

ВЕЛИКИЙ СОН ЛОГОСА

Философия Александра Дугина
между мифосом, пафосом и хаосом

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2025

УДК 1(091)+165
ББК 87.3(2)6+87.22
В 273

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *В. В. Костешкий*;
доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель
науки Российской Федерации *Г. Л. Тульчинский*;
доктор философии (Ph.D.), профессор *А. Ю. Недель*

В 273 Великий сон Логоса. Философия Александра Дугина между мифосом,
пафосом и хаосом / отв. ред. В. В. Сидорин. – СПб.: Алетейя. 2025. – 280 с.

ISBN 978-5-00267-056-7

Книга посвящена философским аспектам интеллектуальной деятельности Александра Гельевича Дугина. В фокусе внимания авторов коллективного труда – основные стратегемы его интеллектуальных проектов, ключевые философские идеи и их предпосылки, используемые трактовки наследия западной и русской мысли. Авторы вошедших в книгу материалов по-разному структурируют свой интерес, однако всех их объединяет критическое отношение к философским работам А. Г. Дугина: в статьях сборника отмечается манипулятивная природа выстраиваемых им нарративов, их радикальная эклектичность, концептуальная пустота, методологический произвол, чрезмерная опора на мифологизирование и мистификации, стремление к упрощенному схематизму и редукционизму, пренебрежение базовыми научно-исследовательскими принципами. Материалы сборника имеют дискуссионный характер и являются приглашением к обсуждению затронутых в них тем и проблем.

УДК 1(091)+165
ББК 87.3(2)6+87.22

ISBN 978-5-00267-056-7



9 785002 670567

@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа»
в российских и международных сервисах книгоиздательской
продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

© Коллектив авторов, 2025
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2025

Вместо предисловия, или О манипуляциях, манёврах и фокусах

В статье фиксируются те трудности, с которыми, с точки зрения автора, сталкивается критическое рассмотрение работ А.Г. Дугина. Прежде всего, это то обстоятельство, что критик вынужден возлагать на себя «бремя доказательства», опровергая то, что самим автором не доказано сколь-нибудь удовлетворительным способом. Вторая трудность, проявляющаяся в самых различных формах, связана с принципиально манипулятивной природой дугинских текстов: речь идёт о стратегии нагромождения тривиальных фактов, создающих иллюзию верификации приводимых схем, подспудной трансформации гипотетических предположений в нечто якобы доказанное, концептуальной и методологической декларативности текстов А.Г. Дугина, радикальной анахронизации привлекаемого материала. Схематичность и трафаретность рассмотрения практически любой темы обусловлены и характерным риторическим напором: всё, что не укладывается в прямолинейные интерпретации, как правило, исключается как то, что снижает риторический запал текста. На примере «русской трилогии» «Ноомахии» показывается целый ряд сознательных или невольных фальсификаций, осуществляемых рассматриваемым автором, – подобные приёмы, как и примитивизация и редукция излагаемого материала, оказываются неизбежным следствием постоянных попыток схематизировать реальный исторический и культурный процессы. Рассматривается и характерное для А.Г. Дугина стремление придавать своим текстам наукообразный вид: в частности – в «русской трилогии» «Ноомахии», – через, как правило, неоправданное билингвальное цитирование и сомнительные этимологические экскурсы.

Ключевые слова: А.Г. Дугин, Ноомахия, русский историал, русская идентичность, геополитика

Александр Гельевич Дугин – фигура, имеющая репутацию самого известного в мире современного российского интеллектуала, – факт, который, пожалуй, можно объяснять и трактовать по-разному, но от этого он не перестаёт быть таковым. Уже это служит достаточным основанием для темы, которой посвящён этот сборник. Авторы сборника по-разному структурируют свой критический интерес. Кто-то из них пытается прийти к какой-то общей формуле: будь то оценка дугинских текстов как некогда яркого контркультурного проекта родом из 1990-х гг., творческая судьба которого оказалась предопределена фокусом на политическую конъюнктуру и идеологию; понимание его феномена как своеобразного ответа на идеологические запросы общества, требующего идеологической же деконструкции; или же попытка выявить метафизические предпосылки, лежащие в основе его проекта (или проектов). Для других авторов характерно критическое внимание, скорее, к тем или иным, отдельным, аспектам интеллектуальной деятельности А.Г. Дугина. Однако

есть и то, что авторов, несомненно, объединяет (точнее говоря, объединило по итогу работы) – решительно скептическое настроение по отношению к рассматриваемым в сборнике материалам.

В своём введении мы не претендуем ни на скрупулёзное рассмотрение тех или иных сюжетов и аспектов из работ Александра Гельевича Дугина, ни на общую реконструкцию его системы (систем) и логики её (их) развития: в сборнике есть авторы, выбравшие как первый, так и второй путь и сделавшие это – каждый по-своему – куда лучше, чем мы могли бы рассчитывать в своём случае. Наша задача здесь – зафиксировать те трудности, с которыми, на наш взгляд, сталкивается критическое рассмотрение и обсуждение работ А.Г. Дугина. При этом в качестве опоры мы выбрали «русскую трилогию» «Ноомахии»¹ – текст, на наш взгляд, достаточно репрезентативный и прекрасно иллюстрирующий как специфику «Вселенной Дугина», алгоритмы выстраивания им своих нарративов, стратегии позиционирования в академическом и публичном пространствах, его концептуальный и метафорический языки, так и те трудности, о которых мы планируем поговорить. Это историко-ведическое ограничение оправдано тем более, что первый том трилогии открывается авторским обзором собственных произведений², из которого следует, что как работы вне «ноологического» цикла, так и тома «Ноомахии», предшествующие трилогии, рассматриваются самим автором как в значительной степени подготовительные для этих трёх книг. Иными словами, именно в этой трилогии Дугин пытается представить своё творчество как некую единую линию, последовательно разворачиваемую на протяжении десятилетий, а саму трилогию – как итог своих интеллектуальных поисков. Так это на самом деле или нет – отдельный вопрос, который мы здесь сознательно выносим за скобки, принимая эту авторскую саморепрезентацию, ибо он оказывается несущественным и непринципиальным в контексте тех задач, которые мы решаем в своём введении.

Первая и, пожалуй, основополагающая трудность заключается в том, что полемика с Дугиным по существу упирается в одну простую вещь – вы всё время оказываетесь в изначально проигрышной позиции, вынужденно возлагая на себя «бремя доказательства». Вступая в эту полемику, вы вынуждены заниматься опровержением того, что самим автором не доказано сколь-нибудь приличным способом – логосы, гештальты, постоянно навязываемые и никак не обосновываемые схемы и «методологические» основания, вертикали, горизонталы, солярные, лунные и прочие начала и, быть может, самый поразительный пример – ошеломительная в своей претенциозности заявка на экспликацию архаического национального бессознательного (базовый тезис, из которого фактически выводится всё остальное – структура русской идентичности и её семантика, «анализ» «русского историаала» и проч. и проч.) Иными словами, на протяжении всего проекта «Ноомахии» (и не только) автор настойчиво пытается выдать собственную аксиоматику за полученные в ходе аналитической работы выводы, предельно насыщая свои тексты фактами, «союзническими» цитатами, побочными сюжетами, метафорами (порой довольно интересными) и проч. и пытаясь замаскировать этим свой главный фокус. В случае «Ноомахии»: есть три «Логоса», система их сложных взаимодействий, оптимум этого взаимодействия достигнут в «структуре русской идентичности» и в ходе развёртывания «русского историаала», – все десятки

¹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019; Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос II. Русский историаал. Народ и государство в поисках субъекта. М., 2019; Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М., 2020.

² Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019. С. 5–33.

многостраничных томов призваны проиллюстрировать (а не обосновать) эту произвольно провозглашённую простейшую формулу. При этом складывается впечатление, что это перекладывание бремени доказательства, характерное для дугинского проекта – вполне себе сознательная стратегия, объясняющая, возможно, и то обстоятельство, что её автор уже давно старается не вступать в полемику по поводу своих теоретических позиций и последовательно игнорирует все высказываемые в интеллектуальной периодике критические замечания в свой адрес.

Вторая трудность связана с принципиально манипулятивной, на наш взгляд, природой дугинских текстов. Это проявляется в самых разных отношениях и формах. Прежде всего, речь идёт о характерной для его текстов стратегии нагромождения фактов, создающей иллюзию верификации приводимых схем, тезисов и оценок. Алгоритм – особенно хорошо заметный на примере второго тома рассматриваемой трилогии, посвящённого русской истории, – достаточно прост. Берётся некая общая формула, а далее под неё приводится предельно схематизированная историческая/культурологическая картинка – как правило, множество тривиальных и хорошо известных фактов, выгибаемых автором под заранее заданную формулу: берём Русь до периода политической раздробленности, объявляем это первой фазой «русского историала», в которой происходит оформление и усиление государственного начала, т.е., дескать, «Логоса Аполлона», и вот уже базовые факты из школьного курса истории периода политической раздробленности оказываются многочисленными свидетельствами распада, дробления, релятивизации и эрозии этой «структуры». Собственно говоря, эта трафаретность рассмотрения и не скрывается³, однако выдаётся за результаты аналитической работы. Опираясь дуалистическими и триадологическими схемами, Дугин без труда находит в историческом материале – как хорошо известно, весьма гибкой материи – многочисленные «подтверждения» своим выкладкам. Схематическое перечисление событий и персоналий русской истории на протяжении всего тома выдаётся за тщательное, основанное на исторических фактах доказательство, подтверждающее схему, предшествующую этому перечню. Приведение фактологии именно самого общего порядка оказывается органической частью подобной стратегии: принципиальная ригидность этой линии, сознательное нежелание вдаваться в сложности и неоднозначности исторических интерпретаций, искусные манёвры по исключению всех дискуссионных вопросов отечественной истории и культуры призваны не отвлекать внимание читателя от эксклюзивности главной схемы. Этот схематизм построений обусловлен и риторическим напором, характерным для текстов Дугина и представляющим собой, как кажется, своего рода самоцель и самооценку: детали, оговорки, сложные аналитические ходы и интерпретационные вариации сознательно (а может, и инстинктивно) исключаются как то, что не может не способствовать резкому снижению этого риторического запала. Это нагромождение сказанного по наитию, предельно упрощённых фактологических линий и прямолинейных интерпретационных стратегий во многом лишает смысла и обесценивает последовательное и скрупулёзное рассмотрение текста, принятое в случае добросовестного разбора – сильнейшая характеристика дугинского проекта, все последние десятилетия более или менее надёжно хранящая его от критики со стороны академического сообщества.

³ «Всё то, что происходит в контексте русского экзистенциального горизонта и в секвенции русского историала, имело, имеет и будет иметь смысл, предопределённый и установленный в этом пространственном и временном контексте в соотношении с полюсом этого контекста – русским Дазайном и (возможно) с русским Логосом» (Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос II. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М., 2019. С. 922).

Манипулятивна по своей природе и характерная для дугинских текстов трансформация гипотетических предположений в нечто якобы доказанное, что затем становится основанием для новых тезисов и оценок: провозглашая *X* и поначалу осторожно оговариваясь, что мы можем только предполагать этот *X*, т.к. не имеем здесь достаточных данных для вынесения однозначных и категоричных суждений, автор затем, по ходу разворачивания своего нарратива, превращает собственное предположение со сделанными им же самим гипотетическими оговорками в нечто однозначное и определённое. Приведём только один, но достаточно показательный пример. Обращаясь к рассмотрению аграрного характера народной русской культуры, Дугин объявляет, что здесь должен быть мифологический паттерн (с чего бы *должен?* – но оставим это в стороне), и на эту роль более всего подходят Элевсинские мистерии, в которых ключевую роль играли ритуальные практики, связанные с зерном. Поначалу автор оговаривается, что это исключительно гипотетическая экстраполяция, поскольку из-за отсутствия сколь-нибудь существенных данных здесь невозможны достоверные результаты. Но уже несколькими страницами далее автор категорично заявляет, что «...логика Элевсина, предопределяющая русский народный историал, основана на абсолютной убеждённости в светоносном финале, который станет истинным телосом русского присутствия в мире»⁴, и эта «логика» русской культуры и якобы следующие из неё фундаментальные положения как нечто уже определённо доказанное появляется то здесь, то там в дальнейшем повествовании.

Следует отметить и концептуальную и методологическую декларативность текстов Александра Гельевича. Не будем отдельно останавливаться на отмечаемой почти всеми критиками непросьённости даже базовых концептов (об этом достаточно сказано во многих статьях этого сборника). Отметим только, что этот туман не рассеивается и над методологией: она либо имитируется через избирательное использование соответствующего языка (как в случае, например, Хайдеггера, структурализма или герменевтики), либо просто торжественно провозглашается. Довольно показательным здесь в качестве постоянно используемого алгоритма оказывается декларация синтеза, когда простое (историческое, концептуальное и проч.) соположение рядом постоянно объявляется синтетическим единством. Например, при рассмотрении раннего русского христианства Дугин заявляет, что обращение в христианство было «сложной суперпозицией двух семантических множеств, где христианство вытеснило политеизм прежде всего в правящем классе... тогда как в народной среде христианство наложилось на глубинную идеологию, что породило не столько «двоеверие» (как иногда называют этот феномен историки), но особый синтез, который можно назвать русским христианством, или русским православием»⁵. Этот тезис о содержательной стороне народного христианства для Дугина принципиально важен, т.к. это «русское христианство», дескать, сохраняет более архаичный слой, а архаичное в его системе координат тождественно положительному и ценному. Характерно здесь полное отсутствие опоры на научно-исследовательскую литературу об этом запутанном и сложном феномене. Непонятно то, в чём же здесь «русскость» данной ситуации, если хорошо известно, что везде и всегда раннее христианство утверждалось как через борьбу с сосуществовавшими ему языческими практиками, так и через их трансформацию в христианском контексте. Но дело даже не в этом, а в декларативном провозглашении синтезом простого формального соположения *A* и *B* в историческом времени, пространстве и в концептуальных построениях Дугина – приём (надо признать, довольно примитивный

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос II. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М., 2019. С. 128.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019. С. 73.

по своей природе), используемый автором сплошь и рядом. Всё это также затрудняет полемику, ибо как бы ставит потенциального критика в крайне неудобное положение: каким образом вообще возможно выстроить серьёзный разговор о рассматриваемой методологии с анализом её сильных и слабых сторон, если она остаётся преимущественно в форме декларации. Реализация критического намерения становится здесь крайне проблематичной, т.к. критикующий очень быстро осознаёт себя в пространстве, в котором для коммуникации оказываются достаточными простейшие остенсивные жесты.

