а именно на тезисах, отстаиваемых швейцарским писателем Жаком Альбертом Кутта (Jacqes Albert Cuttat) в своей книге под названием «La rencontre des Religions», вышедшей в Париже в 1957 г., а также в различных эссе и выступлениях, как например, «Asiens Incognito im europäischen Geistesleben» и «Vergeistigungstechnik und Umgestaltung in Cristus». Нам интересно рассмотреть эти тезисы и по другой, более специфической причине.

Кутта ранее примыкал к традиционалистскому французскому движению, возглавляемому Рене Геноном (под псевдонимом Жан Тамар он написал несколько статей в журнал «Etudes Traditionelles», издаваемый этой группой), и благодаря изучению исихазма, то есть мистицизма греко-православной направленности, и исламского суфизма стал неплохим специалистом в этой области. Его позднейшее возвращение к тезисам сектантского христианства имеет подчёркнуто полемический характер, поскольку он выступает не только против восточных традиций как таковых, но против традиционной метафизики и инициатического пути в целом. Его идеи оказались довольно привлекательными для тех, кто, остановившись на полпути на дороге традиционализма или прямо повернув назад, нуждается в оправдании своего провала или неготовности.

Предыдущий опыт позволил Кутта приобрести более широкие и серьезные познания в области истории религий по сравнению с уже упомянутыми Массисом, Гвардини и другими воинствующими апологетами этого направления. Но он использовал этот более богатый инструментарий ради утверждения того же самого тезиса о пресловутой восточной угрозе и необходимости защиты исключительного права благочестия теистического типа в попытках закрепить её превосходство по отношению ко всем другим формам духовности. То есть речь идёт о чём-то прямо противоположном тому, как, казалось бы, следовало понимать предложенную формулу «сближения религий». Как мы увидим позднее, положительный вклад, внесенный Кутта, состоит скорее в углублении и обосновании тезиса о несовместимости, невозможности встречи расходящихся духовных ориентаций. Мы намеренно используем выражение «духовные ориентации», а не «религии». Действительно, как мы вскоре увидим со всей

ясностью, самые серьёзные ошибки Кутта вытекают из произвольного включения в общую категорию «религий» духовных форм, которые не принадлежат этому уровню. Поэтому у нас возникают законные основания для того, чтобы задаться вопросом, насколько искренен Кутта, если в целях защиты своего дела он делает вид, что, невзирая на прежний опыт, ему неведомы существенные морфологические различия, существующие между религиозным мышлением и мышлением метафизическим, между эзотеризмом и экзотеризмом, между «метафизикой» и обычной верой, в общем, те различия, о которых мы говорили в XI главе. Он путает и искажает эти категории ради прославления первородства и превосходства религии, возобладавшей на Западе, в её самых ограниченных и поверхностных аспектах. Это даёт нам ещё один дополнительный повод, чтобы заняться этим вопросом более пристально.

Анализируя отношения между Востоком и Западом, Кутта приводит ряд антитез, которые отчасти существуют реально, но на деле являются предметом морфологического и экзистенциального рассмотрения, исключающего всякое оценочное суждение, поскольку, как уже было сказано, речь идет о понятиях, относящихся к разным уровням, и поэтому не допускающих общего оценочного критерия. Проблема ставится следующим образом.

С одной стороны, имеется «духовное полушарие», включающее иудеев, христиан и мусульман, в котором Абсолют мыслится как личность. Ему противостоит другое духовное полушарие, включающее индуизм, даосизм, конфуцианство и синтоизм, где Принцип в его последней трансцендентной реальности является безличным, выступая как личный исключительно в своих относительных аспектах или при манифестации. Более богатый арсенал Кут-

та проявляется в том, что он не использует, подобно многим своим коллегам, произвольное и уничижительное обозначение «пантеизм» (= всё есть Бог), говоря о Востоке; он допускает, что «даже Восток не пренебрегает божественной трансцендентностью и вовсе не обожествляет природу как таковую. На самом деле речь идёт о *панентеизме* (= всё есть Бог), который находит выход не в личном Боге, как монотеизм, но достигает своей вершины в том, что Рудольф Отто назвал *теопантеизмом* (= Бог есть всё, он — единственная реальность)». Ещё более точным является следующее утверждение, полностью соответствующее истине: «Нельзя согласиться с тем, что нехристианская аскеза игнорирует, как это принято считать, божественную трансцендентность и божественную личность; однако они не считают второй аспект „высшим" по отношению к первому, поскольку в конце концов он обречён исчезнуть как таковой в тот момент, когда сознание возвысится до недвойственности Принципа».

Но тогда нет смысла говорить о наличии или отсутствии представления о Боге как о личности, скорее следует вести речь о том *ранге*, которым обладает это представление в рамках данной системы. Таким образом, противоречие существует между теми системами, которые утверждают неличный или сверхличный Абсолют (сверх-Бога, если так можно выразиться) и теми, которые игнорируют, исключают или отрицают это действительно трансцендентное измерение Принципа. Однако поставить вопрос таким образом уже означает дать на него ответ, и это не тот ответ, который нужен Кутта.

Прежде чем объяснить, почему это так, необходимо подчеркнуть, что поскольку Кутта сводит это противоречие между двумя различными системами к антитезе Восток — Запад, он объявляет вторичны-

ми, чуждыми и искаженными отдельные течения, встречающиеся в традициях, которые он включил в «невосточное духовное полушарие» — иудаизм, христианство, ислам. (Не будем останавливаться здесь на том, насколько законно говорить об иудаизме и исламе, как о невосточных религиях). Но ведь в иудаизме существует каббала, в исламе — суфизм, а если обратиться к древним традициям, то неоплатонизм и различные традиции мистерий также признавали то измерение Принципа, которое превосходит уровень личного теистического Бога. Говоря же о христианстве и твердо придерживаясь неоднократно высказанных нами взглядов по поводу основного характера этой веры, всё же отметим, что как в раннем христианстве (особенно в греческой патристике, у Дионисия Ареопагита, Иринея, Синезия и некоторых других авторов), так и у отдельных мистиков и богословов, приблизившихся к тому, что мы называем «сухим путём» (Скот Эригена, Мейстер Экхарт, Рюйсбрук, Таулер), то там, то здесь можно встретить этот высший, метафизический ориентир. И хотя Кутта не обходит молчанием этот вопрос, он прибегает к особому средству — с категоричностью, достойной приговора, не подлежащего обжалованию, он заявляет, что в этих случаях мы имеем дело с проникновением и наслаиванием чуждого влияния на духовность «западного полушария» и пускается в рассуждения об «Азии, присутствующей инкогнито», которую он разоблачает и обличает с усердием св. Уффици не только в сочинения вышеупомянутых богословов и мистиков, но и ряда западных мыслителей, вплоть до Канта, Шопенгауэра, Гегеля и экзистенциалистов, с целью вычленить то, что, по его мнению, являются чисто «западным», но в действительности, как мы вскоре увидим, сводится к чему-то довольно скудному и выхолощенному.

Истина же, напротив, состоит в том, что нелепо использовать географическо-культурные категории «Восток» и «Запад» применительно к этому уровню. Речь идёт не о чуждом влиянии в данной системе, но об эзотеризме, который за рамками экзотеризма (то есть самых внешних форм соответствующей традиции) существовал и на Западе, пусть даже спорадически; о гнозисе и «метафизике», превышающих область простой веры и теизма. Поэтому, как уже было сказано, бессмысленно говорить о некой религии, «сближающейся» или не сближающейся с другой на одном и том же уровне, так как мы имеем дело с реально различными духовными категориями или мирами. Точнее говоря, речь идет о морфологическом различии между системами, которые, помимо «религии», обладают также метафизическим учением, и системами, которые начинаются и заканчиваются на уровне религиозной обрядности. Кутта приложил все усилия, чтобы ограничить *всю* традицию «западным полушарием», втиснуть её в узкие рамки системы второго типа. Это совершенно произвольный и одновременно односторонний подход. Поэтому, хотя он вынужденно признаёт существование восточной метафизики, крайне далёкой от всякого «пантеизма», он оказывается бездоказательным, когда пытается представить вещи в благоприятном для теизма свете.

Вполне логичным выглядело бы утверждение, что безличный Принцип, находящийся по ту сторону личного, является непостижимым, и поэтому любое учение, на него опирающееся, является иллюзией и заблуждением. Но в противном случае, если признаётся постижимость высшей реальности по ту сторону теистического Бога, то есть предшествующей божеству, мыслимому по образу человеческой личности и обладающему человеческими чувствами, поистине абсурдно отстаивать превосходство теиз-

ма. Поэтому Кутта вынужден элементарно играть словами, желая придать видимость состоятельности своим попыткам перевернуть всё с ног на голову. Так, когда он, не желая следовать за теми, кто непринужденно отметает всю нехристианскую духовность, просто называя её «натуралистической» или «пантеистической мистикой», вместо этого, рассуждая о Востоке, говорит о «безличном божестве онтологического и метафизического, но не сверхъестественного уровня» (приписывая сверхъестественное качество теистическому божеству), он искажает смысл слов, поскольку в буквальном смысле понятие «метафизическое» (от *греч.* — physis — природа, естество) означает именно «сверхъестественное», «метакосмическое». А поскольку ему пришлось признать, что «Восток» также знаком с метакосмическим принципом, он вынужден придумывать новый, причудливый термин «трансметакосмический» для обозначения теистического Бога, в надежде на то что это нелепое определение поможет обосновать отстаиваемый им тезис о превосходстве теистической теологии.

Согласно Кутте «трансметакосмический» принцип является отличительным признаком высших из возможных отношений между человеком и Принципом, которые носят не онтологический, но личный и «подлинно духовный» характер, неведомый «Востоку». Тут он также проявляет исключительную ловкость в передергивании карт, так как возникает иллюзия, что, приняв во внимание все аспекты «восточной» духовности, он невольно приходит к выводу о низшем, подчинённом характере последней сравнительно с духовностью «западной». Здесь мы уже вступаем в область внутреннего опыта. Некоторые характеризуют восточный «путь» как центростремительное движение, как отрешение ума от внешнего мира явлений в стремлении достичь

внутреннего слияния с глубочайшим «Я» или божественным Само (то есть Атаманом в понимании Упанишад). Кутта спешит воспользоваться этой идеей. Для него именно в этом состоит «первоначальный шаг Востока». Но таким образом можно пройти только полпути. Достигнув собственного центра, человек предположительно должен обнаружить «вертикальную трансцендентность» и продолжить движение к Богу-личности, который представляет собой «недостижимую трансцендентность», превосходящую всякий внутренний мир, даже в самых его глубинах, отделённый от мира внешнего. Но эта проблема может иметь отношение исключительно к христианским или близким христианству «моральным» категориям, но не к «восточным» онтологическим категория — то есть к отношениям «я» с божественным «Ты», человеческой личности с божественной личностью, любви или сверхъестественному *communio* (единение, причастие), надежде на искупление, дарованное Христом (что, отметим, выходит за рамки не восточного «духовного полушария» иудаизма и ислама, каковые не признают этого искупления), вере, смирению, «трепетному изумлению» как ответу человека на желание Бога «принести себя ему в дар» и которое от Бога передается тварному существу, чтобы раскрыться как тот, кто выше его и т. п. Из этого он непринужденно делает следующий вывод: «Люди Востока не сумели ясно осознать того, что последний внутренний мир духа достигает кульминации в последней трансцендентности Творца». Другими словами, характерное для «Востока» сводится к простой подготовительной стадии, только по прохождении которой проявляется истинная сверхъестественность.

Это преднамеренное искажение фактов в личных целях. Кутта делает вид, будто он не знает истинной структуры пути в «метафизических» учени-

ях, хотя, несомненно, знает об этом, если и не напрямую из соответствующих традиций, то по меньшей мере благодаря знакомству с работами тех традиционалистов, к кругу которых он примыкал в своё время. Эти учения рассматривали два пути, один из которых связан с символизмом центра, другой — оси. Первый действительно предполагает движение внутрь с целью достижения глубочайшего изначального ядра собственного существа и освобождению от всякой «природы». Однако конечной целью является не «Само» как центр; в свою очередь оно само служит отправной точкой для «вертикальной» реализации трансцендентных и надындивидуальных состояний, расположенных на «мировой оси», имеющих различное символическое воплощение в разных традициях и завершающихся в Необусловленном (Принципе, стоящем над теистическим божеством). Это общее место любого полноценного метафизического учения, а следовательно, отличительная особенность точки зрения, которую отстаивает Кутта, приписывая её «высшей», «западной» духовности, состоит исключительно в том, что он вводит представление о *разрыве* между двумя стадиями, своего рода провале — истинный путь, ведущий к реализации, заканчивается в центре; существо не восходит, преображаясь, от центра по вертикали, но почти останавливается бессилием или фундаментальным страхом и объективизирует все другие состояния в форме трансцендентной личности, теистического Бога, недостижимого Бога-личности, переходя с уровня метафизической и интеллектуальной реализации на уровень сентиментальности, любви, благочестия и прочих вещей подобного рода, то есть давая новую жизнь всем чисто человеческим порывам, по сути обусловленным социально и эмоционально (Кутта так и говорит об этих отношениях, как об аналогич-

ных существующим между друзьями, супругами, родителями и детьми), которые должны бы были без остатка сгореть на предшествующей стадии катарсиса и отделения. Конечно, метафизический путь также предполагает прерывность, пробел между концентрической реализацией и вертикальным восхождением, но именно способность к его активному преодолению, не сворачивая в сторону, преображая себя, является знаком, отличающим настоящего адепта. Это основополагающий момент.

Те уступки, на которые вынужденно идёт Кутта, рассуждая о «восточном» метафизическом пути, с самого начала наносят непоправимый вред тому тезису, который он берётся отстаивать во имя защиты «Запада». Он признает, что этот путь характеризуется деперсонализацией, преодолением личности, достижением чистого «Я», ещё не ведающего ни концептов, ни аффектов, ни хотений. Но как можно тогда называть высшей стадий реализации тот тип отношений, где решающее значение имеет всё, что является не просто «личным», но прямо сентиментальным, эмоциональным и «моральным»? Разве отношения любви — в том числе мистической любви — не ограничивают уже «личность»? И, с другой стороны, разве можно всерьёз приписывать нечто «субъективное» и «индивидуалистическое» уму, достигшему благодаря интеллектуальному или другому катарсису только что упомянутого нами состояния деперсонализированной чистоты?

Как мы говорили, «восточный» путь (хотя на самом деле здесь следует говорить о высшем инициатическом пути как таковом) не пренебрегает «вертикальной трансцендентностью», но понимает его как реализуемую задачу. Чтобы сделать ощутимой всю нелепость желания объявить «высшим» то, что вытекает не из трансцендентирующей реализации,

но из остановки существа *в начале* вертикального пути, после чего в нём вновь пробуждаются и начинают действовать подсознательные комплексы, попробуйте вообразить себе плачущего йога или сиддха (между тем в теистической мистике «благодать слёз» нередко считается одним из высших знаков, свидетельствующих о совершенстве святого), молящегося или просящего Будду, то есть «пробуждённого», shen-jen или «трансцендентного человека» в даосизме, или адепта дзена, который твердил бы нечто подобное молитве исихастов: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго!» — и т. п. Скорее, чем любая диалектика, невозможность представить себе нечто подобное доказывает абсурдность взглядов Кутты и их реальный уровень.