Ещё одной излюбленной манипуляцией, на которой постоянно выстраиваются дугинские нарративы, является радикальная анахронизация привлекаемого материала в соответствии с параметрами «Вселенной Дугина». Схематичность самого общего порядка и здесь приходит на выручку автору: через выдёргивание из контекста и своеобразную «актуализацию» в духе дугинских положений создаётся привязка к пресловутой «ноологии», а где это оказывается затруднительным – подобная привязка и вовсе творчески придумывается. Таким незамысловатым путём «Семирамида» А.С. Хомякова оказывается «первой версией русской Ноомахии» (потому что там есть про иранский «Логос»), пафосом творчества К.Н. Леонтьева становится «верность трансцендентной соляной вертикали» (критикует же западную демократию), целью евразийства – восстановление апполонизма, направленного «к Небу» (ибо идеократы), Достоевский деконструирует русский «археомодерн» (поскольку русский, православный, экзистенциалист и много писал о бесах и русской душе), Л.Н. Толстой, акцентируя дуализм народа и государства, предельно заостряет «дифференциал» двух «Логосов» (потому как старался быть поближе к крестьянам и очень не любил государство), Вл.С. Соловьёв открывает своей философией всеединства «Русский Логос» (т.к. всеединство, очевидно, – про синтез, а значит, разумеется, про синтез «Апполона», «Кибелы» и «Диониса»), творчество Н.Ф. Фёдорова представляет собой «магический материализм» с доминированием «Логоса Кибелы» (ввиду того, что было гибридом глубинных матриархальных культов и западноевропейской науки) и т.д. и т.п. – эти и подобные им примеры обильно рассыпаны по текстам трилогии⁶. В кинематографе есть такой приём, как монтаж по совпадению – когда кадры выстраиваются через вольные (фактически через любые, которые только позволит придумать воображение художника) визуальные и звуковые связи. Основанием перехода может быть что угодно – подобие образа, реплика, движение, какой-нибудь предмет, схожесть композиционного решения и проч. и проч. Быть может, один из самых ярких примеров – «Андалузский пёс» Луиса Бунюэля и Сальвадора Дали, начинающийся со сцены, во время которой мужчина так называемой опасной бритвой продольно надрезает глазное яблоко девушки, что сменяется кадрами ночного неба с тонкой ленточкой облака, продольно пересекающего полную луну. Основанием перехода, таким образом, оказываются произвольно выстраиваемые художником ассоциации, и их богатство имеет неисчерпаемый потенциал – неслучайно этот приём часто используется в киноповествовании для обозначения перехода от фантазии к реальности и наоборот. Работы Дугина в этом отношении – по-своему гениальная попытка превратить этот кинематографический приём в принцип построения текста.

Зачастую автор не гнушается фактически и прямыми фальсификациями. Эти «тонкости» дугинской работы также хорошо видны в «русской трилогии» «Ноомахии». Приведём, опять же, ряд показательных примеров. Значительная часть первого тома «русской трилогии» посвящена рассмотрению отечественного фольклора,

⁶ См., в частности, особенно показательное в этом отношении: Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М., 2020.

в процессе чего автор пытается найти подтверждение своим схемам и тезисам. В частности, в главе 15 («Суперпозиция двух русских вселенных») видное место занимает параграф о Владимире Проппе, в котором Дугин приводит знаменитую формулу и «расшифровывает» её элементы, ничтоже сумняшеся объявляя символ ↑ (отправка из дома) «русским мифом»: «Природа того, что Пропп обозначает знаком ↑, то есть выход за границы “мира” как крестьянского поселения, и составляет природу именно русского мифа – это происходит мягко и даже обыденно, что и обнаруживает особую дионисийскую, инклюзивную, “сумеречную” форму восприятия трансцендентного»⁷. После вольного пересказа пропповской концепции автор подытоживает: «Фундаментальный сценарий сказки, выявленный Проппом, представляет собой завершённый круг построения интегральной онтологической и антропологической карты, которая и является структурным основанием русского мифа»⁸. Владимир Пропп становится очередным «союзником» произвольного суждения, в общем-то прямо противоречащего тому, о чём писал он сам – никакой «русскости» в этой функции (как и в прочих), конечно, нет и быть не может. Как хорошо известно, Пропп действительно основывал свою «Морфологию» на русских сказках – в частности, на Афанасьевском сборнике (сказки № 50–151), считая это достаточным рабочим материалом, по отношению к которому остальные волшебные сказки могут (и будут) выступать материалом контрольным. Он признавал, что сюжеты сказок имеют национальную специфику, но сама его морфология (как, впрочем, и историческое изучение сказки в пропповском его понимании) имеют по задумке учёного как раз универсалистские претензии: они должны стать ключами к решению проблемы поразительного сходства, которое имеет мировое сказочное наследие⁹. Что касается выбора Проппом именно отечественного материала, то он обусловлен как прагматическими соображениями (наиболее культурно близкий и доступный материал), так и своего рода ценностным выбором: русская сказка должна быть изучена в первую очередь русскими исследователями – это их долг перед мировой культурой¹⁰.

Собственно, само цитируемое выше утверждение противоречиво: Пропп, мол, выделяет фундаментальный сценарий сказки – и это верно, – но сама фундаментальность этого сценария сказки – волшебной сказки как таковой – и означает, что она не может быть «структурным основанием русского мифа», что бы под последним ни подразумевалось. Иными словами, в самой этой фразе Дугиным утверждаются две взаимоисключающие вещи, но это, видимо, и не важно – как раз постольку, поскольку главная цель автора есть конструирование манипулятивного нарратива и соответствующий этому риторический напор. И дело не в том, что Дугин «переиначивает» выводы Проппа: интерпретировать результаты другого учёного по-своему – право любого исследователя при условии, что эта переинтерпретация осуществляется не произвольно, а в ходе тщательной аналитической процедуры, с использованием скрупулёзной аргументации и/или новых научных данных. Автор же – одно из двух: либо излагает Проппа в меру своего понимания, либо намеренно приписывает ему выводы, которых тот не делал и, более того, сделать не мог, – но и в том и в другом случае речь идёт о невольной или сознательной фальсификации, соответственно.

⁷ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос 1. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019. С. 380.

⁸ Там же. С. 385.

⁹ Пропп В.Я. Морфология сказки. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 2021. С. 37.

¹⁰ Пропп В.Я. Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа) / Науч. ред., коммент. Ю.С. Рассказова. М., 2000. С. 9.

Или другой пример. Находя в средневековой русской культуре различные линии религиозности – тоже нашлось открытие! – автор утверждает: «Показательно, что позднее псковские стригольники будут практиковать исповедь земле, что также может служить отдалённым указанием на Логос Кибелы. Но в целом в контексте русского христианства – как ортодоксального, так и еретического, как государственного, так и народного – преобладает Логос Апполона в сочетании с Логосом Диониса»¹¹. Если здесь что и показательно, так это то, как отдельные факты вновь и вновь выгибаются под нужную схему: здесь, в частности, под необходимость найти в средневековой русской культуре следы «Логоса Кибелы», архаичного «культа Великой Матери». Исповедь земле, практикуемая стригольниками в XIV–XV вв., действительно, упоминается в тех скудных источниках, которые мы имеем об этом религиозном феномене (в частности, о ней упоминается в «Поучении», атрибутируемом то Константинопольскому патриарху Антонию, то епископу Стефану Пермскому, то архиепископу Суздальскому Дионисию)¹². Однако Дугин либо не знает, либо сознательно игнорирует наличие в современной науке различных интерпретаций этого факта: от пережитка (или рецидива) языческого пантеизма до понимания этой практики как формы публичной исповеди перед общиной, не говоря уже о высказываемой в научно-исследовательской литературе версии о том, что речь здесь вообще может идти о ложном обвинении стригольников с целью их дискредитирующей привязки к язычеству¹³. При этом причина, скорее всего, именно во втором – в сознательном игнорировании: А.Г. Дугин достаточно часто упоминает исследования Б.А. Рыбакова, поэтому не может не знать, что тот в своём исследовании об этой ереси¹⁴ выдвинул гипотезу о том, что исповедь осуществлялась перед врытыми в землю покаянными каменными крестами, в чём исследователь видел «гуманистическое» и вполне протореформационное по духу устранение священчества из церковно-ритуальной практики. Эта гипотеза Б.А. Рыбакова – крайне дискуссионное предположение, но дело в другом – Дугину должно быть известно о наличии множества интерпретаций этого феномена, однако он делает вид, что их нет. И проблема совсем не в том, что из множества существующих интерпретаций выбирается одна. Дело в том, что она выбирается произвольно, без малейшего намёка на рациональное обоснование этого выбора и с видом, что иного не существует – приём частый (и опять же довольно примитивный по своей природе) в паранаучной исторической литературе, но недопустимый в академической науке, на принадлежность к которой А.Г. Дугин постоянно претендует. В последней подобный приём является либо свидетельством некомпетентности, либо, сознательным введением в заблуждение.

Мы привели лишь два примера. Проблема, однако, в том, что это не отдельные казусы, на которых порой можно подловить и квалифицированных исследователей, особенно если они выходят к границам (или тем более за них) своей компетентности. Это именно алгоритм, по которому последовательно выстраиваются дугинские нарративы: вольные и невольные фальсификации оказываются здесь постоянным связующим звеном, и это неизбежно – загнать сложность реального исторического

¹¹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос II. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М., 2019. С. 230.

¹² «...велите земли каяться человеку» (см.: Источники по истории новгородско-псковской ереси стригольников // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI веков. М.; Л., 1955. С. 241).

¹³ Об исповеди земле у стригольников и имеющихся интерпретациях этой практики см., напр.: Алексеев А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012. С. 185–192.

¹⁴ Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV века. М., 1993.

процесса или того или иного феномена культуры в прокрустово ложе довольно простенькой схемки можно лишь нещадно примитивизируя, редуцируя и искажая¹⁵.

При этом Дугин всё время пытается придавать своим текстам наукообразный вид, что порою вне зависимости от авторского намерения производит достаточно комический эффект: например, в «русской трилогии» «Ноомахии» им довольно часто используется билингвальное цитирование – источник даётся как на русском, так и параллельно на ином, как правило, древнерусском, латыни или древнегреческом языке. Но в подавляющем большинстве случаев это никоим образом не оправдано: источники, их концептуальный язык не сопоставляются, никакого приращения знания или усиления аргументации не даётся; обычно главная цель автора здесь – производство определённого впечатления, придание тексту флёра наукообразности, т.е., опять же, манипулятивное воздействие на простодушного или невнимательного читателя. Сюда же следует отнести и этимологические шалости Александра Гельевича, как правило, представляющие собой всё те же прямолинейные выгибания и способные произвести впечатление только на тех читателей, которые даже не догадываются о существовании этимологических словарей. И ладно бы эти шалости были неожиданными, красивыми и элегантными (как бывает у Хайдеггера, вероятно, и вдохновившего Александра Гельевича на подобную тактику аргументации), но нет же – скорее наоборот: эти экскурсы либо основываются на банальностях, либо топорно упрощают сложную этимологическую ситуацию в удобную для автора сторону. Приведём один пример. В первом томе «русской трилогии» Дугину чрезвычайно важно показать ключевое значение иранского фактора для глубинных слоёв русской идентичности. Одним из главных аргументов и оказывается то обстоятельство, что важнейшее для русского языка и культуры слово «Бог» является, дескать, иранским заимствованием¹⁶. И совершенно неважно, что Фасмер прямо указывает на неубедительные попытки доказать иранское происхождение этого слова, а Черных, фиксируя мнение о его фонетической и семантической близости к соответствующим древнеиранским образованиям, указывает вместе с тем и как на наличие параллельных словообразований в древнеиндийском, так и на то, что этот корень вообще не является достоянием только индоиранской и славянской групп индоевропейских языков¹⁷.

«Мне так надо», «я хочу, чтобы было так» – эмоциональная установка, стоящая за любым дугинским текстом. Соответствующим образом выстраивается и манипулятивное воздействие на читателя. Вопрос о том, какие рациональные намерения, действительные цели и бессознательные устремления стоят за этими «надо» и «я хочу», мы здесь оставим открытым. Но всё это делает разговор о текстах Дугина не очевидной затеей, ибо они формируют у людей, более или менее компетентных в вопросах, которые в них затрагиваются, вполне естественную реакцию – пожать плечами и отвернуться. В конце концов, один из простейших, но эффективных приёмов реагирования на манипуляции – просто оставить собеседника наедине с его мнением, не втягиваясь в бесполезную коммуникацию.

¹⁵ К этой неистребимой склонности к редукционизму следует отнести и страсть автора к сомнительным и прямолинейным геополитическим схемам, насыщающим многие его тексты. Не вдаваясь в неуместный здесь разговор о потенциале геополитики как концептуального, исследовательского пространства, заметим лишь, что, с нашей точки зрения, ни один человек в России не сделал столько для дискредитации геополитики, сколько Александр Гельевич Дугин: оборотной стороной попытки найти геополитическое всегда и везде неизбежно оказывается его девальвация.

¹⁶ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019. С. 8.

¹⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1 / Пер. с нем. О.Н. Трубачёва; под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. М., 1986. С. 181–182; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. 3-е изд. Т. I. М., 1999. С. 98.

Да и написать о том, о чём написать, как положено, проблематично в силу указанных выше обстоятельств, да, возможно, и не следовало бы вовсе – задача, в процессе выполнения которой нетрудно заработать и биполярное расстройство. Однако всё больший масштаб дугинского медиапроекта всё-таки делают подобный разговор, с нашей точки зрения, по меньшей мере небесполезным – чем и обусловлена идея этого сборника. С другой стороны, отмеченная выше специфика этого разговора приводит к довольно естественному желанию никогда более к нему не возвращаться: по этой причине размах авторского высказывания не ограничивался – каждый автор получил возможность сказать то и столько, что и сколько считает нужным.

И напоследок ещё об одной трудности. Обсуждая работы Александра Гельевича Дугина, довольно трудно найти верную интонацию. С одной стороны, сложно всерьёз относиться к текстам, которые демонстрируют мышление, разворачивающееся почти исключительно в тесном пространстве между тривиальным схематизмом и любовью к лозунговому формам коммуникации – мышление, постоянно предлагающее вместо действительно аналитической работы сомнительную магию прописных букв. С другой стороны, безудержная (пост-/мета-) ирония в совсем не ироничные времена выглядит ношей, за которую не хотелось бы нести ответственность. Впрочем, и из этого затруднения каждый автор выбирался самостоятельно.

* * *

Сборник открывается обстоятельным очерком *Аркадия Малера*, посвящённым разбору стратегем идеологических проектов Александра Дугина, разворачиваемым в их логической и исторической последовательности. Главным дугинским стратегическим принципом оказывается политическая по своей природе война против «заклятых врагов» – западного либерализма, аристотелевской логики, авраамического креационизма: это противостояние есть исходная точка и конечная цель всего дугинского проекта, что определяет его радикальную идеологическую и концептуальную эклектичность, т.к. любая конкретизация и последовательность оборачиваются сужением пространства для политических манёвров.

Александра Вакулинская исследует использование Александром Дугиным в своей политической риторике и концепциях имени Ивана Ильина, выявляя ключевые характеристики этой эксплуатации: мифологизирование и мистификации, опора на популярные стереотипы и шаблоны, постоянную манипулятивную подмену идей Ильина собственными мировоззренческими позициями.

Рустем Вахитов приходит к неутешительным выводам об Александре Дугине как интерпретаторе и публикаторе текстов классического евразийства, несмотря на постоянно демонстрируемое им экспансивное соотнесение себя с этим наследием. Факты, однако, говорят о полном несовпадении дугинского образа евразийства с исторической действительностью и насыщенности его работ о евразийцах фактологическими ошибками, фальсификациями, пренебрежительным отношением к базовым научно-исследовательским и эдичионным принципам.

Специфика дугинских манипуляций с наследием Хайдеггера становится главной темой *Алексея Гагинского*. Автор прослеживает печальную судьбу Хайдеггера в работах Дугина и искажение и непонимание последним как творческой эволюции, так и базовых концептов немецкого мыслителя – *Dasein*, *Ereignis*, различий между онтическим и онтологическим, наличествованием и экзистированием, между сущностью, сущим и бытием, между собственным и аутентичным. Особое внимание уделено специфике «онтологии» Дугина и принципиальной обречённости его попытки совместить традиционализм с хайдеггеровской онтологией.

Фиксируя мастерство Александра Гельевича в создании контекста, соблазняющего читателя даже не задумываться о его соответствии историческим реалиям,

действительному положению вещей и аутентичным дефинициям, *Николай Герасимов* разбирает «изобретение» Дугиным «правого анархизма», а также все те неудобства, которые доставляют его концепциям теория и история анархизма, никак не желающие укладываться в предлагаемые им схемы.

Юрий Пуцаев обозревает теоретические и методологические предпосылки Дугина, его основные идеи, концепции и их источники, демонстрируя манипулятивный произвол и концептуальную пустоту его работ, а также то, Дугин фактически занимает антиконсервативную и нигилистическую позицию, несмотря на навязчивую риторику, с помощью которой пытается убедить всех в обратном.

Дугинские тезисы и аргументы относительно природы, сущности, происхождения, развития и будущего русской философии критически рассматриваются *Аббасом Джангом*, приходящим к выводу, что они даже приблизительно не соответствуют реальному плюрализму русской философской истории, её сложной динамике, реальному генезису и перспективам. Критикуя дугинское радикальное западничество, антиисторизм и редукционизм и опираясь на онтологическое различие Хайдеггера и концепцию традиции Макинтайра, автор вместе с тем предлагает своё понимание траектории русской философской культуры.

Раздел «Критика и библиография» представлен двумя рецензиями. *Ксения Ворожжихина* рассматривает книгу «Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства» (2023), фиксируя многочисленные ошибки, противоречия, двусмысленности и недомолвки, объясняющиеся, вероятно, желанием автора угодить всем сразу – традиционалистам, евразийцам, православным и т.д. и т.п. *Фарис Нофал* в свою очередь отчаянно пытается найти какую-нибудь ценность в смелых экскурсах Александра Гельевича в арабийское язычество, раннеисламскую историю и арабскую культуру в целом в одном из томов «Ноомахии» – «Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала» (2017).

Список литературы

- Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: Индрик, 2012. 560 с.
- Дугин А.Г.* Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019. 461 с.
- Дугин А.Г.* Ноомахия: войны ума. Русский Логос II. Русский историзм. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019. 959 с.
- Дугин А.Г.* Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М.: Академический проект, 2020. 980 с.
- Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI веков. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. 545 с.
- Пропп В.Я.* Морфология сказки. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Питер, 2021. 560 с.
- Пропп В.Я.* Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа) / Науч. ред., коммент. Ю.С. Рассказова. М.: Лабиринт, 2000. 416 с.
- Рыбаков Б.А.* Стригольники. Русские гуманисты XIV века. М.: Наука, 1993. 336 с.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1 / Пер. с нем. О.Н. Трубачёва; под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. М.: Прогресс, 1986. 672 с.
- Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. 3-е изд. Т. I. М.: Русский язык, 1999. 624 с.

Мировоззренческие стратегии Александра Дугина

В статье рассматриваются мировоззренческие стратегии Александра Дугина, его философские и политические взгляды, а также их эволюция. Автор подробно анализирует интеллектуальный генезис воззрений Дугина, начиная с его участия в «Южинском кружке» и знакомства с идеями Евгения Головина, Гейдара Джемаля и Юрия Мамлеева. Основное внимание уделяется тому, как Дугин интегрировал элементы традиционализма, геополитики и эзотерики в своё учение. Статья показывает, что Дугин не сформировал целостную систему взглядов, а использовал эклектичный подход, адаптируя различные концепции под свою стратегию борьбы с западным модерном и либерализмом. Автор выделяет ключевые этапы в развитии идей Дугина: от радикального национал-большевизма 1990-х гг. к более респектабельному «евразийству», затем к социологическим исследованиям и концепции «ноомахии». В заключение автор приходит к выводу, что популярность Дугина во многом обусловлена его медийным образом и харизматической риторикой, тогда как его реальные философские идеи остаются непонятыми или игнорируемыми даже среди его сторонников.

Ключевые слова: А.Г. Дугин, традиционализм, эзотеризм, евразийство, геополитика, ноомахия

1. Особенности интеллектуального генезиса и учения А.Г. Дугина

Интеллектуальная деятельность политического мыслителя Александра Гельевича Дугина (р. 1962) развивалась более тридцати лет в несколько этапов, условно различаемых по основным, ключевым работам, раскрывающим его идейные позиции с различных дисциплинарных и тематических сторон. На протяжении всех этих этапов и во всех своих книгах, коих на данный момент насчитывается более восьмидесяти пяти, Дугин подробно развивал своё мировоззренческое учение, на основе которого был сформирован целый ряд его общественно-политических проектов. Но прежде чем познакомиться с отдельными идеями Дугина, необходимо сразу предупредить о трёх очень важных особенностях, свойственных его учению в целом.

Первая особенность заключается в том, что только с очень большой натяжкой можно было бы говорить о какой-то «эволюции» учения Дугина, поскольку в своих сущностных аспектах это учение никогда не менялось, а только лишь обращалось к новым источникам, новым темам, новым понятиям и пыталось привлечь новых

* Старший преподаватель философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, член Синодальной библейско-богословской комиссии и Межсоборного присутствия Русской православной церкви.

концептуальных союзников и попутчиков. Поэтому было бы очень большой ошибкой полагать, что существовал «ранний Дугин», более радикальный и революционный, и «поздний Дугин», более системный и консервативный. Уточним, что в политических взглядах молодого Дугина эпохи Перестройки, действительно, была определённая эволюция, отмеченная участием в обществе «Память» в 1988–1989 гг. и переходом от крайне правых, национал-монархических позиций, к ещё более право-левым, национал-большевистским позициям после падения СССР. Но свои первые книги, из которых нам известно его учение, Дугин начал публиковать с самого начала 1990-х гг., и с тех пор его мировоззренческие позиции, как на «эзотерическом», метафизическом уровне, так и на «экзотерическом», политическом уровне, остаются сущностно одними и теми же. Однако отсутствие сущностных изменений в учении Дугина вовсе не объясняется тем, что оно представляет собой раз и навсегда заданную систему, не предполагающую никакой динамики. Наоборот, здесь мы сталкиваемся со второй особенностью его учения, в котором как раз нет никакой строгой, последовательной, построенной мировоззренческой системы, вырастающей из каких-либо конкретных, позитивных, утвердительных ценностей и смыслов. Значительная бессистемность и противоречивость этого учения закономерно вытекает из её принципиального, сущностного, можно сказать, воинствующего *романтического иррационализма*, позволяющего Дугину не ограничивать себя рамками какой-либо догматической ответственности, а оставлять мировоззренческие «шлюзы» открытыми, чтобы в любой момент иметь в запасе множество «отходных путей» и переходить к иным риторическим дискурсам. В свою очередь, столь высокая бессистемность, противоречивость и мозаичность, во многом напоминающая очередную постмодернистскую эклектику, объясняется не отсутствием каких-либо непреложных принципов, а как раз наличием этих принципов, которые за все тридцать пять лет его публицистической деятельности никак не менялись. И здесь мы открываем третью важнейшую особенность учения Дугина, которое действительно основано на неизменных принципах, но только это принципы, не утверждающие какое-либо конкретное, позитивное мировоззрение, а отрицающие то, что, по нашему наблюдению, стало для Александра Гельевича предметом абсолютного неприятия: 1) авраамический креационизм, 2) основанная на авраамическом креационизме цивилизация Запада, 3) порождённая Западом цивилизация модерна, иначе называемая «современным миром», 4) идеология классического и тем более современного либерализма как концентрированное выражение западного модерна. Конечно, общий список непримиримых мировоззренческих врагов у Дугина может сколько угодно расширяться и варьироваться, включать в себя разные промежуточные теологические, философские, научные, идеологические и т.п. позиции, но ключевыми, очевидными началами общего образа врага у Дугина остаются именно эти четыре явления, между которыми он обнаруживает прямую причинно-следственную связь. Поэтому главным мотивом и основной интенцией всего многосложного учения Дугина, во всём его внешнем многообразии, неизменно остаётся бескомпромиссная «священная война» с этими четырьмя явлениями, и поэтому все его мировоззренческие построения созданы как более-менее продуманные «теории войны», призванные нанести этим четырём врагам как можно более болезненный удар с любой возможной стороны, в том числе изнутри. Таким образом, если вообще возможно говорить о мировоззренческой эволюции Дугина, то она представляет собой эволюцию различных концептуальных позиций (теологических, метафизических, философских, идеологических, политических и т.п.) позиций, выбранных в качестве более эффективных средств ведения этой идейной войны, причём как оборонительных, так и наступательных. Именно поэтому Дугин всегда избегал превращать своё учение в цельную непротиворечивую систему, ибо такая система принципиально ограничила бы его стратегические возможности и вынудила бы вести борьбу с ненавистным врагом

только с какой-то одной, неподвижной доктринальной позиции. Следовательно, для наиболее адекватного понимания и осмысления учения Дугина, во всех его внешних метаморфозах, необходимо выявить его *мировоззренческие стратегии*, позволяющие постулировать и связывать отдельные положения этого учения ради общей сверхцели – борьбы с одним и тем же, хотя и «многоликим» мировоззренческим врагом.

Идейный генезис Дугина изначально сложился под влиянием неформального «Южинского кружка» 1960–1980-х гг., объединявшего несистемных литераторов оккультной ориентации, иначе называемых «советским эзотерическим подпольем»¹. Поскольку адептам этого божемного сообщества была очень свойственна ироничная самомифологизация, то ради исторической точности стоит прояснить, что его наименование происходит от названия московского Южинского переулка (до 1929 г. и после 1993 г. – Большой Палашёвский переулок), где до 1968 г. в одной из коммунальных квартир одного из деревянных домов проживал писатель Юрий Витальевич Мамлеев (1931–2015) и собирал кружок своих единомышленников. В 1968 г. этот дом был снесён, а в 1974 г. Мамлеев эмигрировал в США, так что в узко историческом смысле слова Дугин просто в силу своего возраста никак не мог застать этот кружок. Но поскольку другие его участники продолжали собираться в самых разных местах, то условное название «Южинский кружок» сохранилось, а их главным авторитетом оказался поэт, переводчик, знаток европейского оккультизма Евгений Всеволодович Головин (1938–2010), создавший так называемый «Чёрный орден SS» и ставший впоследствии для Дугина настоящим «духовным наставником», чьё имя он до сих пор всячески культивирует, несмотря на то, что Головин совершенно сознательно не принимал православие и не выражал никаких симпатий к державному патриотизму². Именно Головин познакомил Дугина с философией «интегрального традиционализма», с герметической эзотерикой (в особенности алхимией), на которую Дугин регулярно ссылается в своих метафизических построениях, а также с различными явлениями новоевропейской мизантропической литературы («чёрными романтиками», «проклятыми поэтами», декадентами), оказавшими существенное влияние как на умонастроение Дугина, так и на его эстетические предпочтения и стилистические особенности его текстов. Обратим внимание: интеллектуальная атмосфера «Южинского кружка» и особенно самого Головина была абсолютно аполитичной и не имела никакого отношения к диссидентству, «русской партии»³ и какой-либо антисоветской деятельности вообще, но отношение к советской власти и действительности в этом кругу было, конечно, обострённо критическим и ироническим. И хотя в свой «южинский период» юный Дугин не мог не узнать имена ведущих диссидентов-патриотов, не мог не пересекаться с их сторонниками, но он сам был сформирован не «русской партией», а именно *западно-ориентированным*,

¹ Носачёв П.Г. Прологомены к изучению советского эзотерического подполья 60–80-х гг. XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 53–61.

² Стоит заметить, что хотя неотъемлемой характеристикой культурного имиджа Е.В. Головина стала его реальная или мнимая маргинальность, он работал профессиональным переводчиком, сотрудничал с советскими издательствами и даже был автором первой части статьи «Оккультизм» в пятитомной «Философской энциклопедии», изданной под эгидой Института философии АН СССР (см.: Головин Е.В. Оккультизм // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 136). Про учение «интегрального традиционализма» Головин узнал из конспирологического бестселлера Жака Бержье и Луи Повеля «Утро магов» (1960), с переводом которого он познакомился в Библиотеке им. Ленина в 1962 г. (см.: Сэдживик М. Наперекор современному миру. Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М., 2014. С. 367–368).