В конечном счёте, как уже говорилось, единственная заслуга этого автора состоит в том, что он продумал до самого конца, в чём состоит чисто религиозная позиция, чуждая всякой метафизики. Так, в конце концов он вынужден отрицать даже ценность движения к реализации, «направленного к центру себя», которое он поначалу признавал в качестве первой стадии всего процесса. Ему кажется опасной идея, согласно которой «Бог соединяется только с богами» (слова св. Симеона, а также классическая пифагорийская концепция); теозис, предварительное обожение, таким образом, оказывается излишним и даже опасным, поскольку «мы уже спасены во Христе» (правда, здесь опять следовало бы исключить иудаизм и ислам) и, следовательно, можно ограничиться смиренной и слепой верой в нашего Спасителя. Дословно он пишет: «Не является ли отказ от восхождения к Богу непосредственно из состояния, обусловленного нашей падшей природой, желанием навязать Богу больше того, что он от нас требует? Разве не существам именно этой при-

роды, больным, потерявшим веру, грешникам и даже мёртвым адресует Христос свой искупительный жест? Разве он ставит другое условие sine qua non исполнения своего высшего обетования, кроме как безоговорочно отдаться, такими, как он видит нас, с нашими пороками, на волю его милосердия, по сути безвозмездного и незаслуженного?» «Считать, что мы не можем достичь его и соединиться с ним, *после* того как он омыл наши раны (исцелил все наши язвы), не значит ли это обусловить нашу оставленность, отказать ему в нашей абсолютной вере, усомниться в том, что он один есть творец нашего спасения, ведущего к обожению?» Поэтому он отказывается даже от попытки включить, пусть даже как чисто подготовительную и второстепенную стадию, то, что считалось действенным в аскетическом «восточном» пути, ведущем к реализации (сводя его к чему-то крайне незначительному) и кончает чем-то вроде кальвинистской доктрины — представляющей собой крайний предел чисто религиозной направленности — отказом от деятельности и верой, как единственным орудием возможного спасения.

В этом отношении Кутта, не решаясь обойти молчанием хорошо известные ему факты, которые могли бы разрушить его тезисы, снова ухитряется подтасовать карты. Действительно, Востоку также был известен человеческий тип, который мог бы разделить подобные взгляды: речь идёт о bhâkta (бхакта), благочестивом типе, и соответствующем пути bhakta-mârga, для которого характерны приблизительно те же категории, что и вышеперечисленные, а ориентиром также является личное божество. Однако здесь следует подчеркнуть два момента. Первый состоит в том, что в Индии bhâkta по сути относился к человеческому типу, который характеризовался так называемым качеством rajas

(раджас), и иерархически стоял ниже типа, идущего путём чистого метафизического знания, характерным для которого было качество sattva (сатва) (речь идёт здесь о доктрине трёх guna (гун), сил, которые определяют характерные свойства вещей и существ). Во-вторых, исторически появление бхактического течения как в Индии, так и в других регионах, является сравнительно недавним явлением; или лучше сказать, что это течение, прежде бывшее одной из самых простонародных и смешанных форм культа, только недавно стало преобладающим и заметным. Но Кутта вновь переворачивает факты кверху ногами, на этот раз используя «западную» концепцию того времени.

Он говорит о противоречии, существующем между теми представлениями о времени, которые свойственны креационистскому иудео-христианскому мировоззрению, из которого возникает идея о линейном историческом развитии, понимаемом более-менее как прогресс (а также от «греха» к «искуплению», а от него к «концу времён»), и теми, которые отличают восточные представления о мироздании, как неизменной эманации, чистом символе и вечном образе метакосмической и вневременной реальности, которые исключают идею истории и создают учение о циклах. Как мы уже говорили, эти идеи разделяет также Романо Гвардини; в целом многие историки религий, и среди них Мирча Элиаде, сходятся в признании особого вклада, которое внесло христианство в понимание времени как «истории». Со своей стороны, нам хотелось бы отметить, что хотя «циклическая», противоположная «линейной», концепция времени не свойственна христианству (правда, её отголоски встречаются в Ветхом Завете, в Экклезиасте), она была известна различным учениям западной и средиземноморской древности. Даже не упоминая Цельса, который с от-

(и действительно, оно приходится на самый разгар периода, названного «тёмным веком», кали-югой), что исторически связано с затмением изначально метафизических учений благодаря их популяризации. Легче всего этот процесс прослеживается в буддизме и даосизме; только когда они становятся доступными массам, только тогда в них появляются черты, характерные для простой религии, — богов начинают молить о спасении, абстрактные метафизические принципы и великие духовные учителя превращаются в «божественные личности», более чем что-либо другое возрастает потребность во внешней духовной помощи, на первый план выдвигаются вера, благочестие, культ и коллективные церемонии. Только если, желая обмануть себя, считать «провиденциальным» этот компромисс с человеческим, только тогда эти процессы, которые в других восточных традициях также регрессивно привели к упадку (наиболее типичным случаем можно считать амидаизм[1]), что морфологически уравняло их с христианством, можно считать провиденциальными. Это эпизод общего инволюционного движения человечества (сначала западного и позднее восточного), которое сегодня может не признавать только тот, кто намеренно закрывает глаза, не желая видеть, поскольку с каждым днём оно становится всё более явственным. Факт почти одновременного появления «западного» благочестия с распространением бхактизма, амидаизма, религиозного даосизма и других течений аналогичного типа — это совпадение, по словам Кутта, может ускользнуть как от востоковедов и западных миссионеров, так и от людей Востока, интересующихся христианским Западом; на самом деле, оно вполне

---

[1] От Амида-буцу, Амида-нёрай, одного из главных божеств японской буддийской мифологии. — *Примеч. пер.*

очевидно, но истинный его смысл состоит именно в том, о чём мы только что говорили.[1]

Если бы мы решили разоблачить все манипуляция Кутта, то никогда бы не закончили. Поэтому мы не будем останавливаться на том, как он трактует ислам, продолжая искажать реальное положение дел. Именно ислам благодаря суфизму (учение, которое доходит до признания в человеке условия, благодаря которому Принцип осознаёт себя, и исповедующее доктрину Высшего Тождества) представляет собой яркий и убедительный пример системы, которая, включая в себя в том числе религиозную область на строго теистической основе, признаёт более высокую истину и путь реализации, тогда как его эмоционально-благочестивая составляющая, любовь и прочее утрачивают (как в настоящем исконном буддизме) всякое «моральное» значение и внутреннюю ценность, и становятся только одной из множества техник (как, к слову сказать, обстоит дело и с бхактизмом, с восточным «благочестием», если правильно занимаемое им место).

В заключение повторим уже сказанное относительно положительного вклада, внесённого Куттой. Он точно и строго разграничил свойственное чисто религиозной эксклюзивистской доктрине от присущего доктрине метафизической, по сути сдвинув

---

[1] Как мы уже указывали в другом месте, особый характер христианства, типичной религии «тёмного века» заключается в теории спасения, порождённой отчаянием и постижимой только в экзистенциальной ситуации, присущей именно «тёмному веку», то есть веку, в который определённая порода человечества доходит до такого состояния, что только полное самоотречение, страстное ожидание милости и искупления даёт большинству надежду на победу над смертью и вечным проклятием. Исключительно в этом смысле можно понять причину существования на «провиденциальном» уровне веры такого характера, которую представляет собой христианство.

проблему «Востока» и «Запада» на задний план. Перечисленные им противоречия с точки зрения первой доктрины действительно реальны, с одной стороны, моральные (то есть субъективные) категории, с другой — онтологические; с одной стороны, идеал обожения или сакрализации, с другой — простого освящения; с одной стороны, тема греха, с другой — заблуждения и теория метафизического «неведения» (см. гл. XI); с одной стороны, искупление или спасение, с другой — Великое Освобождение и духовное пробуждение; с одной стороны, объективные техники высокой аскезы и подготовки к духовной реализации, с другой — «отклик» души, вверяющей себя Богу-личности; с одной стороны, теория воплощения «Божьего Сына» как единственный и неповторимый факт, который делит надвое духовную историю мира, с другой — теория аватары и множественных божественных манифестаций; с одной стороны, мир, переживаемый как священный символ и прозрачность вневременного метакосмоса, с другой — признание природы и братского, любящего communion всех существ и всего тварного в Боге (как в мистике природы св. Франциска); с одной стороны, снятие обусловленности с личности, с другой — принятие неисправимой тварной ограниченности человека; с одной стороны, преодоление «истории», с другой — её эсхатологическая оценка (которая по мере обмирщения ведёт к западным фантазиям о «прогрессе»). Все эти противоречия перечислены точно. Или, лучше сказать, что, в общем, они выглядят как противоречия исключительно с религиозной точки зрения, характеризуемой абсолютизацией того, что свойственно низшему человеческому типу и соответствующих ему «истин». С метафизической и традиционной точки зрения речь идёт всего лишь о двух иерархически подчинённых уровнях.

историческая традиция, ни одна из которых как таковая не может притязать на монополию на абсолютную истину.

Итак, Кутта говорит буквально следующее: «Из всех религий христианство является единственной [здесь опять оказываются забытыми греческая мысль, исламизм и всё прочее, что Кутта включил «в духовное, не восточное полушарие» нашей планеты для его расширения] которая может быть либо абсолютной Истиной, либо бредовым притязанием. Tertium non datum». Христианство, «гомологибельное» другим традициям как одна религия среди многих других, исчезло бы как чистая химера. Оно или «несравнимо», или ничто. Для Кутта всеобщая согласованность, сравнимость, трансцендентное равенство религий «являются не религиозной константой, но аспектом *исключительно экстра-монотеистических традиций*»; «западный» верующий не допускает даже мысли о том, что его религию можно рассматривать с этой точки зрения, то есть как «равную другим перед лицом Бога», поскольку это означало бы для него отречение от собственной веры. С иудео-христианской точки зрения, добавляет он, единственно возможным отношением к другим духовным движениям является не «гомологизация», но «обращение» в христианство приверженцев других религий. Это равнозначно окончательному отказу от формулы «сближения» религий (что является довольно своеобразной манерой выразить своё снисхождение и, вдобавок ко всему, свидетельствует о полном отсутствии чувства меры; это претензия поставить на первое место во всей обозримой объективной вселенной идеи, составляющие лишь часть багажа одной отдельной религии, которые вне неё, то есть за рамками «внутреннего употребления», превращаются в «безумное притязание», как и говорит Кут-

та,[1] которому даже не приходит в голову спросить себя, не является ли случайно подобное отношение грехом гордыни, которому именно христианство в других отношения придаёт столько веса.

---

[1] Схожие тезисы отстаивает R. C. Zaenher в своей книге «Mysticism, sacred and profane» (Оксфорд, 1937), особенно в главах, посвященных теизму и монизму. Его роднит с Куттой относительно хорошее знание Востока; позднее он, как и тот, перешёл к воинствующей теистической апологетике, отстаивая свои новые взгляды. Он настаивает на противоположности мистики, имеющей реально «священный» характер (основанной на теизме, то есть на Боге-личности), от мистики профанической и «натуралистической» (присущей монизму, подобно тому как Гвардини сфабриковал понятие «освобождения без ухода из мира», innerweltlich). Мы переворачиваем этот тезис, утверждая, что если уж использовать чисто человеческие категории, «натуралистической» является любая духовность на аффективной и «социальной» основе, в которой отношения между человеческим «Я» и божественным «Ты», обретающие в мистике довольно сильный эротический привкус, если, как говорит Zaenher, отделённое «Я» может преодолеть свою изоляцию и общаться с Богом, душа берёт на себя роль женщины, «девушки, охваченной пылающей любовью, которая страстнее всего жаждет быть „изнасилованной", „разрушенной" и „слитой" с возлюбленным». Нам кажется, что уже tutoyer (*англ.* — тыканье. — *Примеч. пер.*) божеству (божественное «Ты») есть нахальство, отсутствие чувства дистанции и бесконечности. Впрочем, Zaenher верно замечает, что с противоположной точки зрения, то есть с точки зрения метафизического Единства, даже нельзя сказать, что «Бог есть любовь», и говорить о «союзе» (браке), поскольку любовь и брак предполагают двойственность, а то, что является Единственным, без второго нельзя ни любить, ни быть им любимым ввиду отсутствия этого второго. Действительно, как уже говорилось (см. гл. XI), на уровне метафизики, а не благочестия, говорят не о «любви» и о «браке», но о «пробуждении», осознании измерения трансцендентности в себе. Для таких авторов, как Zaenher и ему подобные, тот факт, что Бог лишен «моральных» атрибутов, что он стоит по ту сторону добра и зла, превращает его в «натуралистическое» божество, стоящее ниже того духовного уровня, который занимает человек. Верно, однако, то, что приписывать Богу эти атрибуты, значит очеловечивать и умалять его.

XVI

МОЛОДЕЖЬ, БИТНИКИ И ПРАВЫЕ АНАРХИСТЫ

1

О проблеме нового поколения и «молодёжи» написано много, пожалуй, даже слишком много. В большинстве случаев эта тема отнюдь не заслуживает того повышенного интереса, которое принято ей уделять, и точно так же явно завышенным является значение, которое иногда приписывают молодежи в целом, одновременно с этим занижая значение тех, кто «не молод». Поскольку мы, несомненно, живём в эпоху распада, господствующим является состояние, свойственное тому, кто «лишён корней», тому, для кого понятие «общество» практически утратило какое-либо значение, что приводит к отрицанию всех прежних уз и обязательств, прежде регулировавших существование, каковые, впрочем, были, а кое-где всё ещё остаются связанными исключительно с ценностями буржуазного мира и соответствующей моралью. Естественно, именно молодёжь оказалась наиболее чувствительной к этой ситуации, поэтому с этой точки зрения некоторые из выдвигаемых ею требований носят вполне законный характер. Однако здесь необходимо провести строгое разграничение и выделить первым делом те случаи, когда человек просто переживает рассматриваемую ситуацию, то есть оказывается в ней случайно, а не в силу каких-либо активных шагов, предпринятых индивидом, как это было в случае редких бунтарей индивидуалистов вчерашнего дня, бунт которых имел главным образом интеллектуальную подоплёку.

Между тем, как было сказано, новое поколение в большинстве своём просто подчиняется сложившемуся положению дел, поэтому не способно ни правильно поставить задачу, ни найти способы её решения, а вместо этого, пытаясь, так сказать, просто «отвязаться» от неё, ведёт себя чрезвычайно глупо. Когда молодые жалуются на то, что их не понимают, единственно правильным будет ответить им, что в них просто нечего понимать, и при нормальном порядке их просто быстро поставили бы на место, как это делают с детьми, когда их глупость начинает доставлять излишние хлопоты и переполняет чашу терпения. Пресловутый нонконформизм молодежного образа жизни, не говоря даже о его банальности, слишком часто является результатом своеобразной моды, своего рода новым соглашением, а следовательно, противоположен действительно свободному стилю. Многие из явлений, рассмотренных нами на предыдущих страницах, например вкус к вульгарному и другие новомодные нравы, в значительной степени присущи именно молодёжи; сюда же можно отнести фанатичное увлечение молодежи обоих полов вопящими и корчащимися на манер эпилептиков «певцами», новейшими звукозаписями и т. п., что выражается, в частности, в соответствующих поступках, продиктованных тягой к подражанию «деяниям» собственных кумиров. Полное отсутствие чувства иронии делает их недоступными какому-либо влиянию, поэтому остаётся лишь предоставить их самим себе и собственной глупости, твёрдо помня о том, что вступать в спор с таким представителем нового поколения по поводу, например, ранней сексуальной эмансипации или значения семьи, дело совершенно бесполезное. С течением лет, по мере взросления всё чаще сталкиваясь с необходимостью решать насущные проблемы материально-экономического плана, молодежь этого

типа быстро приспосабливается к текущей рутине, присущей профессиональной, хозяйственной и социальной жизни современного мира, и легко совершает плавный переход от одной формы ничтожного существования к другой. Естественно, что ни о каких проблемах, достойных этого названия, в данном случае не может быть и речи.

Это наиболее распространённый в Италии молодежный тип, чья молодость определяется исключительно возрастом (о других характерных чертах юности, свойственных ей с внутренней или духовной точки зрения, здесь говорить не приходиться). В Западной Германии можно наблюдать несколько иное явление — упомянутые нами глупость и «оторванность» распространены там в значительно меньшей степени; похоже, новое поколение покорно смирилось с фактом беспроблемного существования, с жизнью без смысла и цели и думает лишь о том, как получше использовать те удобства и преимущества, которые даёт им жизнь в новой Германии. Здесь имеет смысл говорить о «беспроблемном» молодёжном типе, который, судя по всему, отказался от всех убеждений и обрёл новую свободу, предпочтя не вступать в конфликт с этой двухмерной действительностью, которой чужд всякий высший интерес, всякий интерес к мифам, учениям или идейным силам.

Вполне вероятно, что в случае Германии мы имеем дело с переходным периодом, так как, если взглянуть на другие страны, наиболее далеко продвинувшиеся в этом направлении, где атмосфера «общества благосостояния» почти достигла своего пика, где жизнь надёжна, безопасна и почти полностью рационально упорядочена — в число этих стран можно включить также Данию, Швецию и отчасти Норвегию, — то время от времени там в качестве реакции наблюдаются неожиданные вспышки

насильственных действий, главными действующими лицами которых является преимущественно молодежь. Это явление представляет значительный интерес и, несомненно, заслуживает пристального внимания.

2

Однако думается, что для изучения наиболее типичных форм этого явления лучше обратиться к таким странам, как Америка и отчасти Англия. В Америке явления духовной повреждённости и бунта нового поколения отчётливо проявились в довольно широком масштабе. Мы намекаем здесь главным образом на поколение, названное beat generation, о котором мы уже упоминали на предыдущих страницах, говоря об одной из разновидностей битников (beats или beatniks) — хиппи (hipsters). Оно стало выразителем своего рода анархического и антиобщественного экзистенциализма, имеющего, впрочем, скорее практический, нежели интеллектуальный характер (отдельные проявления этого направления в литературе можно считать довольно незначительными). Сегодня, в тот момент, когда мы пишем эти строки, время расцвета и повальной моды на это движение уже прошло, оно почти сошло со сцены или раскололось на множество мелких сект. Однако оно не утратило своего значения, поскольку как явление было сокровенно связано с самой природой новейшей цивилизации, и поэтому следует ожидать, что до тех пор, пока существует эта цивилизация, явления подобного рода будут возникать вновь и вновь, пусть даже в иной форме и под другим названием. Так, в частности, в американском обществе, которое сравнительно с другими представляет собой крайнюю форму общественного

устройства, доведенного до абсурда, разновидности молодежного бунта, выплеснувшегося в движение битников, обрели особый характер парадигмы и, безусловно, не сопоставимы с теми проявлениями молодёжной глупости, о которых мы упоминали чуть выше, говоря об Италии.[1]

На наш взгляд, в настоящем контексте краткий анализ некоторых проблем, поставленных этим движением, является вполне обоснованным, поскольку мы разделяем убеждение, которое было высказано отдельными битниками и согласно которому, вопреки мнению психиатров, психоаналитиков и «социальных работников», в обществе и цивилизации, подобных нынешним, и особенно в американском обществе, с точки зрения принципов здоровым скорее следует признать асоциального бунтаря, не желающего смириться с существующими порядками. В анормальном мире ценности переворачиваются. Тот, кто кажется ненормальным с точки зрения окружающего мира, вполне возможно, на самом деле как раз и является самым «нормальным», поскольку в нём ещё сохраняется остаток цельной жизненной энергии. Один психоаналитик, Роберт Линдер (Robert Linder), имел мужество признать это. Поэтому не будем уподобляться тем, кто стремится «перевоспитать» таких людей, считающихся невротиками, с целью «вернуть их обществу». С нашей точки зрения, единственная проблема заключается в необходимости дать строгое определение тому, кого можно было бы назвать «правым анархистом», осо-

---

[1] В настоящий момент эта глупая и карнавальная молодежь также называет себя битниками, применяя это определение к чему ни попадя. Однако, учитывая уровень проблем, затронутых американским движением битников, не может быть никакого сравнения между ними и их итальянскими подражателями, с присущими тем замашками и смехотворными поползновениями на «протест».

бенно учитывая ту дистанцию, которая почти всегда отделяет этот тип, умеющий правильно ставить проблемы, от обычного нонконформизма, присущего битникам или хиппи.[1]

Вполне очевидно, что именно стало отправной точкой, то есть ситуацией, положившей начало бунту битников. Они бросили обвинение системе в том, что, несмотря на притязания на отсутствие в ней «тоталитарных» политических форм, она тем не менее удушает жизнь, убивает личность. К этому нередко примешивалось чувство физической неуверенности в завтрашнем дне, вызванное тем, что само существование человеческого рода оказалось поставленным под вопрос перспективами возможной ядерной войны (нередко раздутыми до апокалиптических предсказаний), но всё же основную роль сыграло предчувствие грозящей духовной смерти в результате приспособления к существующей системе, которая всё более набирает обороты и усиливает всестороннее давление на личность. Америка, «гнилая страна, каждая клетка которой заражена раком», — «пассивность (конформизм), страх и тоска — вот три её характеристики». В подобной атмосфере чувство «оторванности от корней», оди-

[1] В дальнейшем мы используем цитаты и свидетельства, заимствованные из очерков, собранных в антологии С. Крима «The Beats», важнейшие из которых написаны Голд, Макрейнальдом, Н. Подгорец; можно добавить к этому также книгу Нормана Мейлера «Advertisement for myself». Мейлер также был рупором битников и хиппи и, похоже, не ограничился голой теорией, но в качестве практики «бескорыстно» пырнул ножом свою жену. Для понимания общей атмосферы можно рекомендовать также романы Джека Керуака «On the road» и «The Dharma Boom», а также книгу Колина Вилсона (англичанина) «Ritual in the Dark», которая отчасти затрагивает рассматриваемую тематику, и его же более позднюю книгу, также не лишенную интереса, «Outsider», где он дал общий анализ фигуры аутсайдера, человека «стоящего вне» — вне «нормальных» мира и общества.

ночества в «одинокой толпе» ощущается особенно живо, отсюда вывод: «общество — бессмысленное слово, лишённое содержания». Традиционные ценности утрачены, новые мифы разоблачены, и эта «демифилогизация» гасит все новые надежды: «свобода, социальная революция, мир — всё это двуличная ложь». Угрозой становится «отчуждение Я как привычное состояние».

Впрочем, уже здесь можно сразу указать на самую важную черту, отделяющую такой тип мировоззрения от свойственного «правому анархисту». Бунт битника полностью реактивен, он не имеет положительной основы, то есть точного представления о том, что есть нормальный и осмысленный порядок, и твёрдого осознания основополагающих принципов. Пребывая в смешанных чувствах, он почти инстинктивно реагирует на господствующую ситуацию, как при определённых видах физиологической реакции. Между тем правый анархист, напротив, твёрдо знает, чего хочет, и понимает, на что он опирается, говоря своё «нет». Битник в своём беспорядочном бунтарстве не только не имеет такой опоры, но есть основания предполагать, что даже если бы нашёлся кто-то, кто мог бы ему её указать, он скорее отверг бы её. Наиболее походящими для него определениями являются «бунтарь без знамени» или «без причины». Это приводит к фундаментальной слабости, поскольку битник и хиппи, столь страшащиеся оказаться «всесторонне обусловленными чужим», то есть детерминированными извне, по сути рискуют оказаться таковыми именно потому, что все их поступки, совершаемые на уровне простой реакции, являются спровоцированными существующей ситуацией. Тогда как наиболее правильным отношением были бы бесстрастность и холодная отрешённость.

Поэтому едва только битник выходит за рамки своего протеста и бунтарства против внешнего мира и пытается решить проблему собственной внутренней личной жизни в положительном ключе, он мгновенно увязает в зыбкой и коварной почве. Не имея прочного внутреннего центра, он, стремясь хоть чем-то восполнить пустоту и бессмысленность жизни, сломя голову бросается напропалую, движимый смутными побуждениями, которые, вместо того чтобы вести вперёд, заставляют его отступить ещё дальше. Именно так обстояло дело с Торо, одним из предтеч битников, который, отчасти эксгумировав старый миф Руссо о естественном человеке, предложил своё иллюзорное решение — бегство к природе. Слишком простое и в сущности бессмысленное решение. Другие попытались пробить путь для новой, более жёсткой богемы, путь кочевничества и бродяжничества (как персонажи Керуака), хаотичности и непредсказуемости жизни, ускользающей от всякой предустановленной линии поведения и от всякой дисциплины (здесь можно вспомнить ранние романы Генри Миллера, во многом имеющие автобиографический характер), в попытке уловить в мгновении всю полноту жизни и опыта (обрести «сжигающее сознание настоящего, без «зла» и «без добра»).

Ситуация усугубляется в случае крайних решений, а именно когда восполнить внутреннюю пустоту, ощутить свою «реальность» и доказать самому себе свою высшую свободу («Я без закона и без необходимости») пытаются при помощи насильственных и даже преступных действий, которым, помимо их значения актов крайнего сопротивления и протеста против существующего порядка, против всего нормального и рационального, пытаются придать смысл внутреннего самоутверждения. Для этого под них подводят «моральное» основание, оправдываю-

щее бескорыстное преступление, то есть преступление, совершённое без материальной или эмоциональной мотивации, во имя «отчаянной нужды в ценности», ради того, чтобы «доказать самому себе, что я — человек», что я «не боюсь самого себя» и готов вступить в «рискованную игру со смертью и потусторонним». К этому же стилю относится стремление использовать всё необузданное, иррациональное и насильственное — «необузданное желание созидать или разрушать».

Иллюзорность и двусмысленность таких решений представляется нам довольно явственной. Очевидно, что в подобных случаях стремление к обострённому переживанию жизни почти неизбежно становится иллюзорным суррогатом, замещающим подлинное чувство «Я». К тому же, говоря об экстремальных, иррациональных поступках, всегда следует помнить о том, что схожий характер могут иметь не только такие действия, как, например, выйти на улицу и застрелить первого встречного (как в своё время советовал Андре Бретон «сюрреалистам») или изнасиловать свою молодую сестру, но также такие поступки, как раздача или уничтожение всего личного имущества или же спасение с риском для жизни какого-нибудь неизвестного идиота. Поэтому необходимо научиться различать, чем именно продиктован тот или иной «бескорыстный» поступок, действительно ли человек доказывает им свою высшую свободу или же он является рабом скрытых побуждений, которые толкают его на совершение данного действия. В общем можно сказать, что грубейшая двусмысленность позиции, свойственной анархическому индивидуалисту, состоит в его желании «быть самим собой, без каких-либо уз или обязательств», при этом оставаясь рабом самого себя. В связи с этим представляется безусловно справедливым следующее замечание

Герберта Голда, сделанное им по поводу тех, кто не способен к внутреннему анализу: «Хиппи представляет собой жертву худшей формы рабства, это раб, который неосознанно и горделиво называет своё рабское состояние свободой».

Более того. Многие сильные переживания, которые могут дать битнику или хиппи мимолётное ощущение «реальности», на самом деле делают их ещё менее реальными, поскольку они попадают в зависимость от них. Вильсон в одном из своих упомянутых нами ранее романов довольно ярко описывает подобную ситуацию, в которую попадает его персонаж. Отчасти заразившись битническими настроениями, стремясь «восстановить цельность» и избавиться от неудовлетворённости скрытых желаний, он совершает несколько убийств женщин с садистской подоплёкой, объясняя это тем, «что его обманом лишили права быть богом», и кончает тем, что осознаёт собственный крах и нереальность своего бытия. «[Он чувствовал себя] подобно паралитику, потребность которого во всё более сильных возбуждающих средствах затмевает и обессмысливает всё остальное». «Он верил, что [убийство] может стать единственным смыслом бунта против современного мира и его шестерёнок, поскольку чем больше говорят о порядке и обществе, тем более возрастает процент преступности. Он верил, что его преступления станут вызовом, брошенной перчаткой... Но этого не произошло; он убивал по той же причине, по которой пьёт алкоголик, то есть просто потому, что не может не пить». Естественно, сказанное сохраняет свою силу и для других «экстремальных» опытов.

Мимоходом, опять же в целях установления чёткой дистанции, можно упомянуть, что мир Традиции также знал так называемый «Путь Левой Руки» — об этом мы подробно говорили в другом

месте,[1] путь, допускающий нарушение закона, разрушение, разновидности того же оргиастического опыта и т. п., но все эти формы были основаны на положительной, священной и «жертвенной» ориентации, «нацеленной к миру горнему», к трансцендентности, каковая не терпит никаких границ. Такой путь представляет собой полную противоположность поиску сильных впечатлений, к которому стремится внутренне сдавшийся и опустошённый человек только ради того, чтобы хоть как-то удержаться на ногах. В этом смысле довольно показательным является само название книги Вильсона «Обряд во тьме»: это празднование во мраке, без света того, что в другом контексте могло бы иметь значение преображающего обряда.