³ «Русская партия» – собирательное название существовавших в 1960–1980-е гг. в советской системе неформальных объединений различных русских патриотов, пытавшихся влиять на укрепление русской национальной идентичности и возрождение русских традиций.

антисоветским, контркультурным андеграундом, чьё влияние сказывается на нём до сих пор.

Другим заметным выходцем из Южинского кружка был идеолог исламизма Гейдар Джахидович Джемаль (1947–2016), ученик и друг Евгения Головина, также оказавший определённое влияние на молодого Дугина и в качестве метафизика, и в качестве политического активиста, – именно Джемаль первым среди «южинцев» стал заниматься политикой, как только это стало хоть сколько-нибудь возможно. Необходимо уточнить, что у «Южинского кружка» в целом не было никакой общей философии и идеологии, все его участники были совершенно разными людьми, объединёнными только общими нонконформистскими настроениями, а также интересом к оккультизму и декадентской контркультуре. Концептуальные книги Мамлеева, Головина и Джемалья были изданы только в постсоветское время, в основном уже в 2000-е гг.⁴, когда работы Дугина составили уже целое собрание сочинений и его имя было несравнимо более известно, чем имена его союзников вместе взятых, так что нельзя сказать, что Дугин ориентировался на их программные тексты, поскольку этих текстов не было. Единственным исключением можно считать доктринальную работу Гейдара Джемалья «Ориентация – Север», вышедшую в самиздате в 1981 г. и представляющую собой парадоксальный метафизический манифест, где каждая фраза была методично пронумерована, как в религиозном катехизисе⁵. Здесь стоит заметить, что метафизические позиции Головина и Джемалья образовали своеобразные полюса «южинской» эзотерики. Если Головин был сторонником совершенно языческой, магической, «дионисийской» мистики, исполненной бесконечных метаморфоз живой и одухотворённой материи, то Джемаль проповедовал радикальное презрение к материальному миру с позиции монотеистической трансценденции, открывающейся только отдельным, уникальным «пророкам». При этом, если Головин принципиально не входил ни в какие религиозные структуры, то шийит Джемаль стал активным деятелем политического ислама, хотя между его декларативным шиизмом и его теологическими проповедями, скорее напоминающими самый радикальный извод ваххабизма, всегда было очевидное противоречие. По всей видимости, именно Джемаль показал Дугину наглядный пример, как можно совмещать принадлежность к традиционной религии и проповедование авторских эзотерических девиаций, противоречащих этой религии. Но сам Дугин, навсегда испытывая неизменное почтение к обоим «мэтрам», особенно к первому, не принял чью-либо метафизическую крайность, а пошёл своим путём, пытаясь совмещать свои специфические взгляды с православным христианством. Формально к православной традиции относил себя Юрий Мамлеев, хотя его религиозно-философские интересы распространялись преимущественно на восточные религии, индуизм и буддизм, что отразилось в подзаголовке его главной книги «Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма» (1997). Вместе с этим Мамлеев создал собственное учение «утризма», или «религии Я», озабоченное поиском вечного Я как единственной ценности. С нашей точки зрения, метафизические взгляды Мамлеева не имели самостоятельного влияния на Дугина, который больше восхищался его прозой в жанре «метафизического реализма» и почитал его как основателя всего кружка.

⁴ Первое издание философской работы Ю.А. Мамлеева «Судьба бытия» вышло в 1997 г., а его историко-философская работа «Россия вечная» вышла в 2003 г. Первое официальное издание мировоззренческой работы Г.Д. Джемалья «Революция пророков», представляющей собой запись его лекционного курса, вышло в 2003 г. В том же году А.Г. Дугин в своём издательстве «Арктогея-Центр» издал первый сборник концептуальных работ Е.В. Головина «Приближение к Снежной королеве». Во всех этих книгах достаточно подробно изложены мировоззренческие позиции их авторов.

⁵ Манифест «Ориентация – Север» опубликован в сборнике работ Г. Джемалья «Революция пророков» (М., 2003), где сам автор определяет историческое назначение своего манифеста в основании «новой теологии, политической теологии монотеизма» (с. 169).

Также и «метафизический патриотизм» Мамлеева вряд ли как-либо повлиял на Дугина, поскольку Юрий Витальевич вернулся в Москву только в 1991 г. и свою теорию «Вечной России» проповедовал уже тогда, когда Дугин давно стал самостоятельным патриотическим идеологом.

Однако, несмотря на то, что никто из «мэтров» «Южинского кружка» не вызывает особого понимания в среде традиционных православных консерваторов, Дугин не только постоянно напоминает о своём ученичестве у каждого из них, но и придаёт этому кружку исключительное историософское значение. Достаточно обратиться к книге Дугина «Ноомахия: войны ума. Русский Логос III»⁶, где в разделе «Юрий Мамлеев и Южинская группа: уникальный субъект» автор пишет:

В этой группе происходит уникальный процесс первого прозрения русской мысли после советской зимы духа... Появление Южинского кружка на периферии диссидентского движения, но в полном отрыве как от либеральной, так и от православно-патриотической его составляющих, стало переломным моментом в русской Ноомахии. В недрах кибелического режима дало о себе знать иное ноологическое измерение, завязь *нового начала*. Семя русского Логоса, полностью исчезнувшее в первой половине советского историала, внезапно дало всходы... Если русская культура, по словам, приписываемым Достоевскому, «вышла из "Шинели" Гоголя», то культура, преодолевающая советский кибелизм, вышла из «Шатунов» Мамлеева⁷.

«Шатуны» – это первый и самый известный роман Мамлеева, написанный в жанре совершенно inferнального гротеска и вышедший в самиздате в 1966 г. Заметим, что столь пафосное превозношение Дутиным этого романа весьма характеризует его эстетические предпочтения не просто как «контркультурные» и «декадентские», а как осознанно мизантропические и потому неизбежно маргинальные. Позволим себе заметить, что в этой маргинальной мизантропии заключается большая привлекательность идей и текстов Дугина для определённой части общества (в первую очередь ищущей молодежи в состоянии острого духовного кризиса), но вместе с этим именно в этой мизантропичности также заключается существенная причина его непонимания и неприятия даже среди тех его потенциальных сторонников, на кого рассчитаны его идеологические проекты. Всё-таки поставить на один уровень Гоголя и Мамлеева готовы далеко не все ревнители духовного возрождения России, даже весьма широко мыслящие. С самого начала своей публичной деятельности Дугин занимался культивированием маргинального «Южинского кружка», а также совершенно незнакомых в России имён наиболее «мрачных» западных эзотериков и наиболее «реакционных» ультраправых мыслителей, а вместе с этим он полностью дистанцировался как от массовой, так и от интеллигентской советской культуры во всех её проявлениях, что, с одной стороны, существенно ограничивало его потенциальное влияние на пост-советскую аудиторию, а с другой стороны, заметно отличало от других, привычных патриотических идеологов, и способствовало формированию вокруг его имени ореола некоторой таинственности и экзотичности.

2. Основные этапы формирования мировоззренческого учения А.Г. Дугина

Первый этап формирования мировоззренческого учения Дугина приходится на 1990-е гг., и его точнее всего назвать «консервативно-революционным», к которому относится наиболее радикальный, «национал-большевистский» период его

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М., 2020. С. 738–742.

⁷ Там же. С. 738–741.

деятельности (1993–1997). В 1990-е гг. Дугин издаёт в своём издательстве «Арктогея» целый корпус базовых доктринальных книг, отражающих все основные аспекты его учения. Первая книга – это «Пути Абсолюта» (1990), где систематически излагаются основы «интегрального традиционализма». Следующие книги – это введение в «науку о заговорах» под названием «Конспирология» (1992), изложение ариософской системы Германа Вирта «Гиперборейская теория» (1993), сборник статей «Консервативная революция» (1994), манифест «Цели и задачи нашей революции» (1995), теологический трактат «Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм)» (1996), введение в науку «сакральной географии» «Мистерии Евразии» (1996), объёмный учебник «Основы геополитики» (1997) и сборник статей «Тамплиеры пролетариата (Национал-большевизм и инициация)» (1997). Помимо книг Дугин издаёт альманах «Милый Ангел» с подзаголовком «Эзотерическое ревю», где публикует тексты метафизического и оккультного содержания (всего вышло только три номера – в 1991, 1996 и 1998 гг.), а также политический журнал «Элементы»⁸ с подзаголовком «Евразийское обозрение» (всего вышло девять номеров, с 1991 по 1998 г.). Именно журнал «Элементы», каждый номер которого был посвящён подробно рассмотрению какой-либо острой и глобальной темы с консервативно-революционных позиций (например, «Новый мировой порядок», «Элита», «Эротизм», «Насилие, агрессия, террор» и др.), включая переводы «экзотических» западных авторов, стал значительным интеллектуальным рупором соответствующих идейных направлений в 1990-е гг.

В эту эпоху Дугин был идеологом радикальной патриотической оппозиции, одним из главных авторов ведущей оппозиционной газеты «День» / «Завтра» (ред. А. Проханов), и его неизменной задачей было создание масштабной идеологии, объединяющей всех крайне правых и крайне левых против господствующего прозападного курса и либеральной идеологии как таковой. Поэтому в 1993 г. Дугин вместе с писателем Э. Лимоновым создаёт Национал-большевистскую партию (НБП), где становится главным идеологом, регулярно публикуя свои программные статьи в партийной газете «Лимонка». Обратим внимание: вернувшийся из эмиграции Э. Лимонов был одним из самых эпатажных представителей экстремистской контркультуры, совершенно далёким от каких-либо философских построений, но для Дугина очень важно было продемонстрировать принципиально новый, авангардный тип русского патриотизма, порвавший с привычными авторитетами и невыразительными стилистическими предпочтениями старых «правых» и «старых левых». Написанный Дугиным манифест НБП, опубликованный в № 1 газеты «Лимонка» (ноябрь 1994 г.), назывался «Новые против старых», а редакторская колонка Лимонова началась со статьи «Лимонка в Проханова». Через несколько лет Дугин восстановит отношения с Прохановым, но для понимания его политической деятельности необходимо помнить, что для него всегда было очень важно не только её идеологическое содержание, но и парадоксальная стилистика её самопрезентации, как правило, привлекающая «альтернативную» молодежь, но отталкивающая системных политиков. При этом нельзя сказать, что Дугин 1990-х гг. по всем вопросам занимал непримиримую оппозицию, ведь его неприятие ельцинской власти имело конкретные идеологические причины, а если в каких-то вопросах власть отвечала этим критериям, то Дугин готов был её поддерживать. Например, когда в декабре 1994 г. армия России вошла в Чечню для подавления сепаратистского мятежа и практически вся оппозиция выступила против военных действий Кремля, то только что возникшая НБП поддержала это решение президента Ельцина и № 2 газеты «Лимонка» вышел с лозунгом «Да здравствует война!». Поскольку Лимонов

⁸ Название «Элементы» возникло по аналогии с ведущим органом французских «новых правых», журналом «*Éléments*», основанным в 1973 г. политологом Аленом де Бенуа (р. 1943).

и ориентированная на него радикальная молодежь тяготились специфическими идеологическими ограничениями и излишней интеллектуальностью, задаваемыми Дугиным, то в апреле 1998 г. между ними вспыхнул конфликт, в результате которого Дугин покинул НБП вместе со всеми своими сторонниками, включая весь состав только что избранного политсовета партии.

Отказавшись от бренда «национал-большевизма», но никак не изменив своё отношение к национал-большевистским идеям, Дугин отныне выступает под знаменем более респектабельного «евразийства», которое он теперь развивает не просто как геополитическую программу России в противовес англо-американскому «атлантизму», а как целостную и многоуровневую идеологию планетарного масштаба. В развитии евразийства Дугин обращает внимание на разработки отцов-основателей этого направления, издаёт и комментирует их тексты – Н. Трубецкого, П. Савицкого, Н. Алексеева и др. Собрав оставшихся с ним молодых «евразийцев», Дугин выпускает нерегулярную газету «Вторжение» и ведёт страницу «Евразийское вторжение» в газете «Завтра». Воздержавшись от создания своей политической партии, в 1998 г. Дугин учреждает неформальный лекционный клуб под претенциозным названием «Новый университет», где читает цикл лекций по «интегральному традиционализму» и даже приглашает выступить там Е. Головина и Ю. Мамлеева. В этот период Дугин также окончательно определяется со своей конфессиональной принадлежностью. Дело в том, что, будучи членом Русской Православной Церкви, на протяжении многих лет Дугин откровенно культивировал старообрядчество, причём не только как истинно «русскую», но и как «истинно православную» традицию, проявляя интерес к самым разным старообрядческим толкам, включая различные направления радикального беспоповства. Но уже 20 октября 1998 г. Дугин выступил на соборе Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ), иначе называемой Белокриницким согласием, где среди прочего заявил: «Я глубоко убеждён, что Истина Древлеправославной Церкви имеет не просто этнографическое, локальное значение. Эта истина универсальная, вселенская, призванная сообщить самое важное и глубокое откровение каждому живущему на земле. Для возрождения же России староверие играет вообще ключевую, центральную роль»⁹. Однако, по уверению самого Дугина, именно в 1998 г. он выбрал единоверие, т.е. старообрядчество, находящееся в юрисдикции Московского Патриархата.

В конце 1990-х гг., во времена «позднего Ельцина», однозначно прозападный курс Кремля претерпел целую череду заметных сбоев, и поэтому Дугин постепенно начал сотрудничать с представителями власти, переходя на более умеренные политические позиции. В начале 1999 г. Дугин был назначен особым советником спикера Госдумы Г.А. Селезнёва, представляющего КПрФ. С этого момента началось его сближение с привластными чиновниками. Переход из несистемной оппозиции в системную, с претензией последующего идеологического влияния на саму власть, потребовала от идеолога «консервативной революции» новой риторики, более конструктивной и более политкорректной, что сказалось в издании нового манифеста Дугина «Наш путь. Стратегические перспективы развития России в XXI веке» (1999). 1990-е гг. завершились изданием большого фолианта «Абсолютная Родина» (1999), в котором были републикованы три его основные «традиционалистские» работы: «Пути Абсолюта», «Метафизика Благой Вести» и «Мистерии Евразии». С выходом последнего журнала «Элементы» № 9 (1998), посвящённого досье «Конец Истории. Постмодернизм. Apocalypse culture», где были опубликованы подытоживающие XX в. статьи Дугина «Парадигма Конца» (с. 2–70) и «Постмодерн?»