В тех же целях битники нередко прибегали к наркотикам, пытаясь при помощи последних спровоцировать разрыв и открытие повседневного сознания. По крайней мере к этому стремились лучшие. Но один из главных представителей движения, Норман Мейлер, в конце концов признал, что употребление наркотиков также является одной из разновидностей «рискованной игры». В поисках «высшей ясности», «нового, свежего и оригинального восприятия реальности, утраченного обычным человеком», индивид рискует попасть в «искусственный рай», оказаться рабом различных форм экстатического наслаждения, сильных ощущений и даже видений, лишенных какого-либо духовного содержания и подлинного откровения, но неизбежно завершающихся состоянием депрессии при возвращении в нормальное состояние, что только усугубляет экзистенциальный кризис. Здесь, как и в других случаях, решающую роль играет личное бытиё; именно от него зависит, какое действие, положи-

---

[1] См.: Метафизика пола. Гл. 28.

тельное или отрицательное, окажет на человека тот или иной наркотик. В качестве доказательства достаточно, например, сравнить как описывает эффект, оказанный на него мескалином, Олдос Хаксли (писатель, изначально ориентировавшийся на традиционную метафизику) с теми банальностями, которые пишет по аналогичному поводу Зенер (Zaehner) (мы уже упоминали этого автора в одном из примечаний, где критиковали Куттата (Cuttat)), возжелавший повторить эксперименты Хаксли, чтобы «проконтролировать» их, но обладавший совершенно иными индивидуальными характеристиками и отношением к жизни. Поэтому битнику, как глубоко повреждённому существу, сломя голову бросающемуся в поисках неизвестно чего, вряд ли стоит ожидать положительного эффекта от употребления наркотиков. Почти роковым образом он получит эффект, прямо противоположный изначально желаемому.[1] Впрочем, стоящую перед ним проблему невозможно решить даже в случае ми-

---

[1] Один из битников, Джек Грин, в вышеупомянутой антологии, приводит любопытные описание нескольких своих экспериментов с таким наркотиком, как пейотль. В конце он признаёт, что вещество может дать «эйфорию, но не великое освобождение», и обладай он «тренированным взглядом, пейот ему не понадобился бы». Впрочем, в его пользу говорит то, что он был немного знаком с дзеновским учением о сатори. В конце он сообщает, что уже долгое время «не испытывал столь аутентичных переживаний» и «редко их ищет». Кроме того, он также признаёт различие возможных эффектов. Среди прочего он пишет: «Возможно, усиленная подготовка, в том числе подготовка бессознательная, которую даёт созерцательная жизнь, может спровоцировать внезапный разрыв, который человек переживает как внезапное единение». Но даже после упадка движения битников американская молодежь, особенно принадлежащая к университетским кругам, не отказалась от своего увлечения наркотиками. Об этом в частности свидетельствует тревога, поднятая в связи с распространением в этой среде, такого наркотика, как ЛСД 25.

молётных прозрений «Реальности», поскольку даже при удаче он опять возвращается к жизни, лишенной смысла. Свидетельством отсутствия предпосылок, сущностно необходимых для подобного рода рискованных предприятий, служит уже то, что большинство битников и хиппи являются ещё незрелыми людьми, которые к тому же принципиально отвергают всякую самодисциплину.

Некоторые утверждали, что целью беспорядочных поисков битников (или по меньшей мере некоторых из них) была по сути новая религия. Мейлер, сказавший: «Хочу, чтобы Бог показал мне своё лицо», — прямо утверждал, что они являются носителями новой религии, что их хулиганские и бунтарские выходки являются лишь переходной стадией, которые «завтра могут смениться новой религией, как это произошло с христианством». Но всё больше напоминает сотрясание воздуха, так как, судя по результатам, ничего подобного не произошло. Действительно, можно согласиться с тем, что силам подобного рода не хватает именно высших, трансцендентных ориентиров, подобных тем, которые существуют в религиях, обеспечивая им прочную основу и правильную ориентацию. Как сказал кто-то другой: «Они взыскуют веры, могущей их спасти». Но по словам того же Мейлера, сказанным по поводу Бога западной теистической религии, «Богу угрожает смерть». Поэтому тот, кого прозвали the mystic beat (мистическим битником), направил свои поиски в другое место и увлекся восточной метафизикой и, как уже говорилось в другой главе, прежде всего дзеном. Однако мотивы этого увлечения вызывают некоторые довольно обоснованные подозрения. Как известно, привлекательность дзена для рассматриваемых нами персонажей заключалась главным образом в отдельных аспектах этого учения, говорящих о возможности

внезапных и безвозмездных озарений, откр
щих доступ к Реальности (так называемое са
могущих быть достигнутыми путём отказа ото
рациональных надстроек, чистой иррациональ
стью, безжалостным свержением всех идолов и
даже при помощи насильственных действий. Легк
понять, сколь привлекательным это казалось бун-
тующему западному юнцу, оторванному от корней,
не переносящему никакой дисциплины и живуще-
му как придётся. Но дело в том, что они упустили
из виду то, что дзен по умолчанию предполагает
предшествующий длительный период обучения,
связанный с вековой традицией, и жесточайшие ис-
пытания (достаточно прочесть биографии некото-
рых мастеров дзена — хотя бы того же Судзуки,
ставшего его первым пропагандистом на Западе, ко-
торый буквально говорил о «крещении огнём» как
моменте, предшествующем сатори). Артюр Рембо
также говорил о возможности стать визионером
путём систематической разрегулировки всех
чувств, и мы не исключаем, что в жизни человека,
который постоянно, очертя голову, бросается на-
встречу смертельной опасности, даже действуя со-
вершенно самостоятельно, без учителя, могут слу-
читься «озарения» того типа, на которые намекает
дзен. Однако это всегда будут исключительные слу-
чаи, носящие характер истинного чуда, и, вероятно,
свидетельствующие о том, что данный человек яв-
ляется избранником или находится под особым по-
кровительством доброго гения. Но есть все основа-
ния подозревать, что причина притягательности
дзена и других учений аналогичного рода для бит-
ников скорее таится в том, что они нашли в них
своего рода духовное оправдание собственной
предрасположенности к полной анархии и распу-
щенности, при этом целиком исключив первую под-
готовительную стадию, которая требует от человека

в первую очередь обрести собственную внутреннюю форму.

Эта смутная потребность в высшей, метарациональной опоре или, как кто-то сказал, жажда уловить «тайный зов Бытия» извратилась окончательно, когда под влиянием популярных теорий Юнга и Райха «Бытие» стали путать с «Жизнью» и «находить» его в сексуальном оргазме, в практике причудливых разновидностей выродившегося дионисийства, скатившись до признания в негритянском джазе новых методов, ведущих к контакту с Реальностью,[1] к «переживанию реальности собственного я».

Относительно секса можно только повторить уже сказанное нами ранее в гл. XII, где мы рассматривали воззрения апостолов пресловутой «сексуальной революции». Один из персонажей ранее упоминавшегося романа Вилсона спрашивает себя, а что если «потребность в женщине является не более чем потребностью в силе этого влечения», что если более высокое влечение к высшей свободе незаметно превращается в половое влечение. Этот вопрос является вполне законным. Как мы уже упоминали, помимо биологической или сенсуалистической теории пола, существует в некотором смысле трансцендентная концепция пола, имеющая многочисленных предшественников в традиционных учениях. Здесь мы, впрочем, возвращаемся к кругу проблем, затронутых нами в нашей книге «Метафизика пола», где помимо прочего мы говорили о двузначности сексуального опыта, который несёт в

---

[1] Характерными являются уже некоторые заявления, сделанные с большой непринуждённостью, как, например, встречающееся в следующей фразе Мейлера: «Хиппи испытывает косвенный (!) интерес к дзену, не отрицает опыта мистика, поскольку сам знаком с ним (?), но предпочитает черпать опыт в теле женщины».

себе как положительные, так и отрицательные возможности, то есть ведущие к вырождению, утрате реальности и зависимости. Когда же отправной точкой является своего рода экзистенциальный страх, в частности подтверждающийся навязчивой боязнью битников не достичь «совершенного оргазма», что, видимо, вызвано влиянием идей уже упомянутого нами Вильгельма Райха и отчасти Д. Х. Лоуренса, каковые видели в нём способ воссоединения с изначальной энергией жизни, путая последнюю с Бытием и духом, это даёт все основания подозревать, что этот опыт будет носить преимущественно отрицательный и разрушительный характер. Поскольку, повторим это ещё один раз, отсутствуют предварительные экзистенциальные условия, которые позволили бы достичь положительных результатов, — «Я» подчинено сексу и той сексуальной силе, которая прорывается в оргазме, а не наоборот, как оно должно бы быть в нормальной ситуации, когда оно использует все возможные способы, в том числе секс, в собственных интересах. Как и в случае наркотиков, опыт подобного рода — в принципе описываемый также в практиках Пути Левой Руки — оказывается просто не по плечу новому поколению, напрочь лишенному центра. Если же говорить о сексуальной свободе как форме простого бунта и нонконформизма, то этот банальный вопрос не имеет ничего общего с духовной проблематикой.

Негативная симптоматика становится ещё более явственной в почти религиозном преклонении битников перед джазом, который они умудрились превратить в один из положительных способов, якобы позволяющих им преодолеть собственное «отчуждение», поймать тот миг высочайшего напряжения, которое ведёт к освобождению. Негритянские корни джаза (которые сохраняются в нём, несмотря на

дальнейшую переработку этих ритмов в новые формы, такие, как, например, swing или be bop sessions), безо всякой рефлексии сразу заслуживают высочайшей оценки. В другой главе мы уже указывали на один из аспектов духовной «негритизации» Америки, которая, в частности, выражается в преклонении перед иррациональными, «натуральными», инстинктивными, насильственными сторонами негритянской природы, что позволило тому же Мейлеру отождествить битника, названного им «белым негром», с негром как таковым. Помимо этого в среде битников существовала ярко выраженная и выставляемая напоказ тенденция к смешению, в том числе и половому, поощряющая белых девушек презреть «предрассудки» и вступать в половую связь с неграми. Поэтому, говоря о джазе, необходимо признать, что в этой среде подобное увлечение носит гораздо более серьёзный характер, нежели зачарованность глупой неамериканской молодежи, о которой шла речь в начале настоящей главы. Но тем оно и опаснее, поскольку есть все основания предполагать, что столь глубокое вживание в неистовые, дикарские ритмы может привести к своего рода «нисходящему самопреодолению» (смысл этого термина мы уже определили чуть раньше), к возникновению различных форм регрессии в подличностное, в примитивно-жизненное состояние, когда краткие моменты сильнейшей экзальтации и конвульсивного сброса энергии с полуэкстатическим оттенком сменяются состоянием полной опустошённости и потери реальности. Если вспомнить ту атмосферу, в которой происходят негритянские ритуалы и коллективные церемонии, откуда и ведут своё происхождение ранние формы джаза, эта направленность становится вполне очевидной, поскольку, как и в случае с макумбой и кадомбэ, прежде культивировавшихся американ-

скими неграми, легко заметить, что мы имеем здесь дело с одной из разновидностей впадения в транс, вызванного тёмной демонической одержимостью, которая перекрывает всякую возможность контакта с высшим миром.

К сожалению, нам почти нечего сказать по поводу попыток, предпринятых битниками и хиппи на индивидуальном экзистенциальном уровне с целью найти положительное оправдание своему бунту против существующей системы, восполнить пустоту и решить духовную проблему. Только в крайне редких случаях мы сталкиваемся с чем-то, что могло бы иметь хоть какую-то положительную ценность для тех, кого можно было бы назвать «правыми анархистами». В конечном счёте проблема сводится к качеству человеческого материала. Единственные моменты, которые не вызывают у нас никаких возражений, это практический нонконформизм, демифологизация и бесстрастный отказ от отождествления с какими-либо буржуазными институтами. Следуя просьбам некоторых представителей поколения битников, мы не стали рассматривать это движение как простое явление мимолётной моды. Мы довольно подробно остановились на тех его отличительных чертах, в которых естественным образом отразилась проблематика современной эпохи, поскольку, хотя в своей прежней форме это движение практически сошло на нет и утратило актуальность, оно не утратило своего значения.

3

Теперь остановимся вкратце на ещё одном течении в молодёжной среде. Существует группа молодёжи, которая выступает против общественно-политической ситуации, сложившейся в современной

Италии, и одновременно выказывает определённый интерес к тем идеям, которые в целом близки идеям, свойственным миру Традиции. В практической области они, как правило, выступают против левых сил и идеологий, влияние которых сегодня достигло угрожающих масштабов, а в сфере духовной проявляют по меньшей мере теоретический интерес к древним учениям и дисциплинам; причём этот интерес носит гораздо более серьёзный характер, чем в случае тех беспорядочных метаний, которые свойственны мистически настроенным битникам.

Таким образом, в этом смысле у нас имеется потенциальный резерв, и проблема сводится к тому, чтобы направить их деятельность в правильное русло.

Наша книга «Оседлать тигра», которую некоторые окрестили «учебником правого анархиста», решает эту задачу лишь частично, поскольку она адресована совершенно конкретному типу человека, человеку особого типа, уже достигшему определённой степени зрелости. (Это хотелось бы особо подчеркнуть, поскольку многие склонны забывать об этом моменте). Поэтому рецепты, данные нами в той книге, в большинстве своём мало пригодны и практически неосуществимы для рассматриваемой здесь группы молодёжи.

В первую очередь хотелось бы посоветовать этим молодым людям, с некоторым недоверием отнестись к тем их интересам и увлечениям, которые могут быть обусловлены чисто биологическими моментами, то есть их принадлежностью к определённой возрастной группе. Имеет смысл немного подождать, чтобы по мере взросления понять, насколько неизменными останутся эти интересы, когда придётся столкнуться с конкретными жизненными проблемами. К сожалению, наш личный опыт свидетельствует о том, что очень немногие способ-

ны сохранить свои юношеские убеждения. Скажем, приблизительно к тридцати годам мало кто остаётся на прежних позициях.