⁹ Цитируется по: Малер А. Критический анализ вынужденных пояснений А. Дугина // Интеллектуальный клуб «Катехон». 4 июля 2020 г. URL: <https://katehon.ru/kriticheskij-analiz-vynuzhdennyh-poyasnenij-a-dugina/> (дата обращения: 17.10.2024).

(с. 13–87), учение Дугина полностью сформировалось, так что все его дальнейшие концептуальные нововведения будут развитием одной и той же доктрины.

Второй этап мировоззренческой деятельности Дугина занимает большую часть нулевых годов, пришедшихся на два первых срока правления президента В.В. Путина (2000–2008 гг.), когда патриотические идеи и настроения, подавляемые в 1990-е гг., получили «зелёный» свет, и для самого Дугина наступила эпоха широких возможностей, которыми он закономерно воспользовался. В идейном отношении этот период не имеет каких-то ярко выраженных отличий от других этапов, и поэтому точнее всего назвать его этапом постепенной *легитимации* Дугина в политическом и гуманитарном пространстве современной России. Во-первых, в эти годы он начинает устанавливать отношения с различными научными институтами. Не имевший высшего образования москвич Дугин ещё в 1999 г. вдруг получил диплом Новочеркасского инженерно-мелиоративного института, а 20 декабря 2000 г. защитил кандидатскую диссертацию по философии в Ростовском государственном университете на тему «Эволюция парадигмальных оснований науки (Философско-методологический анализ)» под научным руководством проф. В.Ю. Верещагина¹⁰. Во-вторых, в нулевые Дугин впервые предпринимает попытки создать собственную легальную системную политическую организацию под брендом «евразийства», максимально расширяя её идеологические рамки и рассчитывая на очень широкую политическую поддержку. После некоторых неудачных попыток создания такой структуры, 20 ноября 2003 г. Дугин провёл в Москве учредительный съезд Международного евразийского движения (МЕД), на котором присутствовали официальные представители всех «четырёх традиционных конфессий», что производило впечатление масштабного федерального проекта, созданного самим Кремлём. У новорожденного МЕД вскоре появились своеобразные филиалы в разных странах, но их дальнейшее развитие пошло скорее по сетевому, чем централизованному принципу.

В ноябре 2004 г. в Киеве вспыхнул первый Майдан, иначе называемый «Оранжевой революцией», вдохновившей тогда почти всю антипутинскую оппозицию на проведение аналогичного эксперимента в Москве. В ответ на угрозу «цветной революции» многие патриотические силы в России заняли тогда жёстко охранительные позиции, а в Администрации Президента начали разрабатывать проекты молодёжных прокремлёвских организаций, которые смогли бы идейно и физически отмотивировать молодых активистов на сопротивление возможному «московскому Майдану». В связи с этим Дугин вновь обращается к «уличной политике» и создаёт своеобразный аналог НБП при МЕД под названием «Евразийский союз молодёжи» (ЕСМ) с характерным чёрным флагом, в центре которого изображена восьмистрельная звезда, обозначающая то ли геополитическую «розу ветров», то ли «звезду Хаоса». Именно ЕСМ был инициатором проведения первого в Москве «Правого марша» 4 ноября 2005 г., к которому тогда присоединились различные националистические организации, впоследствии перехватившие эту ежегодную инициативу и переименовавшие её в «Русский марш». С нашей точки зрения, эпатажная самопрезентация ЕСМ в большей степени способствовала дискредитации Дугина, который только что начал продвигаться в круги политического и академического истеблишмента, но вновь предстал как неформальный лидер экстремистской молодёжи. Достаточно прочесть «Катехизис члена ЕСМ», где есть такие слова:

Наша цель – абсолютная власть. Мы Союз Господ, новых повелителей Евразии. Мы утвердим свою волю суверенно, непоколебимо, безотзывно... Всё в Традиции прекрасно. Особенно то, что неразумно, непонятно, необоснованно, что превышает мелкий плешивый разум. Традиция полна ослепительного солнечного бреда, который

¹⁰ На основе этой диссертации в 2002 г. издана одноимённая книга «Эволюция парадигмальных оснований науки».

надо принимать открытым сердцем – как он есть. Надо соблюдать все правила Традиции – особенно абсурдные. Только так мы поймем её скрытую логику – которая пробудит в нас высшее крылатое существо, томящееся в теле как в темнице из мяса... Традиция во всём и всегда права. Современность во всём и всегда ошибается¹¹.

Конечно, как и в случае многих других текстов Дугина, можно было бы предположить, что это лишь забавная постмодернистская ирония и даже самоирония, но всё-таки это официальный катехизис официального молодёжного отделения международной политической организации. Что же касается новых текстов, то в нулевые годы Дугин в большей степени издаёт сборники уже опубликованных статей, прочитанных лекций или пишет очередные политические программы, в значительной степени повторяющие его прежние работы. В 2001 г. выходит двухтомный сборник большинства уже опубликованных статей Дугина под названием «Русская вещь». В 2002 г. издан сборник его лекций в «Новом Университете» под названием «Философия традиционализма», где автор впервые пытается соотнести доктрину Рене Генона со структуралистским методом в сравнительном религиоведении и антропологии, что позволяет ему придать своему учению определённое наукообразие. Аналогичный эффект научности создаёт издание диссертации «Эволюция парадигмальных оснований науки» в 2002 г. Евразийская идеология развивается Дугиным в программных работах «Основы Евразийства» (2002), «Проект “Евразия”» (2004), а также в очень характерной для его политической траектории книге «Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева» (2004). С 2004 г. Дугин начинает писать своеобразные авторские «учебники» по различным дисциплинарным сферам, призванным отразить соответствующие аспекты его учения: «Философия Политики» (2004), «Философия Войны» (2004), «Обществоведение для граждан Новой России» (2007). Поскольку в учении Дугина значительное место занимает тема постмодерна, исторически открывшего окна возможностей для премодерных ценностей и установок, и он периодически пытается найти созвучие своим идеям в современной, постмодернистской культуре, как элитарной, так и массовой, то в итоге накапливается целый сборник его рецензий и откликов на эту тему под названием «Поп-культура и знаки времени» (2005). Ситуация постмодерна, по Дугину, захватывает все сферы цивилизации, включая геополитические отношения, чему он посвящает книгу «Геополитика Постмодерна» (2007), вышедшую в издательстве «Амфора». Не расставаясь не только с «интегральным традиционализмом», но даже с «ариософией», в 2008 г. Дугин вновь популяризирует учение Германа Вирта в книге «Знаки великого Норда. Гиперборейская теория». К концу нулевых годов Дугин регулярно появляется на федеральных телеканалах, где он становится одним из самых узнаваемых и харизматичных ораторов, чьи речи вызвали естественное сочувствие среди патристически настроенного зрителя. Единственное, чего ему до сих пор не хватало, это полноценного академического статуса в государственном вузе, который у него появился в 2008 г., когда он вдруг возглавил «Центр консервативных исследований» при социологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, созданный при непосредственном участии первого декана факультета д.филос.н., профессора В.И. Добренкова. Учреждение ЦКИ позволило Дугину регулярно вести свои лекции в МГУ и стало поворотным событием на пути его легитимации и интеграции в официальную научно-образовательную систему нашей страны.

С возглавлением собственного исследовательского центра при социологическом факультете МГУ начинается третий этап в интеллектуальной деятельности Дугина, который можно условно назвать «социологическим». Уже в 2009 г. Дугин выпускает подряд три сборника своих лекций, каждый из которых был своеобразным

¹¹ Катехизис члена Евразийского Союза Молодёжи. URL: <https://web.archive.org/web/20210225045827/http://rossia3.ru/katehizis.html> (дата обращения: 17.10.2024).

изложением его учения на уровне истории философии, метафизики и политической идеологии – «Постфилософия», «Радикальный субъект и его дубль» и «Четвёртая политическая теория». Последняя книга стала манифестом его нового идеологического учения, в котором на самом деле новым было только название, потому что по содержанию оно ничем не отличалось от всего, что Дугин проповедовал до тех пор. При этом он не стал создавать новое политическое движение под новый идеологический бренд, продолжая руководить МЕД и ЕСМ. Теперь его главные усилия сконцентрировались на развитии своего исследовательского центра и формировании собственной социологической теории, в оправдание своего нового статуса. На социологическом факультете МГУ Дугин получает звание профессора, а с сентября 2009 г. – должность и.о. заведующего кафедрой социологии международных отношений. Обращение к теоретической социологии для Дугина предоставляло широкие возможности, поскольку в его учении уже были заложены определённые социологические взгляды, представленные всей палитрой социальных философов неопозитивистской и немарксистской направленности, включая социологические идеи «консервативных революционеров» и евразийцев, а его давняя эксплуатация структуралистских подходов легко распространялась на социологическую проблематику. Так, в течение нескольких лет выходит целый ряд книг Дугина на социологические и парасоциологические темы: «Структурная социология» (2010), «Логос и мифос. Социология глубин» (2010), «Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом» (2010), «Социология Воображения» (2010), «Кризис: конец экономической теории» (2010), «Этносоциология» (2011), «Социология геополитических процессов» (2011).

Если среди этих работ было что-то специфически новое в развитии идей Дугина, то это обращение к так называемой «социологии воображения», основанной французским религиоведом Жильбером Дюраном (1921–2012), участником юнгианского общества «Eranos» и создателем оригинальной социально-психологической теории. Несмотря на то, что Дугин уже возглавил кафедру в МГУ и был профессором МГУ, в 2011 г. он защищает докторскую диссертацию по социологии на тему «Трансформация социальной структуры общества в контексте социологии воображения» во всё том же бывшем Ростовском государственном университете, переименованном в Южный федеральный университет. Как и положено и.о. заведующего кафедрой социологии международных отношений, Дугин выпускает книги на соответствующие темы: «Геополитика России» (2012), «Теория многополярного мира» (2012), «Международные отношения. Парадигмы, теория, социология» (2014). Продолжая пропаганду своего учения, он пишет книги «Евразийский реванш России» (2014) и «Четвёртый Путь» (2014). Между тем, кроме обращения к социологии воображения, специфически новой темой в учении Дугина этого периода стал конструкт «Археомодерна», изложенный в одноимённой книге 2011 г., а также устойчивый интерес к философии Мартина Хайдеггера, авторской интерпретации которой Дугин посвящает целых четыре книги: «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала» (2010), «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии» (2010), «Мартин Хайдеггер. Последний бог» (2014) и «Мартин Хайдеггер. Метополитика. Эсхатология бытия» (2016). В книге «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии» Дугин фактически отказывает русской философии в существовании и предлагает «вторую попытку» основать её через рецепцию идей Хайдеггера, а далее, в развитие этой темы, пишет ключевую книгу «В поисках тёмного Логоса» (2013), где в очередной раз выдвигает целую историософию России, а также своего рода историософию всей русской философии и впервые вводит метафизическую концепцию «трёх Логосов»: «светлого Логоса Аполлона», «тёмного Логоса Диониса» и «чёрного Логоса Кибелы» (Великой Матери). Стоит отметить, что учение о «трёх Логосах» фактически оказалось новой версией борьбы извечных метафизических

начал у Дугина со времён его основополагающей доктринальной работы «Метафизические корни политических идеологий» (1991)¹² и потребовало от него подробной проработки этой новой метафизики. Работа «В поисках тёмного Логоса» предваряет новый этап в мировоззренческой деятельности Дугина, а между тем в июне 2014 г. Дугин был уволен с поста и.о. заведующего кафедрой социологии международных отношений социологического факультета МГУ, и на этом «социологический» период эволюции его идей закончился.

Введение неизменной метафизической оппозиции «трёх Логосов» сподвигло Дугина развернуть глобальную гуманитарную теорию под названием «ноомахия», развитие которой стало отныне главной темой его интеллектуальной деятельности и дало название масштабному циклу из двадцати пяти томов – «Ноомахия: войны ума». Так начался продолжающийся до сих пор четвёртый этап формирования мировоззренческого учения Александра Дугина, который точнее всего было бы называть «ноомахическим». Первым томом в этом цикле стала программная книга «Ноомахия. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела» (2014), где прежде намеченная теория раскрывается как универсальная метафизическая и религиозная доктрина. «Диалектические» отношения заданной триады «Логосов» Дугин обнаруживает во всех великих культурах мира и разворачивает соответствующий культурологический обзор, пытаясь выявить скрытые «Логосы» каждой культуры: «Логос Европы», «Германский Логос», «Французский Логос», «Латинский Логос», «Эллинский Логос», «Византийский Логос», «Иранский Логос» и т.д. Завершается этот цикл тремя большими томами, посвящёнными «Русскому Логосу», последний из которых вышел в 2020 г. Для большего понимания этого периода необходимо заметить, что издание первой «Ноомахии» совпало с восстанием русского движения в Новороссии и воссоединением Крыма с Россией. Конфликт России и Украины существенно способствовал политической популяризации Дугина и всё большей милитаризации его риторики. В 2015 г. вышли его книги «Русская война», «Геополитика. Учебное пособие», «Теория многополярного мира. Плюриверсум. Учебное пособие», а также монография, посвящённая так называемой социологии воображения: «Воображение. Философия, социология, структуры». Главной философской работой этого периода можно считать книгу, в названии которой содержится сразу три новых концепта, развиваемых Дугиным в последнее время: «Politica Aeterna. Политический платонизм и “Чёрное Просвещение”» (2020). На пандемию COVID-19 Дугин отреагировал эсхатологической книгой «Антикейменос. Эпистемологические войны. Боги чумы. Великое пробуждение» (2022). Продолжая критику современной науки, начатую ещё в своей кандидатской диссертации, Дугин написал книгу «Интернальные Онтологии. Сакральная физика и опрокинутый мир» (2022). Разумеется, события специальной военной операции, начатой в феврале 2022 г., ещё больше вдохновили идеолога «четвёртой политической теории» на написание новых масштабных манифестов – так появляются книги «Четвёртая Русь. Контргегемония. Русский концепт» (2022) и «Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства» (2022). Наконец, издан новый сборник его эссеистических текстов «В пространстве Великих снов (путешествия на край утра). Русская вещь-3» (2022).

Ключевую роль в медийной и политической поддержке Дугина с середины 2010-х гг. играл предприниматель К.В. Малофеев, участвующий практически во всех основных публичных проектах Дугина последних лет. В 2016 г. Дугин стал главным редактором созданного Малофеевым телеканала «Царьград ТВ», где автор «четвёртой политической теории» регулярно выступал со своими «Директивами», но в марте 2017 г. он вдруг был снят с этой должности и его программы исчезли из эфира.

¹² Дугин А.Г. Метафизические корни политических идеологий // Милый Ангел. 1991. № 1. С. 82–90.

В том же году Малофеев возглавил созданное бывшим директором Российского института стратегических исследований, генералом-лейтенантом Службы внешней разведки Российской Федерации, к.и.н. Л.П. Решетниковым общество развития русского исторического просвещения «Двуглавый Орел», ставшее отныне политическим движением с амбициозными задачами возрождения монархии в России. На момент основания этого движения в него входили практически все более-менее заметные правоконсервативные интеллектуалы, собранные Решетниковым, но самого Дугина там не было и не могло быть, поскольку его богословские и идеологические взгляды явно расходятся с традиционным православным консерватизмом и вызывали открытую критику у некоторых членов этого движения¹³. Однако впоследствии Малофеев решил расширить свою политическую платформу, что вынудило абсолютное большинство принципиальных антикоммунистов из «Двуглавого Орла» (всего более 30 чел.) во главе с Решетниковым 19 октября 2020 г. покинуть это движение и создать собственное общество «Наследие Империи». В итоге К.В. Малофеев, оставшийся без основного интеллектуального пула, уже 22 ноября того же года собрал новый съезд «Двуглавого Орла», где среди главных ораторов выступил сам Дугин, и уже с этого момента их сотрудничество до сих пор не прерывалось. С момента увольнения из МГУ Дугин нуждался в институционализации, и именно Малофеев способствовал созданию своеобразных «научно-исследовательских» организаций во главе с Дугиным. В мае 2023 г. учреждена автономная некоммерческая организация «Институт Царьграда», директором которой стал Дугин. В нём заявлено девять секторов, среди них: сектор философии под руководством супруги Дугина, к.филос.н. Н.В. Мелентьевой, сектор социологии под руководством А.Н. Перла, сектор политологии с отделом «базилиологии» (науки о царской власти) под руководством Е.С. Холмогорова и др. Но если «Институт “Царьград”» (Институт Царьграда) – это совершенно независимая от каких-либо официальных научных и образовательных структур организация, то уже в августе 2023 г. при РГГУ создан научно-учебный центр «Высшая политическая школа имени Ивана Ильина», директором которой вдруг был назначен сам А.Г. Дугин. Столь неожиданное назначение спровоцировало целый ряд публичных скандалов со стороны группы студентов РГГУ, не приемлющих либо фигуру Дугина, либо философа Ильина, либо и того и другого вместе. Но наиболее удивительным в этом событии было то, что сам Дугин всегда относился к философии И.А. Ильина более чем критически, как только и может относиться апологет консервативной революции, левого евразийства и национал-большевизма к бескомпромиссному белогвардейскому консерватору. Идеологическую позицию Ивана Ильина Дугин называет «русским патриотизмом на прусский манер» и высказывается о нём крайне иронично:

В философе Иване Ильине мы встречаемся с почти карикатурной попыткой создания бравурной версии русского национализма, успешно обходящей все сколько-нибудь важные и существенные темы, принципиальные для выяснения возможности русской философии, и подменяющей вопрошание и выявление болевых точек потоком правоконсервативного сознания, копирующего клише европейского национализма применительно к русскому обществу. Такого общества, о котором пишет Иван Ильин, находясь в эмиграции, никогда не существовало, не существует и не может существовать: речь идёт о нормативной пруссаческой грёзе, желающей представить Россию чётко работающим социальным механизмом германского типа – с отлаженной

¹³ В частности, с критикой идей Дугина нередко выступал историк, публицист, к.и.н. М.В. Смолин, назначенный заместителем главного редактора «Царьград ТВ» после ухода Дугина. См.: *Смолин М.В. Русский Логос: интерпретация Александра Дугина* // Москва. Сентябрь 2001. URL: https://moskvam.ru/publications/publication_2624.html?ysclid=m2cpn45htf926435857 (дата обращения: 17.10.24).

моралью, звонким официозным патриотизмом, конвенциональной религиозностью и психической упорядоченностью... И. Ильин «аккуратно и бесталанно» (словами Н.С. Лескова о Гуго Пекторалисе), механически воспроизводит русский национализм, патриотизм и бравый монархизм, умудряясь пройти мимо всех содержательных сторон русской истории, которая осуществляется на его глазах, при его участии и с его помощью. Так как в таком чисто немецком казённом мышлении нет ничего русского, мы без большого ущерба оставляем его тексты и теории без рассмотрения¹⁴.

Возникает неизбежный вопрос – каким образом на должность директора научно-учебного центра имени философа Ивана Ильина в государственном вузе мог быть назначен человек, столь уничижительно отзывающийся о его философии? Тем более что именно эта цитата взята не из какой-то проходной статьи «раннего Дугина», а из книги, опубликованной в 2011 г. и републикованной третьим изданием в 2021 г. в издательстве «Академический проект», причём «по решению кафедры социологии международных отношений социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова». Неужели никто из чиновников или лоббистов, участвующих в этом назначении, не читал эти строки Дугина и не интересовался его отношением к Ивану Ильину? Ведь вполне логично было бы назвать эту «высшую политическую школу» именем мыслителя, близкого самому Дугину, например, именем какого-нибудь евразийца или сменовеховца? С нашей точки зрения, это кричащее противоречие можно объяснить только тем удивительным фактом, что никто из участвующих в назначении Дугина на эту должность именно эту цитату не читал и ничего о подлинном отношении Дугина к Ивану Ильину не знает. Этот показательный факт открывает нам один из «секретов» относительной популярности Дугина в тех кругах, где его подлинные идеи должны были бы вызывать абсолютное отторжение. Дело в том, что представители этих кругов на самом деле Дугина всерьёз не читают, причём не читают именно те функционеры и общественные деятели, которые больше всего способствуют его популярности. На самом деле собственным учением Дугина, которое он совершенно открыто и настойчиво проповедует уже более тридцати лет, реально интересуются только небольшие круги эзотерически ориентированных и радикально настроенных молодых интеллектуалов. Для большинства других почитателей Дугина он значим, прежде всего, как харизматичный ритор и публицист общепатриотической ориентации, который может долго и красиво говорить на самые разные темы, употребляя много экзотичных слов, впадая по ходу речи то в напругающий пафос, то в расслабляющую иронию, и всего этого вполне достаточно для того, чтобы получить у невзыскательной публики имидж и «консервативного философа», и «православного богослова», и «учёного исследователя», и даже своего рода духовного учителя, ведающего сверхъестественные тайны. И поэтому для многих людей, когда-либо участвовавших в раздувании противоречивого имиджа Дугина, всегда был важен и нужен прежде всего сам этот имидж, а не его подлинные мысли и тексты.

3. Эзотерическая метафизика Дугина: конфликт в Абсолюте

Мировоззренческое учение Александра Дугина имеет два уровня – эзотерический, представляющий его специфические метафизические построения, и экзотерический, где эти метафизические построения проецируются в сферу политической идеологии. Однако в стремлении хоть сколько-нибудь достоверно изложить метафизический базис его учения мы неизбежно столкнёмся с заметным противоречием, которое сам Дугин периодически пытается не столько преодолеть, сколько

¹⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2021. С. 80–81.

нивелировать в своих метафизических конструкциях. Это противоречие заключается в том, как Дугин понимает Бога и происхождение мирового зла.

С одной стороны, учение Дугина основано на совершенно умозрительной и достаточно статичной метафизике «интегрального традиционализма», основанного французским эзотериком Рене Геноном (*Guénon*, 1886–1951). В соответствии с этой метафизикой всё существующее Бытие является многоуровневым проявлением трансцендентного, апофатического, безличного сверхбытийного начала, конвенционально называемого Абсолютом и соотносимого с аналогичными началами различных религий, прежде всего, с Брахманом индуистской веданты, Единым античного неоплатонизма или Эйн-Соф иудейской каббалы. В «традиционалистской» системе это Абсолютное первоначало, конечно, сверхблага, аналогично Единому-Благу неоплатоников, хотя точнее будет сказать, что оно существует по ту сторону каких-либо человеческих понятий, «по ту сторону добра и зла», так что применять к нему какие-либо этические категории не совсем адекватно. Как пишет Дугин в своей книге «Пути Абсолюта» (1990), «этот уровень не может быть назван “абсолютным бытием”, “абсолютной идеей”, “абсолютной реальностью”, “абсолютной возможностью” и т.д. Он есть “абсолютное” без добавления какого бы то ни было понятия, поскольку это вообще не бытие, не идея, не реальность, не возможность, не нечто, но и не ничто»¹⁵. Но метафизическое знание возможно именно потому, что это Абсолютное первоначало всё-таки проявляет определённые качества, позволяющие говорить о нём в хоть каких-то катафатических категориях:

Следующим принципиальным уровнем метафизики, который может быть назван «катафатическим» по отношению к первому уровню абсолютного апофатизма, является «чистое бытие» или «сат» в индуизме, иначе называемое «брахма сагуна» или «брахма, наделённый качествами». Этот принцип также называется «ишварой» – «господином», «господом». Именно он чаще всего именуется «богом» в традициях, имеющих характер религии¹⁶.

И далее: «Более низким уровнем после чистого бытия является чистая субстанция или универсальная природа, начало вселенского становления»¹⁷.

Так выстраивается последовательная иерархия проявления трансцендентного Абсолюта, от его обращения из чистого Небытия в чистое Бытие и все возможные иерархические стадии существования духовного и материального мира. Соответственно, чем далее отстоит какая-либо реальность от абсолютно потустороннего, абсолютно единого и абсолютно идеального Абсолюта, тем менее она совершенна, так что любое множество, любая индивидуальность и тем более любая материальность ущербны по определению. Следовательно, единственным конечным смыслом и целью существования любого разумного существа может быть только восхождение к Абсолюту, понимаемое как закономерное возвращение к своему сверхбытийному истоку и полное растворение в нём. Важно заметить, что в своей книге «Метафизика Благой Вести» (1996) с подзаголовком «Православный эзотеризм» Дугин прямо отождествляет иерархию непроявленного и проявленного Абсолюта с Лицами Божественной Троицы в православном христианстве:

Как бы то ни было, в метафизическом Абсолюте явно наличествует Троица, причём поразительно, что её качество может быть наилучшим образом охарактеризовано формулой «нераздельная и неслиянная», а также «единосущная». Эта Троица состоит из неутверждённого Метафизического Ноля (Возможность Непроявления, Чистое

¹⁵ Дугин А.Г. Абсолютная родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М., 1999. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 21.

¹⁷ Там же. С. 22–23.

Небытие), утверждённого Метафизического Ноля (Возможность Проявления, Чистое Бытие) и интегрирующей истоковой инстанции утверждённого и неутверждённого одновременно Метафизического Ноля¹⁸.

Таким образом, представление о Божественной Троице в христианстве, по Дугину, оказывается определённым изводом обще-«традиционалистского» понятия Абсолюта. Конечно, такая аналогия вызывает неизбежные возражения, как с позиции сравнительного религиоведения, так и с позиции догматического христианства, но у безличного Абсолюта генонистов и личностного Бога христианства есть два общих неотъемлемых свойства – это всемогущество и всеблагость. Следовательно, в обоих случаях, если в этом мире возникло некое первоначальное зло, нарушившее изначальную стабильность мировой иерархии, то причиной этого зла может быть только отвержение, отворачивание от самого Бога-Абсолюта, но никак не сам Бог-Абсолют. В описании «традиционалистской» метафизики у Дугина обращают на себя внимание постоянные отсылки к индуистским категориям и образам, что совершенно не случайно¹⁹ – сам Генон признавал, что его надрелигиозному учению ближе всего доктрина адвайта-веданты и посвятил этой теме отдельную книгу «Человек и его становление согласно Веданте» (1921). Но впоследствии Дугин всё чаще обращается к неоплатоническим категориям и схемам, описывая с их помощью не только обще-«традиционалистскую» метафизику, но и православную теологию. И если не вникать в его тексты, то может сложиться впечатление, что Дугин просто представляет очередную версию неоплатонизма, оптимально подходящего для описания геноновской метафизики. По крайней мере, само учение Генона вполне можно представить как специфический инвариант неоплатонизма, готовый к синтезу с аналогичными учениями в других религиозных традициях.

С другой стороны, постоянным лейтмотивом теологических рассуждений Дугина является указание на некую проблемность внутри самого Божественного бытия, на некий конфликт в самом Боге. Уже в «Пути Абсолюта» Дугин пишет про «проявленный Абсолют», иначе называемый «Чистым Бытием»:

Чистое бытие или принцип бытия есть, собственно, центр метафизики, явный метафизический лик того, кто в сути своей скрыт за пределом. Исходя из понимания «брахма ниргуна» как «чистой трансцендентности», «брахма сагуна» есть не что иное, как явное выражение метафизической *печали* по иному, наиболее сконцентрированное и наиболее интенсивное, как знак, указующий по ту сторону²⁰.

Слово «печаль» не поставлено автором в кавычки, но выделено курсивом, и возникает вопрос – какую вообще «печаль» может испытывать безличный Абсолют к своей собственной трансцендентности? В «Метафизике Благой Вести», где Дугин отождествляет Лица Божественной Троицы с безличными метафизическими началами внутри Абсолюта, чтобы, наконец, перейти от статики к динамике, он пишет: «Чтобы сдвинуться с мёртвой точки, следует принять всё же первое отождествление (возможность проявления = Сын, возможность непроявления = Дух Святой) и постараться отыскать причину некоторого нарушения метафизической иерархии внутри Абсолюта»²¹. Нельзя не спросить: каким образом «внутри Абсолюта»

¹⁸ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 10.

¹⁹ Например, на обложке первой книги Дугина «Пути Абсолюта» (1990), посвящённой систематическому изложению доктрины «интегрального традиционализма», была изображена известная индуистская мантра Ом, чьё звучание было первым проявлением Брахмана и источником вибрации, породившей всю Вселенную.

²⁰ Дугин А.Г. Абсолютная родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистериологии Евразии. М., 1999. С. 21.

²¹ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 14.

возможна какая-либо иерархия? И каким образом она может быть нарушена? И самое главное, а откуда автор вообще знает, что эта иерархия нарушена?