Как мы уже говорили, состояние молодости, юности не обязательно обусловлено чисто биологическими параметрами, но также может иметь свой внутренний, духовный аспект, а следовательно, не обязательно связано с возрастом. Это юношеское состояние духа может проявляться и в зрелом возрасте. Речь идёт не о пресловутом «идеализме». Во-первых, этим понятием чересчур злоупотребляли, так что сегодня оно звучит довольно сомнительно, а во-вторых, для той молодёжи, к которой мы здесь обращаемся, способность к «демистификаций» идеалов вплоть до достижения нулевой точки общепринятых ценностей должна быть столь же характерной чертой, как и для их молодых противников из противоположного лагеря. Скорее, речь идёт о некой способности к душевному порыву, к ликующей восторженности и беззаветной преданности, к отрешению от ценностей буржуазной жизни, от чисто материальных или эгоистических интересов. Итак, первоочередная задача состоит в том, чтобы овладеть теми душевными склонностями, которые в лучших представителях рода человеческого расцветают одновременно с физической молодостью, сделав их своими постоянными качествами, не подверженными противоположным влияниям, которым мы неизбежно подвергаемся с течением лет.[1] Так,

[1] В этом контексте определённый интерес может представлять ссылка на древнюю арабо-персидскую культуру. В ней существовало понятие futawa, которое происходит от fata = юноша и указывает на качество «юности» именно в духовном смысле, определяемом не возрастом, но особым душевным настроем. Поэтому для fityan или fityuh, как членов ордена, существовал особый ритуал (ритуальное жертвенное возлияние), который освящал это качество юности, и одновременно являлся своего рода торжественным обетом сохранять это состоя-

Между тем другие ценности, напротив, являются основополагающими для обретения индивидом подлинной формы и необходимой прочности. Мужество, верность, прямота, правдивость, неспособность предать, презрение к мелкому эгоизму и низкой выгоде — вот те ценности, которые в некотором смысле стоят по ту сторону «добра» и «зла», поскольку располагаются не на «моральном», а на бытийном уровне, то есть создают или укрепляют индивидуальное «бытие» в отличие от того состояния, в котором пребывает бесформенное, бесхребетное и податливое «существо». На этом уровне нет никаких «императивов». Здесь решает только природная предрасположенность индивида. Образно говоря, в природе существуют вещества, которые образуют совершенные кристаллы, и вещества, представляющие собой несовершенные, недоделанные кристаллы, смешанные с рыхлой пустой породой. Естественно, мы не собираемся называть первые «добрыми», а вторые «злыми» в моральном смысле. Речь идёт о различных уровнях «реальности». То же самое применимо к человеческому существу. Проблема воспитания молодого человека, привития ему вкуса к самодисциплине является проблемой того же уровня, который стоит над уровнем критериев и ценностей, определяемых общественной моралью. Ф. Тисс (F. Thiess) справедливо писал: «Существуют вульгарность, злобность, низость, скотство, вероломство точно так же, как существуют глупая добродетель, ханжество, конформистское преклонение перед законом. Одно стоит другого».

Как правило, для любого молодого человека характерен переизбыток сил. Поэтому в современном мире перед ним, как никогда прежде, встаёт проблема их применения. Естественно, в этом отношении в первую очередь можно посоветовать уделить особое внимание своему дальнейшему «воспита-

нию» в плане физического развития. Однако мы решительно воздержимся от совета заняться каким-либо из современных видов спорта. Сегодня спорт является одним из наиболее очевидных факторов, способствующих одичанию современных масс, поскольку почти во всех случаях он носит отвратительно вульгарный характер. Но кое-какие виды физической деятельности ещё сохранились. Например, высокогорный альпинизм, но только в том случае, если речь идёт о его изначальных формах, не требующих чрезмерного использования технических средств или развития почти акробатических способностей, которые в последнее время крайне исказили и обездушили это благородное занятие. Положительные возможности открывают также прыжки с парашютом, поскольку, как и в альпинизме, в этом виде спорта наличие фактора риска является полезной добавкой для укрепления духа. В качестве другого примера можно привести также восточные единоборства, но заниматься ими стоит только при наличии квалифицированного учителя, знакомого с изначальной традицией, так как все его прочие разновидности, обретшие в последнее время на Западе такую популярность, лишены той духовной составляющей, благодаря которой мастерство, достигаемое в подобного вида практиках, обычно было тесно связано с тонкими формами внутренней духовной дисциплины. Ещё не так давно в Центральной Европе существовали студенческие корпорации, так называемые Korpsstudenten, практиковавшие Mensur, то есть «поединки», в виде довольно жёсткой, но не смертельной дуэли, проводимой в соответствии с чётко установленными правилами (свидетельством участия в подобных поединках служили шрамы на лице), целью которых было развитие мужества, стойкости, бесстрашия, умения переносить физиче-

скую боль, а также привитие высших этических ценностей, чувства чести и боевого братства. И хотя эти поединки иногда приводили к отдельным эксцессам, тем не менее они также открывали положительные возможности. Однако с исчезновением соответствующих социально-культурных устоев подобные вещи стали практически немыслимыми.

Переизбыток сил нередко приводит также к различным видам «активизма» в общественно-политической области. В подобных случаях прежде всего требуется серьёзно проанализировать себя, дабы убедиться, что эта тяга к оппозиционной деятельности, к отстаиванию идей, противоположных общепринятым, является чем-то большим, чем просто средством выплеснуть избыток энергии (для чего в других обстоятельствах можно было бы с равным успехом отстаивать прямо противоположные идеи), то есть что отправной точкой и движущей силой является подлинная приверженность этим идеям, рождённая признанием их внутренней ценности. Помимо этого существует другая сложность, связанная с политическим активизмом. Так, даже если рассматриваемый нами тип молодого человека ясно осознаёт, за какие идеи он сражается, в царящей сегодня атмосфере ему трудно отыскать политическую организацию, партию или группу, которые действительно и принципиально отстаивали бы схожие идеи. Впрочем, хотя с учётом сложившихся обстоятельств сложно рассчитывать на то, что борьба против возобладавших сегодня общественно-политических течений сможет привести к существенным успехам, это в конечном счёте не имеет особого значения, поскольку важно делать то, что должно, быть готовыми сражаться даже на потерянных позициях. Так что, как бы то ни было, доказать путём действия собственное «присутствие» всегда будет полезно.

Если же говорить о чисто протестном анархическом активизме, присущем определённой части молодежи некоторых стран (например, североевропейских стран, где торжествует «общество процветания) и проявляющемся в насильственных «хулиганских» действиях, иногда доходящих до откровенно террористических актов, по сути аналогичных тем, которыми увлекались политические анархисты-нигилисты старого образца, то поскольку мы не признаем мотивов, которые двигали отдельными битниками, — то есть тягу к насильственным действиям ради тех ощущений, которые они приносят, ради простого выброса энергии, — они представляются нам малоосмысленными. Конечно, если сегодня можно было бы создать действующую организацию типа Santa Vehme?, способную держать главных виновников современного подрывного движения в постоянном страхе за свою жизнь, это было бы очень неплохо. Но, во-первых, создание подобных организаций не по плечу молодёжи, а во-вторых, системы безопасности, созданные в современном обществе, достаточно сильны, чтобы задушить подобного рода инициативы на корню или заставить заплатить за них слишком высокую цену.

Наконец, рассмотрим последний момент. Среди обсуждаемой нами молодёжи, представителей которой в сложившейся сегодня политической среде можно было бы назвать правыми анархистами, встречаются те, кто одновременно испытывает особое тяготение к перспективам духовной реализации, с которыми они познакомились, благодаря трудам серьёзных представителей традиционного движения, посвященных древними инициатическими учениями и священному знанию. Здесь чувствуется более серьёзный настрой, нежели в ранее нами упомянутом случае смутного влечения заокеанских битников к иррациональным аспектам пло-

хо понятого дзена, что связано уже с фактом наличия более качественных источников информации. Учитывая духовную пустоту, возникшую в результате упадка тех религиозных форм, которые возобладали на Западе, и дискуссии вокруг их ценности, этот интерес является вполне понятным. Поэтому можно предположить, что отказ от этих форм приведёт не к подмене их бесцветными суррогатами, но к обращению к действительно высшим формам. Однако, поскольку речь идёт о молодежи, не стоит питать особых иллюзий в этом отношении. Дело даже не в отсутствии необходимой зрелости, сколько в том, что тот путь, о котором шла речь, в частности, в предыдущих главах (XI и XV), требует — и всегда требовал — особой подготовки и того, что в религиозных орденах называли особым «призванием». Известно, что новичку давали некоторое время на то, чтобы он смог проверить подлинность своего призвания. Поэтому, повторим здесь уже сказанное нами ранее по поводу любых юношеских увлечений, свойственных молодёжи, — надо подождать, будет ли этот интерес усиливаться со временем или, напротив, ослабевать.

Не стоит заблуждаться по поводу упомянутых нами учений. В отличие от множества современных разновидностей неоспиритуализма — теософизма, антропософии и прочих — они отнюдь не сулят каждому возможности в краткие сроки достичь высочайшей цели при помощи того или иного трюка; напротив, их цель можно сравнить с далёкой горной цепью, для достижения которой необходимо одолеть долгий, суровый и рискованный путь. Но для того, кто испытывает подлинный интерес к этой теме, имеет смысл указать некоторые предварительные задачи, которые необходимо решить, прежде чем продолжить путь в этом направлении. В первую очередь стоит более глубоко ознакомиться с теми

воззрениями на жизнь и на мир, которые были присущи подобным учениям, дабы перестроить свой ум таким образом, чтобы «нет», сказанное существующему сегодня, имело под собой положительные основания благодаря, в частности, очищению от глубоко отравляющего влияния различных идей, порождённых современной культурой. Вторым шагом должно стать преодоление чисто интеллектуального уровня, то есть эти «новые» воззрения должны органически войти в плоть, стать определяющими для экзистенциальной ориентации, пробудив чувство неустранимой и нерушимой уверенности. Даже достижение этого второго уровня уже было бы свидетельством довольно существенного продвижения вперёд. О третьей стадии, с которой связаны определённые действия, направленные на преодоление ограничений, налагаемых человеческим состоянием, говорить пока преждевременно, поскольку они связаны с непредсказуемыми факторами и требуют соответствующей подготовки, практически недоступной незрелому человеку.

Как нам подсказывает личный опыт, эти последние замечания и уточнения, естественно адресованные довольно узкому кругу нонконформистской молодёжи, восприимчивой к собственно духовной проблематике, не лишены смысла, хотя мы значительно вышли здесь за рамки того, что обычно принято называть молодёжным вопросом.

«Правого анархиста» можно считать довольно определённым типом, противоположным как отупевшей молодёжи, так и «бунтарям без знамён», бесшабашно бросающимся навстречу любым экспериментам, которые не способны принести никакого положительного решения при отсутствии внутренней формы. Строго говоря, можно было бы возразить, что эта форма также является неким ограничением, некими узами, что противоречит пер-

вичному требованию анархизма — абсолютной свободе. Но поскольку те, кто выдвигает возражения подобного рода, выбирают себе в качестве точки отсчёта всё что угодно, кроме трансцендентности в истинном смысле этого слова, нам остаётся только ответить, что единственной альтернативой может быть лишь «потерянная» молодёжь, «потерявшаяся» как раз в результате того, что ей не удалось сохранить никакого прочного ядра, подвергнувшись процессу общего разложения, а следовательно, саму её можно считать чистым продуктом того же разложения, и ни о какой свободе здесь говорить просто невозможно. Такая молодёжь, что бунтующая, что — нет, нас совершенно не интересует, и с ней мы не намерены иметь никакого дела. Для нас она может быть исключительно одним из объектов исследования в рамках общей патологии конкретной эпохи.

XVII

ИНИЦИАТИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ И ИСТОРИЯ

Учитывая путаницу, царящую в этой области, прежде всего, стоит уточнить, что в принципе следует понимать под «инициатическими центрами» и «инициатическими организациями».

Об инициации мы уже достаточно подробно говорили в одной из предыдущих глав, поэтому ограничимся здесь напоминанием о том, что в своём подлинном и целостном значении инициация состоит в раскрытии сознания, преодолевающего границы индивидуально-человеческих условий, что приводит к коренному изменению субъекта (его «онтологического *статуса*»), который обретает сопричастность к высшей свободе и к высшему знанию. Это связано с подключением человека к определённому, в некотором смысле трансцендентному, то есть имеющему не только человеческий характер, влиянию. Как правило, такое влияние передаётся, и его передача составляет основную функцию инициатического центра. Отсюда вытекает представление о непрерывной «цепи» (в исламе используется именно это понятие — силсила), истоки которой далеки и загадочны, существующей параллельно «традиции». Согласно геноновской школе, различные инициатические центры, имеющие действительно подлинный и «регулярный» характер, связаны с единым центром, от которого они и ведут своё происхождение. Однако, пытаясь отыскать конкретные факты, способные подкрепить это утверждение, мы сталкиваемся с серьёзными проблемами.

Тема, которую мы намереваемся здесь рассмотреть, затрагивает также тот аспект духовных влияний, который имеет отношение не только к «знанию», духовному просветлению, достижению гнозиса, но также к *силе*. Некоторые авторы довольно обоснованно считают, что наличие силы можно считать даже положительным знаком, поскольку пока речь идёт только о знании, затрагивающем высшие сферы, человек может продолжать пребывать в плену иллюзий. Если же знание дополняется силой, поддающейся проверке в качестве таковой, это является хоть и косвенным, но вполне положительным свидетельством состоятельности и реальности того же знания, которое по идее обретает человек благодаря инициации.

Поэтому Титус Буркхардт, рассуждая об инициатических центрах, мог с полным правом говорить о духовных влияниях, «чьё действие, пусть не всегда зримое, неизмеримо превышает всё, что в силах человека». Перейдем теперь к вопросу о том, как обстоит с этим дело в реальности и истории. Мы вступили в дружескую полемику с Буркхардтом по вопросу, касающемуся прежде всего существования и состояния инициатических организаций в современном мире. Мы не утверждаем, что сегодня их просто нет, сколько настаиваем на том, что они стали более редкими и труднодоступными (естественно, если речь идёт о *подлинных* инициатических организациях, а не о незаконных группах, притязающих на этот статус). Похоже, идёт последовательное «сокрытие» этих организаций, а следовательно, и тех сил, выразителями и носителями которых они являлись. Впрочем, если обратиться к некоторым традициям, достойным упоминания, можно заметить, что этот процесс начался уже довольно давно. Ограничимся ссылкой на те тексты, в которых говорится о том, что поиски Грааля увенча-

лись успехом, но по божественному приказу хранители Грааля, покинули Запад, и вместе с этим мистическим и магическим предметом, который более не мог храниться среди «впавших в грех народов», переселились в таинственный край, иногда отождествляемый с царством «Пресвитера Иоанна». Туда же магическим образом должен переместится замок Грааля, Монсальват. Естественно, все эти события следует воспринимать в их символическом измерении.

Вторая, более близкая к нам по времени традиция связана с орденом розенкрейцеров. Устроив изрядную шумиху особенно благодаря своим манифестам, в которых они извещали о своём «зримом и незримом присутствии», и проектам восстановления общего высшего порядка, розенкрейцеры также «скрылись». Это случилось в начале XVIII века, из чего следует, что все группы, которые позднее выдавали себя за «розенкрейцеров», с учётом отсутствия у них регулярной преемственности или непрерывности традиции, следует считать самозванцами.

Можно добавить к этому свидетельство, принадлежащее исламскому миру и связанное с исмаилитским инициатическим направлением, в частности с так называемыми двунадесятниками. Они также считали, что имам, верховный властитель миропорядка, олицетворение горней силы и источник тех же инициаций, тоже «скрылся». И хотя его возвращения ожидают, современная эпоха характеризуется его «отсутствием».

Тем не менее, на наш взгляд, из этого вовсе не следует вывод, что инициатических центров в строгом смысле сегодня больше вообще не существует. Безусловно, они есть, пусть даже вероятность найти их на Западе почти равна нулю, в отличие от иных краёв, таких как исламский мир или Восток. Однако, даже если мы соглашаемся с самим фактом их

существования, остаётся другая проблема. Если мы вслед за Буркхардтом признаем также то, что именно эти духовные влияния, хранителями которых по определению являются подобные центры (помимо их инициатической функции), являются источником возможного внешнего действия, которое «пусть и незримо, неизмеримо превосходит всё, что в человеческих силах», то как эти ещё сохранившиеся центры (если только их существование не свелось к простому выживанию) связаны с событиями новейшей истории?

С традиционной точки зрения эти события в целом носят абсолютно инволюционный и разлагающий характер. Поэтому возникает вопрос, какова позиция инициатических центров по отношению к силам, задействованным в последнем развитии? Если они по-прежнему исполняют функцию хранителей ранее упомянутых влияний, то приходится предположить, что они получили нечто вроде приказа, предписывающего не использовать эти влияния и не препятствовать процессу инволюции. В ином случае нам придётся признать, что общий процесс «отвердения» и усиления непроницаемости среды для сверхчувственного влияния, результатом которого является образование своеобразной трещины, делает отныне относительным любое действие, если оно выходит за рамки области инициации в чисто духовном и внутреннем смысле?

Здесь стоит уточнить, что мы исключаем те случаи, когда с исторической точки зрения речь идёт о такой ситуации, когда люди просто пожинают плоды того, что ими же было посеяно. Людям была дана фундаментальная свобода. Если они использовали её на собственную погибель, то вся ответственность падает на них и нет никаких оснований для вмешательства в этот процесс. В частности, это относится к Западу, который уже издавна вступил

на антитрадиционный путь и в результате цепочки причин и следствий, иногда хорошо видимых, иногда ускользающих от поверхностного взгляда, роковым образом оказался в нынешнем состоянии, всё больше приближаясь к кали-юге, «тёмному веку», наступление которого было предсказано древними традициями.

Но в других случаях дело обстоит несколько иначе. Существуют культуры, которые благодаря своему отказу следовать этим путём, этим ошибочным склонностям, казалось бы, должны были получить защиту от внешних влияний. Но, похоже, этого не происходит. Например, если говорить об исламе, то существование в нём инициатических центров (суфизм) неоспоримо, но даже их наличие не помешало арабским странам «развиваться» в антитрадиционном, прогрессистском и модернистском направлении, со всеми неизбежно вытекающими отсюда последствиями.

Но самый показательный случай — это Тибет. Действительно, Тибет не имел ни малейшего намерения подражать пути, избранному западными странами. Он сохранил в неприкосновенности свои традиционные структуры, и считался страной, где в большем количестве, чем где-то бы то ни было, остались индивиды и группы, поддерживающие контакт со сверхъестественными и божественными силами. Но всё это не помешало оккупации Тибета, его профанации и опустошению китайскими коммунистическими ордами, что, помимо прочего, положило конец «мифу» о Тибете, который оказал столь чарующее влияние на спиритуалистические круги Запада. Однако в принципе там должны были иметься предпосылки для возможного применения вполне конкретных способностей, наличие которых приписывают влияниям, превышающим чисто человеческий и материальный уровень.

Имеет смысл уточнить, что мы имеем в виду не некий магический, невидимый барьер, который должен был оградить Тибет от захватчиков. Например, вполне хватило бы обращения к вещам, имеющим гораздо менее зрелищный характер. Современные опыты по изучению так называемых метапсихических способностей, ведущиеся под строгим контролем, позволили установить реальность «парафизических феноменов», в частности способностей к перемещению, передвижению и подъему предметов на расстоянии, которая так и не получила естественного объяснения. Учитывая же людской материал, используемый в этих метапсихических исследованиях, понятно, что мы имеем здесь дело преимущественно со спонтанными, спорадическими процессами, происходящими почти помимо воли, практически медиумическим путём. Также было экспериментально подтверждено, что для провоцирования таких феноменов, как, например, поднятие тяжелого предмета, психическому агенту необходимо приложить гораздо больше сил, чем требуется, например для того, чтобы вызвать повреждение мозга с летальным исходом. Получили своё подтверждение и такие феномены, как биолокация или проекция собственного образа на отдалённое расстояние (впрочем, нечто подобное произошло и с отцом Пио из Петральчины).

При этом, судя по свидетельствам, предоставленным заслуживающими доверия путешественниками и наблюдателями, начиная с А. Девид-Неель, подобные феномены можно наблюдать и в Тибете, но там они имеют не бессознательный, медиумический характер, а осуществляются волевым усилием при ясном сознании, а для овладения подобными способностями существуют специальные дисциплины и посвящения.

Следовательно, было бы достаточно воспользоваться силами подобного рода, чтобы, например, спровоцировать внезапное повреждение мозга у Мао Цзэдуна в тот момент, когда первый отряд китайских коммунистов пересёк тибетскую границу. Или использовать способность проецировать собственный образ, чтобы внезапно появиться перед коммунистическим главарём и предостеречь его от вторжения.

Для тех, чьи представления об инициатических центрах в основных чертах совпадают с тем образом, который складывается на основании вышеприведенных слов Буркхардта, и кто согласен с ним в том, что подобные центры продолжают существовать по сей день, такие вещи не должны казаться чем-то совершенно фантастичным. Ведь в тибетских преданиях о знаменитом Миларепе рассказывается о том, что в начале своей жизни, прежде чем вступить на путь Великого Освобождения, он был бандитом и занимался чёрной магией, именно при помощи магических средств уничтожая своих противников. Вместо этого мы видим конец Тибета, который гибнет без малейших признаков вмешательства каких-либо сил, хотя бы типа богини Немезиды (как это было на Западе). В одной из книг, недавно переведённых на итальянский язык, рассказывается об одиссее лам, которые ради спасения своей жизни не нашли другого выхода, кроме как сбежать из страны, где в это время шла кровавая бойня, где стремились искоренить всё, имевшее священный характер, и начиналась кампания по атеистической коммунистической «индоктринации» населения. Единственное сопротивление было оказано тибетскими партизанами, укрывшимися в труднопроходимой местности. Стоит ли говорить, какое значение могло бы иметь применение вышеуказанных методов оккультной защиты? На их

фоне все чудеса космических полётов и исследований, которыми так гордится западный мир, показались бы банальнейшей и пошлейшей вещью.

Таким образом, поставленная нами выше проблема остаётся, и, похоже, внятного ответа на неё — нет. Единственный вывод, который можно из этого сделать, возвращает нас к ранее уже высказанной идее о некой трещине, расколовшей сущее, что привело к автономизации определённой части реальности, а следовательно, также истории, следствием чего стала её непроницаемость для сверхъестественных влияний. Здесь можно было бы обратиться также к тому, что говорится в учении о циклах по поводу завершения конкретного цикла. Только в этом случае почти не останется места для ценностей морального плана, поскольку пришлось бы задуматься об общем процессе, в который оказываются втянуты даже те, кто не имел ни малейшего отношения к его раскручиванию. И тогда нам пришлось бы вернуться к мысли о неком приказе, отданном инициатическим центрам, смысл которого состоит в том, чтобы позволить свершиться тому, что суждено.

Этот круг идей мог бы завести нас довольно далеко, вплоть до обращения к учению о неисповедимости путей мира, или, с другой стороны, к вопросу об отношениях между свободой и необходимостью; если забыть о другой точке зрения, необходимость можно было бы увязать исключительно с фактической областью существования, а свободу — с той позицией, которую мы по собственному выбору занимаем по отношению к фактам (как мы реагируем на них), и каковая в принципе не детерминирована. В этом контексте среди прочего можно было бы попытаться придать особый вес тому потенциальному заряду, который несёт в себе даже отрицательный и трагический опыт для тех, кто выбирает ту или

иную позицию, воспринимая этот опыт как определённое испытание. Понятно, что здесь мы сталкиваемся с достаточно широкой и сложной областью проблем, где также с риском для себя пробует свои силы теология истории.[1] Мы же указываем здесь на неё лишь как на общую подоснову, на которую выводит нас углубление специфической темы, затронутой в настоящем очерке.

---

[1] Теология, построенная на традиционной католической основе, испытывает определенные трудности, сталкиваясь, например, с такими фактами, как гибель испанской «Непобедимой Армады»; собранная в поход против еретиков и торжественно освященная всеми возможными способами, она погибла ещё до вступления в бой в результате действия «природных сил», бури.

XVIII

О МЕТАФИЗИКЕ ПОЛА И «ЕДИНОМ»

В общем-то мы не верим в осмысленность и серьёзность дискуссий, если только они не направлены на уточнение отдельных моментов, при условии того, что спорящие исходят из общей позиции. Если писатель способен осознать конечные предпосылки собственной мысли (связанные или нет с его «личной предрасположенностью») и видит, что они коренным образом отличаются от тех, из которых исходит другой писатель, то единственно серьёзное, что он может сделать, это продолжить идти собственным путём, не пытаясь проникнуть в чуждый ему интеллектуальный мир. К сожалению, это случается крайне редко, причиной чего является отсутствие предварительного самоанализа, о котором мы только что говорили; более того, как правило, не ограничиваются даже *имманентной* критикой чужих взглядов (что, безусловно, является плодотворным делом, заслуживающим одобрения), но вступают полемику, которая только сбивает с толку именно благодаря полной разнородности основных концепций. По сути, это действие, основанное на подрассудочных мотивациях.

Поэтому мы не стали бы рассматривать книгу Джулио Коньи, озаглавленную «Я есть ты — пол и проскомидия», хотя автор счёл уместным включить в неё очерк, посвященный нашей книге «Метафизика пола». Само по себе это не имело бы особого значения, если бы допущенные им серьёзные ошибки и искажения не затрагивали бы более широкий круг идей, чем те, которые нам доводилось излагать в разных местах. Именно это, за рамками каких-ли-

бо полемических намерений, заставляет нас взяться за её разбор, чтобы прояснить ряд идей, которые могут представлять интерес для нашего читателя.

Взгляды, изложенные в книге «Я есть ты...», в основном повторяют те, которые Коньи уже излагал в другой своей книге «Очерки о любви», Тогда кто-то грубовато сострил, что Коньи, бывший в то время оголтелым сторонником Джентиле, перевёл его теорию «духа как чистого акта» в более лакомую «теорию духа как нечистого акта», поскольку он рассматривал половой союз как главную конкретную форму идентификации «субъекта» с «объектом», постулируемой «актуализмом» Джентиле. Вдобавок к этому Коньи сформулировал «фагическую» или антропофагическую теорию, согласно которой любить значит поедать, пожирать себя. Схожий тезис он выдвигает также в своей новой книге, где постулирует «уравнение голод—секс, голод—любовь». Раньше Коньи описывал ситуацию скорее в мазохистских тонах — мужчина «пожирался» женщиной, в которую он погружался, теряясь в ней как индивидуальность. В своей новой работе «эротическая антропофагия» мыслится скорее как взаимный процесс, который, однако, плохо поддаётся воображению, поскольку в голову приходит смешной образ двух ртов, как единственного, что осталось от влюбленных, поскольку каждый из них был полностью проглочен и съеден другим.

Если бы он остановился на этом, можно было бы сказать, что «фагия» Коньи вдохновлена исключительно самыми грубыми аспектами сексуальности — плотским «голодом», простой алчной жаждой. Но сразу вслед за этим он переходит к утверждениям, которые полностью противоречат тому, что по аналогии ассоциируется с «едой» и голодом. Действительно Коньи постоянно возвращается к «самоотверженности», «жертвенной проскомидии», самозабвению, которые, по его мнению,

характерны для эротизма и сексуальной связи. Плотское удовольствие является «полным отказом от себя ради того, чтобы стать другим» (с. 16).

И здесь он прямо переходит к своего рода мистике: «половой акт есть смирение, самоуничижение и самопожертвование во имя универсальной жизни, которую обнаруживают в теле возлюбленной» (с. 111). «Любовь» есть «фагия», поскольку только в телесной жертве, пожирая другого и позволяя пожирать себя, проявляется самый могущественный символ Единства: исчезает всякое воображаемое индивидуальное разделение» (с. 9—10). Последняя цель: «растворение в космическом Единственном, не имеющем никакого второго» (см. там же). Всё это представляется нам чистым отклонением, к тому же с легкой параноидальной окраской.

Прежде всего необходимо отметить разнобой взглядов, поскольку в «голоде» и «фагии», являющихся, по мнению автора, ключом к половым отношениям, нет ничего близкого к «жертвенной» ориентации, самозабвению и «сладкому» отождествлению. (Коньи так часто использует эпитет «сладкий», даже говоря о садомазохистских отношениях, что с некоторой долей ехидства можно было бы предположить, что он имеет ярко выраженные предпочтения, характерные скорее для женщин, которые тяготеют к продукции кондитерской промышленности, вместо преимущественно мужского вкуса к острой, пряной еде). Действительно, голод возникает под влиянием потребности, испытываемой человеком, страдающим от лишённости, который ест исключительно в целях самосохранения и утоления голода; это полная противоположность самозабвению и самопожертвованию. Затем, нет ничего «сладкого» в сильном, гложущем «голоде». Коньи, превращая антропофагию в почти мистический акт, игнорирует тот факт, что реальное людоедство в большинстве случаев имеет под собой практиче-

ски те же причины; имеются многочисленные свидетельства того, что, когда дикарь поедает человеческое мясо, он делает это не для «сладкой» идентификации, но единственно потому, что всерьёз верит, что тем самым он поглощает чужую силу к собственной выгоде.

Что касается поедания мяса людей, принесенных в жертву, то утверждать, что в этом выражается стремление к растворению в космическом Едином — чистая фантазия; как правило, всё сводится к «тотемному» (жертва олицетворяет тотем) причастию, а следовательно, речь идёт о довольно ограниченном уровне, омрачённом колдовством и демонизмом, свойственным тотемизму в целом. Таким образом, его тезис, увязывающий сексуальные отношения с антропофагией, покоится на крайне шатких и неубедительных основаниях. А символика причастия сводится к чистой аллегории, если только нет желания окончательно опорочить его, открывая его столь сомнительные корни.

Что касается лично нас, то отметим, что основной целью книги «Метафизика пола» было выявление возможного трансцендентного измерения, существующего также в области половых отношений; мы пытались объяснить, что «трансцендентальный» (в почти кантовском понимании) смысл эроса состоит в смутном бессознательном влечении к восстановлению изначальной полноты, в связи с чем обращались к платоновской теории андрогена, как к наиболее известной на Западе мифической формулировке. Кроме того, мы показали, что в эротико-сексуальном опыте могут встречаться явления «трансцендентности», моментального травматического снятия обычной обусловленности индивидуального сознания, и что достижение именно этого состояния было целью практик, распространенных в отдельных кругах, главным образом на Востоке, где секс использовали в инициатических, магических

и колдовских целях. Но всё это крайне далеко от мистико-фагических заблуждений Коньи, а всякая путаница в этом отношении достойна порицания.