Но далее Дугин идет ещё дальше и видит в кенотическом действии Бога-Сына и самом акте творения мира некую необходимость, вступающую в противоречие с его собственным бытием:

Вступление Божества в Бытие, а затем и в Проявление, его «кенозис», приобретают здесь качество «необходимости», «цели», переставая быть просто одной из возможностей Абсолюта, простым доказательством его изобилия и всемогущества и становясь выражением тайной стороны Абсолюта [тайной от кого? – А.М.], его внутреннейшего сокровенного зерна... Так троическая метафизика косвенно сообщает о загадочном конфликте, произошедшем в лоне Трансцендентного, где столкнулись между собой высочайшие уровни Абсолюта, разошедшиеся во взглядах на цель, смысл и качество своего собственного присутствия²².

Предвосхищая последующие цитаты, стоит заметить, что этот «загадочный конфликт» воспроизводит себя на самых разных уровнях Бытия, которое при первом знакомстве с текстами Дугина кажется лишь стабильной, стройной неоплатонической иерархией проявления Единого-Блага, а при более внимательном прочтении оказывается тревожным и непредсказуемым хаосом, более соответствующим гностической космологии. И не случайно Дугин активно обращается к гностицизму как вспомогательной теории, проясняющей его метафизические проблемы. В «Метафизике Благой Вести», претендующей на изложение «православного эзотеризма», Дугин пишет:

Чтобы яснее понять метафизическое содержание предыдущей главы [про метафизику боговоплощения. – А.М.], можно обратиться к неортодоксальному материалу христианского гнозиса, в котором некоторые аспекты христианской метафизики были настолько пронзительно осознаны, что породили сложные и парадоксальные философские системы. Гностики, безусловно, стоят вне догматического христианства, они анафематствованы, и их учение Церковью отвержено. Но это ещё не значит, что их взгляды представляют собой чистое заблуждение. Напротив, чрезмерность некоторых их доктрин только яснее показывает специфику христианской метафизики, обнажает её парадоксальную сущность, намекает на скрытую тайну христианского откровения²³.

И в подтверждение своих намерений в этой богословской книге появляются три главы с подзаголовком «экскурс в гностические доктрины»: «Злой Демииург», «Пренепорочная и Барбело», «Пистис София». Гностическая тематика проходит через многие работы Дугина, и ни в одной из них он не подтверждает христианское понимание происхождения зла в мире как результата гордыни верховного ангела и грехопадения Адама и Евы, ибо такой подход был бы для него банальным следованием традиционно-школьной, общехристианской, «эзотерической» «моральной» позиции. Но точно так же Дугин не может признать, вслед за неоплатониками, что зло это лишь недостаток Бытия-Блага, подобно тому, как тьма – лишь недостаток света, ибо такой подход означал бы для него слишком благодушное восприятие мира, лишённого интриги и множества очевидных конфликтов. Поэтому единственным выходом остаётся признать, что зло необходимо самому Богу-Абсолюту: «Творение, грехопадение и Спасение одинаково необходимы абсолюту и неотъемлемы от него, так как они выражают полноту его кенотической жертвенной ориентации»²⁴. Таким образом, два взаимоисключающих начала метафизики Дугина, гностическое и неоплатоническое, синтезируются в идее *неизбежности* зла, *необходимого* самому Богу-Абсолюту.

²² Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 22.

²³ Там же. С. 61.

²⁴ Там же. С. 238–239.

4. Миф Традиции и Миф Войны

«Загадочный конфликт в лоне Трансцендентного», по Дугину, не ограничивается самым трансцендентным, а вполне закономерно продолжается на всех уровнях проявленного бытия, начиная с мира высших духов – ангелов и заканчивая всеми возможными сферами человеческого существования. Это обстоятельство очень важно для понимания дугинского мировоззрения: в его основе заложена идея великой Войны, оказывающейся не просто досадным следствием какого-то первичного космогонического конфликта, а причиной причин всех конфликтов и совершенно нормальным, нормативным, системообразующим состоянием бытия как такового. И если вчитываться в доктринальные тексты Дугина, то можно увидеть, что в конечном счёте это не война Бога и дьявола, ангелов и демонов, некоего «света» и некой «тьмы», а война более специфических метафизических сущностей, которые не имеют прямого аналога в христианской картине мира, по логике Дугина, глубоко вторичной по отношению к этой основополагающей войне.

Как следует из учения «интегрального традиционализма», изначально на Земле был установлен идеальный, статичный иерархический порядок, в котором все люди, разделённые на три основные касты (жрецов, воинов, тружеников), участвовали в поддержании этого порядка, продолжающего иерархию небесных духов и восходящего к самому Абсолюту. Смутные сведения об этом идеальном порядке сохранились в разных культурах в качестве мифа о первозданном рае, о Крите-юге индуизма или «золотом веке» античных мифологий. Но однажды этот идеальный порядок был нарушен, и настал процесс мировой духовной и материальной деградации, в результате которого появился современный мир, отождествляемый с индуистской Кали-югой, античным «железным веком» или даже «земным адом». Однако в этом мире есть один путь не только спасти себя от всеобщей деградации, но даже достичь духовного преображения, иначе называемого «инициацией» – это следовать «Интегральной Традиции», иначе называемой «Примордиальной Традицией», как системе сверхчеловеческого знания, сохранившегося от начала времён и проявляющего себя в разных религиозных традициях. Для достижения этой цели нужно погрузиться в эзотерические, «инициатические» практики определённых религиозных традиций, постоянно помня об их вторичности по отношению к универсальной «Интегральной Традиции» и соотнося их конкретные, внутрикультурные представления, образы, символы и ритуалы с общими категориями интегрального традиционализма. И сам Дугин перечисляет список таких «подлинно эзотерических» традиций: в индуизме это брахманизм, духовная йога и тантризм, в буддизме – ваджраяна, в китайской традиции – даосизм, в иудаизме – каббала, в исламе – суфизм, в католицизме – «христианский герметизм» и «определённые духовные и рыцарские ордена», в православии – исихазм и старчество²⁵. Все эти религиозные пути равнозначны, потому что «эзотерические стороны разных традиций, как неоднократно подчёркивал Рене Генон, гораздо ближе стоят друг к другу, нежели экзотерические стороны. Такое положение точно соответствует логике вещей, так как именно ортодоксальный эзотеризм является тем звеном, которое соединяет конкретную традицию с Традицией Примордиальной и Единой»²⁶. Соответственно, учение Генона-Дугина приветствует следование какой-либо традиционной религиозной конфессии²⁷ и не настаивает

²⁵ Дугин А.Г. Пророк золотого века // Генон А. Кризис современного мира. М., 1991. С. 139.

²⁶ Там же. С. 139–140.

²⁷ Бывший католик Рене Генон отрёкся от христианства, считая его ущербной религией Запада, и хотел принять индуизм школы адвайта-веданты, но его французское происхождение закрыло дорогу в кастовую систему индусов, поэтому в 1912 г. он принял ислам суфийского толка, в тарикате («пути») Шазилия, и стал в итоге суфийским шейхом с именем Абдуль-Вахид-Йахья («Служитель

на эксклюзивной спасительности одной из них, но вместе с этим негативно относится к каким-либо новым религиозным движениям, теософии и неоокультизму в духе New Age, поскольку они являются порождением секулярного, «профанного» модерна и проповедуют «профаническую» идею духовного развития человечества. Таким образом, конфессиональную позицию интегрального традиционализма можно определить как *интеллектуалистский гиперэкуменизм*, но только не «слева», с позиции духовного прогрессизма, а «справа», с позиции изначального единства всех религий в «Интегральной Традиции».

Должно заметить, что концепт «Интегральной Традиции», «Традиции» с большой буквы, является центральным, связующим мифом (точнее, даже метамифом) в мировоззренческом учении Дугина, и, как и многие мифы, миф Традиции настолько размыт в своём определении и настолько не конкретен в своём содержании, что сам Дугин и любые его adepts могут легко жонглировать им в риторических целях. По определению Дугина, «Единой Истиной человечества является Изначальная, Примордиальная Традиция, которая есть сверх-временный синтез всей истины человеческого мира и человеческого цикла»²⁸. Здесь стоит заметить, что если Изначальная Традиция это синтез, то она уже не может быть изначальной, потому что тогда она вторична по отношению к тем составляющим, из которых сложился этот синтез, но Дугин этот синтез называет «сверх-временным», а значит, он произошёл не в истории, а в некоем сверх-историческом измерении, и тогда спрашивать о том, когда и где существовало изначальное общество «подлинной Традиции», совершенно бессмысленно, потому что этого общества на самом деле никогда и нигде не было. Поэтому невозможно зафиксировать такой момент или хотя бы такой период, когда из изначального общества, основанного на «Интегральной Традиции», человечество вдруг встало на путь деградации и десакрализации. При этом такое мифическое общество нельзя назвать раем в христианском смысле слова, потому что это именно общество, это некий идеальный социальный строй, и поэтому это не доисторический рай, а первый этап мировой истории, её «золотой век». Обратим внимание, что в христианской историософии всё зло на Земле возникает в результате грехопадения двух первых людей, Адама и Евы, находившихся в первозданном раю и утративших этот рай. Поэтому в христианской историософии история человечества начинается с грехопадения Адама и Евы, а их грехопадшая природа сущностно тождественна природе всех современных людей, так что в христианской истории никакого «золотого века» никогда не было, а возвращение первозданного рая абсолютно невозможно. По Дугину же, главная катастрофа человечества происходит не в грехопадении двух первых людей, а в самой человеческой истории, в конце «золотого века», в отказе от Интегральной Традиции и переходе к исторически наблюдаемым традиционным обществам, а на следующем этапе – в отказе от самого традиционного общества, что произошло именно в Западной Европе эпохи раннего модерна. Следовательно, согласно Дугину, источник всех проблем человека заключается не в его грехопадшей природе, а в историческом отказе от универсальной Традиции и региональных традиций, который совершили некие деструктивные силы, по всей видимости, продолжающие в земной истории ту великую Войну, которая одновременно свершается в небесном измерении. Так статичная, стабильная, «неоплатоническая» картина мира «золотого века» переходит в динамическое, опасное, непредсказуемое состояние «гностической» войны. И таким образом статичный метамиф Традиции приходит в движение за счёт динамичного метамифа

Сущего Единого»). По Генону, все религии всё-таки не равны в своих инициатических возможностях, и, например, буддизм менее совершенен, чем индуизм, поскольку это религия воинов (кшатриев), восставших против жрецов (брахманов).

²⁸ Дугин А.Г. Пророк золотого века // *Генон А. Кризис современного мира*. М., 1991. С. 122.

Войны – на экзотерическом уровне это война сил «Традиции» против «антитрадиционных» сил, а на эзотерическом уровне – война сил «инициации» против сил «контринициации»²⁹.

5. Война трёх метафизических идеологий

Определение основных полюсов этой вечной священной войны, прежде всего, встречается в работе Дугина «Метафизические корни политических идеологий» (1991), где автор рассматривает всю мировую историю как борьбу трёх метафизических идеологий – «Полярно-райской», идеологии «Творец-Творение» и идеологии «Волшебной Материи», однозначно отдавая предпочтение первой из них³⁰. Фактически «Полярно-райская» идеология – это политическая проекция Интегральной Традиции, и прилагательное «полярная» здесь не должно удивлять, поскольку, по Дугину, если вообще возможна какая-то локализация земного рая или «золотого века» человечества, то это территория Севера, где изначально существовала совершенная духовная цивилизация первых людей, иначе называемая Арктидой, Арктогеей или Гипербореей. Культ Севера в эзотерических построениях Дугина имеет два источника. Во-первых, таково сакрально-географическое учение интегрального традиционализма, где самой позитивной географической ориентацией является Север, а самой негативной – Юг. По одной из «традиционалистских» теорий, со временем всеобщей деградации Север стал Востоком, а Юг – Западом, так что по этой логике Россия занимает самую «сакральную» часть мира. Во-вторых, это работы голландско-немецкого этнолога Германа Вирта (1885–1981), главного систематизатора нордического мифа происхождения человечества, основателя официального научно-просветительского общества «Аненербе» («Наследие предков»), которое в 1935–1945 гг. развивало идеи оккультной «ариософии» под прямым покровительством Генриха Гиммлера³¹. По определению Дугина, «Полярно-райская» идеология

...исторически проявлялась как гностическая традиция, как эзотеризм, внутренняя тайная доктрина в рамках религиозных учений, а на политическом уровне – как сакральный империализм гибеллинов в Средневековой Европе и, в конце концов, как германский национал-социализм в XX веке. Сущность этой позиции сводится к утверждению Субъекта Божественной природы, стоящего в центре (на Полюсе, в середине), полностью подчиняющегося ему (а поэтому райского!) сакрализованного космоса, космоса-зеркала, в котором не отражается ничего, кроме самого этого Субъекта, соли Земли и Неба... Полярно-райское мировоззрение, как правило, ориентировано строго монархически, то есть в реальной истории оно стремится максимально возвысить фигуру Правителя, обязательно Единственного и Ангелизованного (полярная сторона)³².

Исходя из этого основания, можно заключить, что в широком смысле историческим идеалом Дугина являются строго монархические сакральные империи «традиционного общества» и праворадикальные вождистские режимы эпохи модерна.

²⁹ Дугин А.Г. Пророк золотого века // Генон А. Кризис современного мира. М., 1991. С. 127–134.

³⁰ Дугин А.Г. Метафизические корни политических идеологий // Милый Ангел. 1991. № 1. С. 82–90.

³¹ Популяризации доктрины Германа Вирта Дугин посвятил свою книгу «Гиперборейская теория», выдержавшую два издания, в 1993 и 2008 гг. В своих эзотерических работах Дугин периодически использует подробно разработанную этнокультурную теорию Вирта, которая существенно наполняет конкретикой слишком отвлечённую доктрину Генона. Чтобы понять ту роль, которую играет для Дугина нордический миф, достаточно вспомнить, что его собственное издательство, где на протяжении двадцати лет выходили его основные книги и периодические издания, называлось «Арктогея».

³² Дугин А.Г. Метафизические корни политических идеологий // Милый Ангел. 1991. № 1. С. 84.

Во всемирной истории у «Полярно-райской» идеологии возникают два глобальных врага, две альтернативные метафизические идеологии, вынуждающие её адептов не только блюсти статичную иерархию, но и постоянно поддерживать милитаристский тонус, ведя одновременную войну на два фронта. Впрочем, на два фронта ведёт свою войну также и остальные две идеологии.