Прежде всего не стоит обобщать, приписывая обычному для почти всех человеческих сексуальных союзов упомянутое значение «трансцендентности». Следствия, возникающие на метафизическом (или «трансцендентном») уровне, не действуют на уровне феноменологическом. Феноменологический анализ опровергает все идеализированные и мистизированные выдумки о «сладчайшем» жертвоприношении и жертвенном преодолении себя в плоти другой, к которым постоянно возвращается Коньи. Фактически в большинстве случае в совокуплении один партнёр ищет лишь собственного удовольствия, другой или другая служат ему только средством, так что эта ситуация не слишком отличается, sit venia verbis, от «мастурбации вдвоём», а следовательно, никакого преодоления индивидуальных уз не происходит. Во-вторых, с экзистенциальной точки зрения часто, а сегодня чаще, чем когда бы то ни было, индивидуум ценит секс только как то, что способствует его самоутверждению, удовлетворению потребности в собственной «значимости» (Geltungschreibe, как сказал бы Адлер), или как иллюзорный, сомнительный заменитель истинного смысла жизни, которого он лишён; таким образом, здесь также не происходит никакого выхода из замкнутого круга индивидуума. Наконец, как мы уже говорили и разъясняли в нашей книге, если в профаническом сексуальном опыте иногда могут встречаться редкие явления «трансцендентности», они обычно не *переживаются* как таковые, но реализуются в крайних травматических формах оргазма, которые в лучшем случае позволяют достичь состояния «разрыва непрерывности» в потоке сознания, из которого выходят опустошенными, вместо того чтобы пережить «молниеносный опыт Еди-

ного». Подобный опыт почти не встречается в профанической, плотской или романтической любви; он возникает главным образом при указанном магическом и инициатическом использовании секса, которое среди прочего включает особое поведение во время совокупления и по поводу которого можно точно сказать одно — в процессе такого совокупления наступает интенсивное состояние особого разрушительного опьянения (в онтологическом, а не моральном смысле), исключающее какую-либо «фагию», самоотдачу другому, самопожертвование и все «сладостные», пантеистические слащавости, столь дорогие сердцу Коньи; всегда особо подчёркивается *опасный*, а не идиллический, романтический и идеализированный характер подобных практик.

Коньи также отмечает проявляющуюся во множестве форм связь между эросом и смертью, между половыми и разрушительными, смертоносными божествами, о которой мы говорили, но её истинного смысла он не понимает. Показательно среди прочего, что тайные индуистские оргиастические обряды, целью которых был вышеуказанный опыт трансцендентности, отправлялись под знаком таких богинь, как Дурга и Кали, в их разрушительном, а не материнском аспекте. Сехмет, египетская богиня любви, одновременно является богиней разрушения и войны (её львиная голова напоминает о звере, чьи повадки никак нельзя назвать «сладкими»). То же самое можно сказать и о древних богинях средиземноморского региона, начиная с Иштар, также бывшей богиней оргий.

С этим связан и другой момент. Мы уже указывали на «магнетическую» основу всякого эроса и интенсивного сексуального переживания. В основе указанных переживаний лежит усиление этого магнетизма. Но, как всегда было известно, он возникает только благодаря полярности, существующей

между мужским и женским элементом как онтологическими началами. Но Коньи отрицает, что полярность является основной предпосылкой эроса, считая, что она действует только на натуралистическом уровне, как при электрических и прочих аналогичных явлениях. Это означает, что для него все факты, для перечисления которых мы отвели целую главу, относящиеся к разным культурным регионам и касающиеся «метафизической диады», как бы не существуют, поскольку они противоречат его неразборчивому пантеизму.

Не особо задерживаясь на этой области ввиду её, пожалуй, слишком специализированного характера, укажем более обобщённо на те горизонты, в рамках которых разворачивается онтология, предлагаемая Коньи. Он пытается подтвердить свою теорию эроса как пантеистической идентификации примерами, заимствованными из Индии и из индуисткой философии Веданты. Становится совершенно очевидно, что в Индии Коньи видит лишь то, что нравится ему самому, в соответствии со своим темпераментом. Индия, погруженная в «мечту о Едином», «возвышенно терпимая, любящая и гостеприимная, всеобъемлющая и всепрощающая тёплая сладость, народа и земель Индии» (с. 141). «Материнская» Индия, Mother India, открытая перезрелыми американскими писательницами-гуманистками, с её гандизмом и придуманной атмосферой «дружелюбного равенства», царящего благодаря чувству Единого, стоящего выше всех иллюзорных различий, — такой видится ему настоящая Индия. Но этот образ отчасти однобок, отчасти нелеп.

Прежде всего Коньи обходит молчанием мелкий изъян в красоте, выражающейся в «сладкой терпимости», как бы забывая о кровавой распре между индуистскими и исламскими жителями Индии, так же как и о таком приятном эпизоде, как убийство Ганди. Точно так же он забывает о том, что в Индии

долгие века существовал общественный строй, построенный на принципе крайне жестко соблюдаемых различий; мы говорим об индийском кастовом строе. Придуманной Индии, пропитанной любовью, самоотверженностью и прощением, противостоит Индия великих эпопей, описываемая в традиционном тексте — «Бхагавадгите», который пользуется там такой же популярностью, как Библия у западных народов. Согласно этому тексту высшая форма божественной манифестации носит сокрушающий, разрушительный в своей трансцендентности характер, из чего, в частности, выводится духовное и метафизическое оправдание воинского долга сражаться и убивать, не жалея ни друзей, ни родных, если те встанут на сторону противника. Всем также известно, что в индуистской Тримурти, более близкой народам Индии, чем абстрактные спекуляции Веданты, Шива исполняет божественную функцию, которой также свойственно разрушение.

Впрочем, говорить об этом бесполезно, поскольку Коньи явно страдает своего рода духовной скотомой (психическая скотома — выпадение из поля осознания какой-либо стороны жизни, часто очень важной, свойственное больным неврозом. Это стремление не осознавать что-то противоречивое в своей жизни заставляет их развивать те или иные формы защитной деятельности. — *Примеч. пер.*), что мешает ему замечать всё, что не совпадает с его предпочтениями. Так, в буддизме его интересуют только поздние, простонародные экзотерические формы религиозной направленности с «любовью ко всем тварям», с Амитабхи, божеством любви и т. п., в противоположность суровым индивидуальным аскетическим техникам буддистской доктрины «побуждения», известной по аутентичным текстам исконного буддийского канона, о которых мы писали в своей книге, многократно ссылаясь на оригинальные тексты, и с которым, как

утверждает Коньи, он знаком.[1] Из этого канона, помимо прочего, следует, что, хотя любовь и сострадание присутствуют (впрочем, в чисто инструментальной функции) на предварительных этапах в ряду первых четырех стадий буддистского высшего созерцания, дхьяни, на высочайшей, пятой стадии они остаются позади, так как вершиной считается достижение состояния суверенного и свободного от плотского начала бесстрастия и безмятежности, которое, нравится это Коньи или нет, не имеет ничего общего с мягкотелым гуманизмом, но связано как раз с «олимпийским» качеством.

Фактически этот автор останавливается в низинах индуизма, так и не поднимаясь до его вершин. Распространившееся сегодня благочестие действительно имело в Индии своё место, но исключительно среди низших простонародных слоев, что также до некоторой степени связано с доиндоевропейским субстратом этой страны. Только в сравнительно недавнее время возникла соответствующая философская система, проповедуемая Рамануджой. «Путь благочестия» и любви, бхакти-марга, существовал и раньше, но, безусловно, не он стоял на первом месте; качеством духовного «царского пути, rajah-mârga (раджа-марга) скорее обладал «путь знания», джнана-марга и джнана-йога.

Это качество приписывалось главным образом Веданте, энтузиастом которой является Коньи. Однако он замечает в ней только теорию абсолютного Тождества, недвойственности, Единого-Целого, «это есть ты», то есть ту теорию, которую он использует в качестве основы для своих концепций эроса как всеобъемлющего и всеобъединяющего начала.

Однако прежде всего следует сказать, что духовный мир индуизма отнюдь не исчерпывается Ведан-

[1] См. *Ю. Эвола.* Доктрина пробуждения. 2-е изд. Милан, 1964.

той, трактуемой в упрощённом пантеистическом ключе. Во-первых, в исконных текстах Веды, где перед нами предстает целый пантеон богов, отсутствует радикальный монотеизм. Во-вторых, в Индии существовали великие спекулятивные системы, такие, например, как санкхья, в которой скорее подчёркивается изначальная двойственность, олицетворяемая фигурами Пурурши и Пракрити, или метафизический тантризм, полемизирующий с «иллюзионистской» (мир есть майя) Ведантой, одна из школ которого — школа Кашмира — выработала совершенно иную космологическую доктрину.

Мы не будем более подробно останавливаться на этих фактических данных индийского мира. Важнее показать, что Коньи путает метафизическое Единое с Единым пантеистическим, то есть тем Единым, которое согласно выражению, использованному Гегелем по поводу «философии тождества» позднего Шеллинга, является «ночью, в которой все коровы — черны» (оригинальное выражение, которое у нас чаще переводят, как «все кошки серы». — *Примеч. пер.*). Речь идёт не о том Едином, которое стоит над чётко выраженным уровнем различий (космосом в эллинском смысле), но о неупорядоченном «натуралистическом» единстве, которое скорее следует относить к «Жизни». Таков духовный горизонт Коньи.

Эта путаница приводит к ещё более серьёзной путанице в практической области. Коньи не имеет ни малейшего представления о том, что наряду с объединяющим «восходящим самопреодолением» существует «нисходящее самопреодоление», оказывающее разрушительное и регрессивное воздействие на истинную личность. То есть «Я» способно «открываться» как миру горнему, так и низшему миру, то есть «природе», бессознательному, бесформенной жизненной подоснове. И только первый путь соответствует высшей аскезе, инициации,

подлинной йоге. Древняя мудрость разделяла и противопоставляла «высшие воды» «низшим водам», первые — как несущие озарение, вторые — как отравление и разрушение, и об этом основополагающем учении, к которому пришли также отдельные мыслители периода Возрождения, вовремя напомнил Рене Генон, один из редких сегодня людей, действительно обладающих глубокими познаниями в этой области, предупреждая об опасности современного «спиритуализма».

Вернёмся к области эроса. Коньи мимоходом упоминает о двузначности сексуального опыта с духовной точки зрения. Если в женщине видели опасность, если латинская поговорка предупреждала foemina mors animae и рекомендовали воздержание, это диктовалось не моральными соображениями, не «теологической ненавистью к сексу», о которой говорил В. Парето, или «сексофобией», на которой настаивал Л. де Марки. Помимо прочего имелась в виду та отрицательная потенция сексуального опыта, которая грозит «нисходящим самопреодолением», естественно, не простым смертным, которых можно обуздать при помощи морали, но тем, кто стремился к преодолению естества. Отблески этой угрозы можно заметить даже на самом профаническом уровне, если присмотреться к тому, что ищут сегодня в сексуальном опыте новейшие поколения; их не интересует ни «сладкое» самопожертвование, ни искупительная «проскомидия плоти», ведущая к Единому, они совокупляются с теми же целями, с которыми употребляют наркотики (уточним, что речь идёт о современном пандемическом профаническом употреблении наркотиков), то есть ради того, чтобы благодаря обострённости чувств, достигаемой во время оргазма, получить иллюзорное подтверждение собственного существования, собственного «я» (что представляет собой прямую противоположность направленности к миру горнему).

Когда Единое превращается в «ночь, в которой все коровы черны», всякие различия исчезают и подавляются и под знаком такого Единого смешение даже в самых отвратительных формах становится нормой для каждого благородного существа. По этому поводу Коньи выражается предельно откровенно, что по меньшей мере свидетельствует о том, что он находит мужество быть последовательным. Например, он утверждает, что «всякое учение, которое с абсолютной, а не относительной точки зрения исходит из иерархического деления на низших и высших, является ошибочным в самом своём основании, если верно то, что Единое есть всё и тождественно Брахману». Обратим внимание, что эти слова (с. 156) произнесены по поводу различий между видами, в частности между людьми и животными. Мы даже не говорим о различиях внутри человеческого вида. Безусловно, Коньи не будет иметь ничего против, если, к вящей славе ведантистского Единого, юная нордическая девушка ляжет в постель с зулусским негром или австралийским туземцем, чей морфологический и ментальный уровень соответствует каменному веку. Он, несомненно, крайний эгалитарист, фанатичный «интеграционист» (он поторопился, в соответствии с требованиями дня, глубоко раскаяться в «ошибках прошлого», так как в фашистский период был расистом, правда, уже тогда его расизм казался нам подозрительным), высоко ставящий «унисекс» и «третий пол», не говоря уже обо всём остальном. Но апогея он достигает в области плотской любви. Действительно, к ещё более рискованным формам идентификации, «фагическим» или нет, под знаком Единого, он причисляет не только гомосексуальность и педерастию, но даже секс с животными, содомистский секс с женщиной и т. п. Его теория объясняет, почему «для многих подобные отношения, обычно считающиеся противоестественными, оказываются

столь привлекательными». «Только познав те зоны другого, которые обычно считают самыми отвратительными [для сексуального использования], мы можем быть уверены, что достигли абсолютного тождества» (с. 134). Судя по этому отрывку, легко допустить, что Коньи сумел бы оправдать даже копрофагию (поедание экскрементов как разновидность эротизма) и канонизировать отвратительные истории, изложенные в «Ста пятидесяти днях Содома» маркиза де Сада, где копрофагия, наряду с другими извращениями, описывается в эротическом ключе.

Естественно, указывая на эти отклонения Коньи, мы взываем не к какому-либо конформистскому морализму, но к тому, что следует считать нормальным в высшем, а не социальном смысле. Например, к педерастии можно относиться сравнительно терпимо, если её причиной являются особенности конституции, связанные с несовершенным половым созреванием, но осуждать как порок, отклонение и извращение во всех других случаях, не соглашаясь с тем, что подобные сексуальные психопатии имеют объективные предпосылки, востребованные метафизикой пола для получения возможного опыта, ведущего к «снятию обусловленности». Но не стоит надеяться, что Коньи сможет хоть что-то понять в подобных вещах.

В заключение укажем на другое заблуждение Коньи, связанное с неразборчивой сексуальностью и пантеизмом. Как мы уже видели, точкой отсчёта для него является не метафизическая реальность, но скорее хаотическая основа «Жизни», граничащая с бессознательным и подсознанием, поэтому в своих последних работах он открыто выказывает свои симпатии к психоанализу и «метапсихике». Он даже договаривается до того, что «парапсихология» «остаётся великой надеждой для нашего будущего» (sic, с. 124). Он выступает дуэтом с Эмилио Серва-

дио, беззастенчиво льстя этому автору, который, по его словам, «открыл [ему] путь», «своим глубоким знанием Индии и всех разновидностей инициатических идей и психических глубин». Это вызывает смех. Если даже у Сервадио и были какие-то идеи о материях, связанных с инициацией и реальным священным знанием, то только потому, что до войны он проявлял живой интерес к публикациям, издаваемым под редакцией «Группы Ур», возглавляемой нами. После войны, подобно раку, попятившись назад, он почти забросил прежние занятия и погрузился в психоанализ, ко всему прочему превратив своё новое увлечение в доходный бизнес, и, стремясь продвинуться как публицист, вместо инициатических знаний и традиций добавил к психоанализу «парапсихологию», ударившись в исследование не «психических глубин», а «низин психизма». Коньи же столь легко увлёкся психоанализом и метапсихикой, поскольку его Единое можно без проблем увязать с «глубинным бессознательным, единым во всей вселенной», при помощи которого объясняются телепатические и метапсихические феномены (с. 109), и каковое является областью деятельности психоанализа. Действительно, в этих новых дисциплинах «бессознательное» становится мешком, в который можно запихать всё, что угодно. Никто из сторонников этого направления даже не задумывается о наличии сколь простого, столь и существенного различия между подсознанием (или бессознательным) и сверхсознанием, отчасти по той простой причине, что о втором психоаналитики и метапсихики не имеют ни малейшего представления, и, во-вторых, поскольку по понятным причинам оно просто отсутствует в той области, которую они исследуют. Отсюда вытекает их склонность к ложным уподоблениям, которыми отличался уже К. Г. Юнг, находивший сходство между образами, воспринимаемыми психопатами и спящими людь-

ми, и символами и мифическими структурами, принадлежащими к мифической и религиозной области, сводя всё к всплыванию «архетипов» «коллективного бессознательного». И всё же следует чётко уяснить себе, что не только психоанализ с его тёмным миром, но вся современная «парапсихология» занимается исключительно потрохами сверхъестественного, поскольку от неё полностью ускользает то, что может иметь подлинно духовную ценность. Речь идёт лишь о «низинах», которые способны произвести впечатление исключительно на неискушённого человека.[1] Впрочем, с учётом всего сказанного причина интереса Коньи к этим областям выглядит вполне очевидной: речь идёт о настоящем избирательном сродстве. Именно на этом уровне стоит то, что он назвал «великой надеждой». Это также знамение времён.

В качестве заключения из предшествующих рассуждений вытекает, что по своему складу ума, личным предпочтениям, избирательному сродству и теоретическим ориентирам Коньи полностью расходится с тем духовным миром, который, на наш взгляд, никоим образом не является личным. Как уже говорилось в начале, в подобных случаях споры бессмысленны. Впрочем, мы и не собирались вступать в «полемику», но лишь воспользовались представившимся случаем, чтобы уточнить определённые моменты, обладающие несомненным значением, для тех читателей, которым интересны затронутые здесь темы.

---

[1] Критику метапсихических исследований и того же психоанализа см. в нашей книге «Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo» («Личина и лик современного спиритуализма»). 3-ed. Roma, 1971.

XIX

ЧТО ТАКОЕ «ТРАДИЦИЯ»

На сегодняшний день существуют две причины, по которым возникает необходимость в уточнении понятия Традиции в том её особом значении, благодаря которому вошло в обычай писать это слово с заглавной буквы.

Первая из них состоит в постоянно растущем интересе к идее Традиции, как отправной точке, в культурной среде и протестных правых кругах, особенно среди представителей нового поколения.

Вторая причина связана с тем, что одновременно с этим и именно благодаря этому нарастающему интересу множатся попытки дать понятию Традиции уплощённое и расплывчатое истолкование, похоже, предпринимаемые с целью вытеснения и подмены его изначального, целостного смысла менее существенным и более удобным содержанием, позволяющим сохранить в неприкосновенности рутинный и конформистский образ мышления. Для характеристики этих попыток наиболее удачным является французское слово escamotage.[1]

В результате этого мы сталкиваемся с такими явлениями, как, например, отход от прежней идеи Традиции в сторону «католического традиционализма». Внутренний смысл этого отхода довольно ясно выражен в словах одного писателя, который является представителем этого направления, сказанных им в интервью Джанфранко де Туррису. Этот писатель признаёт, что он, подобно многим другим пред-

[1] Ловкая подмена, ловкость рук (у фокусника). — *Примеч. пер.*

ставителям как своего поколения, так и поколений, пришедших на смену, ранее испытывал положительный интерес к традиционной идее, особенно в её прикладных политических аспектах, но позднее отошёл от неё, почувствовав, что с ним происходит нечто вроде того, что бывает при «гелиотерапии», когда необходимо «укрыться от солнца, пока оно вас не сожгло». Вполне очевидно, что это всего лишь ловкий и изящный способ, чтобы заявить о своей неспособности вынести потенциал определённых идей в открытом виде, что и привело к отходу в сторону «католического традиционализма».

Довольно показательный случай представляет собой также одна книга, вышедшая в издательстве «Bompiani», которая так прямо и называется: «Что такое традиция». Дело даже не в том, что эта книга не систематизирована, но скорее представляет собой набор эссе, многие из которых почти не имеют никакого отношения к рассматриваемой теме, куда важнее то, что её автор также даёт исключительно расплывчатое толкование Традиции, в котором явно чувствуется влияние его религиозных и моралиаторских предрассудков; как уже было сказано, обилие цитат не только не проясняет тему, но скорее запутывает её ввиду отсутствия строгой систематизации. Достаточно очевидно, что появление подобного рода книг непосредственно связано с вышеотмеченным ростом интереса к идее Традиции, а их практической целью является вытеснение и подмена этого понятия за счёт наполнения его ложным содержанием. Стоит отметить ещё одну характерную черту — автор этой книги, притязающий сегодня на то, чтобы объяснить нам сущность Традиции, ещё недавно разгуливающий под ручку с Моравия и другими представителями нашей доморощенной интеллигенции преимущественно левого толка, ещё недавно даже не мечтал о том, чтобы

приблизиться к подобному кругу идей. Он делает вид, будто не знает о том, что ещё в двадцатых годах Рене Геноном и группой его последователей была сформулирована полноценная концепция Традиции, а позднее мы посвятили этой теме первую часть нашей книги «Восстание против современного мира», вышедшей в 1934 г. в Италии и в 1935 г. в Германии, которая так и называется «Мир Традиции». Скрепя сердце, автор пару раз упоминает вклад, внесённый группой Генона, но полностью игнорирует наши работы. К сожалению, учитывая довольно широкий круг читателей этого автора, его фальсификация идеи Традиции способна оказать на практике достаточно вредное влияние.

Упомянутый автор погружается в почти теолого-схоластическое пространство, когда говорит, что «Традицией в высшей степени, которая по праву, а не в качестве риторической уловки, заслуживает написания с большой буквы, является передача знания о высшем и величайшем предмете, знания о совершеннейшем бытие». В лучшем случае это верно для созерцательно-религиозной области, исключительно применительно к которой можно говорить о том, что Традиция «конкретизируется в совокупности средств — таинств, символов, обрядов, дискурсивных определений, целью которых является развитие в человеке той его части или способности, или потенции, или призвания — кто как предпочитает, — которая обеспечивает ему максимум доступного контакта с бытием, ставя на вершину его телесно-психического склада дух или интеллектуальную интуицию». Если, исходя из подобного определения, попытаться выстроить иерархию «относительных, исторических существ, основанную на дистанции, отделяющей их от идеи чистого бытия», то со всей очевидностью мы не выйдем здесь за рамки абстрактной сферы; это подтверждается тем,

что рассматриваемый нами автор питает своего рода идиосинкразию к формам политической реальности, а следовательно, также ко всему, связанному с государством, политической иерархией и imperium, в полном согласии с определёнными смещёнными духовно-христианскими воззрениями (то же самое относится и к другому автору, «традиционалисту» Леопольду Циглеру (Ziegler)). Между тем на самом деле Традиция появляется в полноте своего формирующего и животворящего могущества именно в области общественно-политической организации, наделяя её смыслом и высшим узаконением. В качестве яркого примера, сохранявшегося почти до наших дней, можно вспомнить Японию.

Со своей стороны, мы не притязаем здесь на полное и исчерпывающее определение Традиции. Поэтому ограничимся лишь некоторыми общими замечаниями.

Можно выделить два аспекта Традиции. Один связан с метафизикой истории и морфологией цивилизаций, второй — с «эзотерической», то есть исходящей из измерения глубины интерпретаций разного традиционного материала.

Как известно понятие «традиция», предание происходит от латинского глагола «tradere», то есть передавать. В этом смысле оно обладает неопределённым содержанием, что позволяет использовать его в самых различных профанических областях. «Традиционализм» может означать конформизм, что дало повод Честертону назвать традицию «демократией мертвецов» в том смысле, что если при демократии мы соглашаемся принять мнение большинства наших современников, то конформистский традиционализм означает согласие с большинством живших до нас. Наверное, мало кто знает, что понятие каббала также дословно означа-

ет «традиция», то есть передача, но в данном случае под этим подразумевается передача метафизического учения и «эзотерического» толкования соответствующей традиции. Это приближает нас к пониманию предмета нашего рассмотрения.

На историческом уровне Традиция связана с тем, что можно было бы назвать *имманентной трансцендентностью*. Речь идёт об идее, согласно которой в том или ином регионе, в том или ином историческом цикле под влиянием горней силы духовные и надындивидуальные ценности становятся осью и высшей точкой отсчёта для общей организации, формирования и оправдания всякой подчинённой реальности и различных видов деятельности, имеющих чисто человеческий характер. Эта сила проявляет себя как *незримое присутствие*, которое может передаваться; именно эта передача, обеспечиваемая превосходящим характером этой силы по отношению к историческим обстоятельствам, собственно и составляет Традицию. Как правило, носителем Традиции в указанном смысле является либо человек, стоящий на вершине соответствующей иерархии, либо элита, которая в своих исконных и полных формах не знает деления на мирскую власть и духовное владычество, поскольку последнее в принципе является тем основанием, которое узаконивает и освящает первую. В качестве характерного примера можно привести дальневосточное представление о властителе, как о «третьей силе между Небом и Землёй», которая нашла своё отражение в японской концепции царской власти, сохранявшейся на протяжении веков в почти неизменном виде вплоть до недавнего времени. В своей упомянутой выше книге мы привели множество других примеров, в том числе из западного мира, чтобы показать постоянство соответствующей идеи, лежащей в их основании.

С точки зрения «имманентной трансцендентности» речь идёт о *передаче* (а следовательно, о Традиции, Предании) не каких-то отвлечённо-созерцательных идей, но силы, которая, несмотря на свой незримый характер, является абсолютно реальной. На властителей и на элиту возложена задача сохранять это предание в определённых институциональных рамках, которые, несмотря на возможную изменчивость формы, сохраняют тождественность с точки зрения целенаправленности. Вполне очевидно, что эта задача решается легко, если носителям Традиции удаётся одновременно поддерживать строгую родовую или кровную преемственность. Действительно, когда цепь передачи прерывается, восстановить её довольно затруднительно. Вряд ли здесь стоит особо подчёркивать то, что в этом смысле Традиция представляет собой полную противоположность всякой эгалитарной демократии, утверждающей главенство общества над государством и признающей в качестве источника власти низшие слои.

Говоря о втором аспекте Традиции, следует обратиться к доктринальному уровню, взяв за точку отсчёта то, что можно назвать *опорным трансцендентным единством различных традиций*. Речь может идти как о религиозных традициях, так и о традициях иного рода, основанных на священном знании или на таинствах. Так называемый «традиционный метод» состоит в умении находить единство или сущностное соответствие символов, мифов, догм и дисциплин, несмотря на всё многообразие форм, в которых может выражаться их смысловое содержание в зависимости от той или иной исторической традиции. Это единство можно осознать посредством проникновения в глубину разных традиционных материй; подобный подход существенно отличается — это необходимо подчеркнуть — от

Но если мы хотим остаться на исторической почве, эта идея требует уточнений. Так, например, невозможно говорить об изначальной гиперборейской или северно-западной традиции, характерной для группы традиционных цивилизаций индоевропейского ареала применительно к дальневосточным традиционным формам, которые, судя по всему, имеют иное происхождение. Возможно, здесь следует исходить из другой точки зрения, связанной со вторым аспектом рассматриваемой проблемы, то есть с возможностью объяснения совпадений и сущностного соответствия традиционных смысловых содержаний. Идея о неких «посвященных», принимавших сознательное участие в создании той или иной формы традиции, выглядит крайне упрощённой и даже отчасти суеверной. Но чаще, даже если далеко не все готовы принять эту идею безоговорочно, всё же имеет смысл думать скорее об, условно говоря, «закулисных» влияниях, действующих в истории и развитии традиций, незаметно для самих представителей этих традиций.

В других случаях происходит нечто вроде «прорастания», порыва одного влияния на значительных как пространственных, так и временных расстояниях, то есть без явных следов материальной передачи — подобно водовороту, который исчезает на одном участке речного потока, чтобы возникнуть на другом. Похоже, нечто подобное является причиной тех совпадений, которые встречаются в различных традициях, причём не только в частных элементах, но также в совокупности структур, присущих данным цивилизациям, — на поверхности линии связи не прослеживаются, в игру вступает нечто неизмеримое, пользуясь, самое большее, «вспомогательными». Именно с этой точки зрения можно рассматривать, например, происхождение всех тех аспектов древнеримского мира, которые воспроизводят не-

которые формы изначальной индоевропейской традиции. Наконец, следует рассмотреть тот случай, когда указанное влияние действует спустя время, то есть участвует в более позднем развитии изначального материала, преобразуя, обогащая и даже очищая его. Похоже, до некоторой степени нечто подобное произошло с католической традицией, выросшей из материала примитивного христианства.

Введение идеи Традиции позволяет высвободить все частные традиции из их уединения, так как позволяет рассмотреть породившие их принципы и основные смыслы в более широком контексте, что может привести к действенной интеграции. Это повредит только тем, кто притязает на сектантскую исключительность и привилегированное положение. Признаем, что это может вызвать некоторое беспокойство и дезориентацию у тех, кто чувствовал себя уверенно только в одной узкой и ограниченной области. Но для других традиционное видение откроет более широкие и вольные горизонты и придаст им больше уверенности, если только они не будут передёргивать карты, как это свойственно отдельным «традиционалистам», для которых Традиция является чем-то вроде острой приправы к собственной частной традиции, со всеми свойственными ей ограничениями и претензиями на исключительность.

Глеб Бутузов. Защита крепости 5
I. Цивилизация пространства и цивилизация времени 36
II. Порода человека бесхребетного 45
III. Третий пол 51
IV. Негритизированная Америка 62
V. Уплощение слов 74
VI. Психоанализ лыжного спорта 97
VII. Миф и ошибка иррационализма 103
VIII. Олимпийская идея и естественное право . . 120
IX. Вкус к вульгарности 134
X. Смех богов 146
XI. О понятии инициации 158
XII. Свобода секса и свобода от секса 189
XIII. Римский мир, германский мир и «свет Севера» 233
XIV. Подпороговые влияния и «умная глупость» . 257
XV. Миф Востока и Запада и «сближение религий» 274
XVI. Молодежь, битники и правые анархисты . . 322
XVII. Инициатические центры и история 350
XVIII. О метафизике пола и «едином» 359
XIX. Что такое «традиция» 374