Вторая метафизическая идеология называется условно «Творец-Творение»:

...она соответствует экзотерической, внешней, стороне религиозных учений, хотя по инерции эта идеология может проявляться и доминировать и в безрелигиозном обществе. Наиболее чистой формой этой идеологии являются церковные организации католического образца или тип исламской уммы (в первую очередь суннитской). Как правило, именно к ним точнее всего применимы понятия «теократии» или «клерикализма». Можно определить этот тип также как мировоззрение «потерянного Рая». В отличие от полярно-райского принципа, этот тип мировоззрения помещает субъекта не в центре Мира (на полюсе), а на его периферии; сам же мир отождествляется здесь не с раем, а с Творением, отделяющим субъекта от Творца. Естественно, что этот периферийный субъект, субъект после грехопадения, после изгнания из Рая, уже не осознаётся как божественный Господин, которому полностью подчиняется космос (как продолжение его воли). Он становится Изгнанником, отделённым от Творца Творением³³.

Фактически здесь речь идёт не о чём ином, как о классическом *теистическом креационизме*, воплощённом в авраамической религиозности, но для Дугина важно указать на принципиальную ущербность этого мировоззрения по отношению к «Полярно-райскому», и он выдвигает против него три обвинения, каждое из которых сущностно противоречиво. Во-первых, по Дугину, идеология «Творец-Творение» ущербна тем, что «помещает субъекта не в центре Мира (на полюсе), а на его периферии», но однако в креационистской космогонии Творец не находится ни в центре тварного мира, ни на его периферии, просто потому, что он абсолютно несоизмерим с этим миром, созданным «из ничего», и поэтому это обвинение совершенно абсурдно. Во-вторых, по Дугину, сам мир «отождествляется здесь не с раем, а с Творением, отделяющим субъекта от Творца». Это обвинение также несостоятельно, потому что во всех авраамических космогониях Творец создаёт мир в совершенном райском состоянии, и только после грехопадения Адама и Евы природа этого мира оказывается повреждённой, обречённой на страдания, тление и смерть. В интерпретации Дугина получается, что Бог-Творец авраамических религий это какой-то гностический «Злой Демиург», и сотворённый им мир изначально был в грехопадшем состоянии. В-третьих, по Дугину, этот тип идеологии «можно определить также как мировоззрение “Потерянного Рая”», где «этот периферийный субъект, субъект после грехопадения, после изгнания из Рая, уже не осознаётся как божественный Господин, которому полностью подчиняется космос (как продолжение его воли). Он становится Изгнанником, отделённым от Творца Творением». Однако каким образом субъект, сотворивший мир, вдруг превращается в субъекта, сотворённого в самом этом мире? Почему вдруг происходит такая подмена понятий? Далее, Творение мира «из ничего» никого не отделяет от Творца, потому что до акта творения никого, кроме самого Творца, не существовало, а первозданный рай, при всём своём совершенстве, в любом случае не тождественен Богу и несоизмерим с ним, поскольку ничто из ограниченного не может быть соизмеримо с безграничным. Наконец, каким образом сотворённый субъект вдруг изгоняется из Рая, если никакого Рая в идеологии Творец-Творение, по Дугину, никогда не было? Если Дугин имеет в виду, что истинная картина мира может быть только «Полярно-райской», где до сих пор всем управляет Абсолютный Субъект, то тогда каким образом из этого «полярного рая»

³³ Дугин А.Г. Метафизические корни политических идеологий // Милый Ангел. 1991. № 1. С. 84–85.

кто-то кого-то изгнал? Или параллельно «Полярно-райской» вселенной существовала также вселенная Творца-Творения, и вторгнувшийся оттуда альтернативный Субъект разрушил её идиллию и куда-то изгнал первого Субъекта? В общем, описание этой второй метафизической идеологии и её конфликта с первой исполнено заметных противоречий, при том, что, по мнению Дугина, этот конфликт остаётся главным содержанием мировой истории:

Как бы то ни было, идеология Творец-Творение, или креационизм, во всех своих формах и вариациях всегда противоположна гностическому подходу «полярно-райской» идеологии, которой тематика Творения или несовпадения Творца и Твари вообще чужда. Собственно, между этими двумя типами мировоззрений и проходит основная линия идеологической борьбы в истории³⁴.

Но в эту великую борьбу вторгается третья метафизическая идеология, которую Дугин называет «мистическим материализмом», или «идеологией Волшебной Материи»³⁵. Также её можно назвать или «абсолютным пантеизмом», или «чистым атеизмом»:

В данном случае субъект берётся как одна из частиц космоса, в которой отражается этот космос и больше ничего. Иными словами, у такого субъекта нет ни внутреннего, ни внешнего Бога, и сам он есть не что иное, как зеркало внешнего мира и одновременно элемент этого мира. Таким образом, чистый атеист, или «мистический материалист», фактически наделяет космос качеством божественности, коль скоро понятия Причины и Бога в сущности совпадают. Это и даёт нам основание определить данную идеологию как «пантеизм» – «все-боговость», отождествление всего (Космоса, Мира) с Богом. Одной из наиболее ярких разновидностей такой позиции является космизм, который можно рассматривать, в принципе, как синоним пантеизма³⁶.

Каждая метафизическая идеология в процессе секуляризации принимает всё более примитивные формы, и если «Полярно-райская» идеология воплощается в эсхатологическом империализме и вождистском национал-социализме, идеология «Творец-Творения» – в теократии и клерикализме, а далее деградирует до умеренной демократии и либерализма, то идеология «Волшебной Материи», порождающая идеи космизма и эволюционизма, на политическом уровне находит своё выражение в социализме и коммунизме. Следовательно, конфронтация всех этих политических идей и моделей в последние столетия только лишь отражает глубинное противостояние трёх соответствующих метафизических идеологий, каждая из которых предполагает собственное понимание смысла и назначения мировой истории. «Полярно-райская» идеология – «Абсолютно Правая», где Субъект доминирует над Объектом (миром) и мировая история воспринимается как Упадок, который должен завершиться «мгновенной Реставрацией». Отсюда её подчёркнутый эсхатологизм и борьба за «новую райскую эсхатологическую Империю, образованную вокруг сверх-человеческого Вождя-Полюса ("Третий Рейх" или "Führerprinzip" германского национал-социализма)». Идеология «Творец-Творение» – «Абсолютно Центристская», где Субъект существует наряду с Объектом и мировая история понимается как Постоянство, требующее сохранения «баланса Духовного и Материального». Наконец, идеология «Волшебной Материи» – «Абсолютно Левая», где Объект доминирует над Субъектом, а ход мировой истории понимается как Прогресс, который необходимо всемерно ускорять до полной победы материалистской утопии³⁷.

³⁴ Дугин А.Г. Метафизические корни политических идеологий // Милый Ангел. 1991. № 1. С. 84.

³⁵ Там же. С. 87.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 89.

Заранее можно отметить, что с момента изложения этой тройной идеологической оппозиции (1991) в метафизических построениях Дугина никакого принципиального, кардинального пересмотра не произошло, ничто в его последующей метафизике не вошло в прямое, сущностное противоречие с этим изначальным подходом. Все остальные модели «великой метафизической войны», объясняющей логику мировой истории, которые потом сочинял Дугин и о которых мы вспомним ниже, лишь уточняли и дополняли эту первичную модель, так что сам Александр Гельевич в любой момент может вернуться к этой модели как единственно истинной.

6. Манифестационизм против креационизма

Но что же сподвигло Дугина внести эти уточнения и дополнения? С нашей точки зрения, это чисто стратегическая задача сконцентрировать внимание на главном враге и упростить борьбу с ним, отказавшись от войны на два фронта и приобретя идеологически более близкого союзника. Именно для этого в 1996 г. Дугин пишет программную статью «Крестовый поход Солнца»³⁸, где вместо трёх метафизических позиций постулирует только две – «креационизм» и «манифестационизм». Несколько сумбурно изложенная в первой работе метафизика «Творец-Творение» здесь уже получила более привычное название «креационизм» и более конкретное историческое воплощение:

Самым классическим вариантом креационистской доктрины является авраамическая традиция, и в первую очередь иудаизм. Именно в иудаизме креационистский подход является доминирующим, чётко выделенным и пронизывающим всю структуру иудейской религии, иудейской мифологии и иудейского отношения к реальности. В богословской традиции христианства догмат о «творении» был также принят вместе с канонизацией «Ветхого завета», и на этом основании христианство обычно причисляют к «авраамическим» религиям. И наконец, последней «авраамической» традицией является ислам, в котором креационистский аспект выражен не менее ярко и вседавлеюще, нежели в иудаизме... Любопытно заметить, что по своему происхождению все три классические креационистские религии имеют однозначно семитское расовое происхождение, и неоднократно замечено, что креационистская модель понимания реальности неразрывно связана именно с семитской ментальностью, для которой сугубо «религиозный» дуализм присущ изначально и внутренне³⁹.

Космогонической доктрине Творения, по Дугину, противостоит другая космогоническая доктрина Проявления: «по-латински “manifestatio”, от глагола “manifestare”, “проявлять”, “проявляться”, отсюда и общее название такого мировоззрения – “манифестационизм”»⁴⁰. Поскольку метафизическая идеология Дугина отныне будет называться именно «манифестационизмом», то стоит привести пространный фрагмент этой статьи с развёрнутым определением этого понятия:

Сущность «манифестационизма» заключается в том, что это мировоззрение рассматривает возникновение Вселенной как обнаружение определённых аспектов Бога, Принципа, Первоначала, как особую возможность существования божественного мира через самооткровение и самообнаружение. Манифестационизм принципиально отказывается рассматривать появление мира как одноразовое событие и как акт создания какой-то одной сущностью принципиально другой вещи, строго отличной от неё самой. Мир в манифестационизме видится как продолжение Бога, как развёртывание

³⁸ Дугин А.Г. Крестовый поход Солнца // Милый Ангел. 1996. № 2. С. 52–80.

³⁹ Там же. С. 53.

⁴⁰ Там же.

его качеств по всем возможным метафизическим направлениям. В манифестационизме нет ни Творца, ни Творения; нет отдельно Бога и отдельно мира. Обе категории здесь сущностно тождественны, хотя, естественно, Бог не просто приравнивается целиком к миру; между проявленными (мир) и непроявленными (самость Бога) аспектами Принципа существует определённая иерархия, определённая, подчас парадоксальная, система соотношений. Но сущность манифестационизма заключается в утверждении принципиального единства мира и его Причины, утверждении соприсутствия Причины в мире, акцентировании конечной иллюзорности всякого разделения. Манифестационизм есть метафизическое мировоззрение, основанное на догме принципиальной недвойственности, нон-дуализма⁴¹.

Куда же в таком случае делись метафизические идеологии, прежде противостоявшие авраамическому креационизму – «Полярно-райская» и «Волшебной Материи»? Они никуда не исчезли, а просто нашли теперь общее основание, общее объединяющее начало – в метафизике манифестационизма, в котором снимаются противоречия между иерархическим манифестационизмом первой идеологии (где «Субъект над Объектом») и монистическим манифестационизмом второй (где «Объект над Субъектом»). Но зачем же снимать эти противоречия? Только для того, чтобы легче было победить «общего врага», т.е. креационизм, чтобы выступить против него «общим фронтом».

Как и в случае «трёх метафизических идеологий», манифестационизм и креационизм, согласно Дугину, со временем тоже деградируют и порождают множество вторичных теологических, философских, политических и прочих доктрин, также поляризуют между собой весь мир человеческой культуры, также объясняют глубинные, «эзотерические» причины мировых конфликтов. «Полноценный креационизм» («авраамизм») в своей деградации порождает сначала «усечённый креационизм» («механизмизм», начало «позитивистской» науки), а потом уже полностью вырождается в рационализм и идейный атеизм⁴². «Полноценный манифестационизм» («индуизм, адвайта-ведантизм») также деградирует и порождает сначала учение об эманациях (эллинизм, неоплатонизм), а уже в предельно выродившейся стадии – пантеистический материализм (от магии до современной физики). Обратим внимание: *пантеистический материализм* в учении Дугина, уже известный нам под названием доктрины «Волшебной Материи», это всё-таки не что-то равное «Полярно-райской теории», а результат вырождения, это худшая версия манифестационизма. Но перед лицом «креационистской» угрозы все версии манифестационизма смыкаются друг с другом. Как и следовало ожидать, в «Крестовом походе Солнца» Дугин также указывает, в каких политических идеологиях воплощаются эти космогонические доктрины: «...вырождению манифестационизма соответствует коммунизм и социализм, а вырождению креационизма – капитализм и либерализм»⁴³. Что же касается крайне правой политической идеологии, воплощающей «Полярно-райскую» метафизику, то здесь Дугин прямо называет её «нацизмом» и обнаруживает её сущностное родство с коммунизмом:

Безусловно, сходство нацистской и коммунистической идеологий имеет определённые границы, но тем не менее следует утверждать, что и та и другая являются политическими проекциями сугубо «манифестационистского» подхода... Конечно, между полноценным «полярно-райским» гностицизмом... с одной стороны, и пантеистическим, «волшебным-материалистическим» коммунизмом, с другой стороны, лежит бездна, но тем не менее можно сказать, что коммунизм в его метаидеологическом измерении представляет собой предельную степень вырождения как раз «манифестационистской», «полярно-райской» доктрины... Нацизм и коммунизм как две внешние формы выражения соответствующих метафизических тенденций реализуют на внешнем

⁴¹ Дугин А.Г. Крестовый поход Солнца // Милый Ангел. 1996. № 2. С. 53.

⁴² Там же. С. 56.

⁴³ Там же. С. 66.

социально-политическом уровне две стороны манифестационистского подхода – нацизм сохраняет в значительно большей мере метафизический привкус присутствия в центре реальности Божественного Субъекта, а свойственный нацизму «язычество»... (а также прямая апелляция к гностическим доктринам на уровне оккультных нацистских организаций) центрированы на субъектной фигуре Арийского Солнечного Героя, «Зигфрида», в то время как коммунизм акцентирует объектную сторону манифестационистского отношения к реальности, воплощённую в ориентации на растворение индивидуальности в окружающем космосе, в коллективном бытии, в психическом океане животворного хаоса⁴⁴.

Иными словами, радикальный мистический вожизм и радикальный мистический коллективизм – вот два пути в альтернативу креационистской теократии и либерализму. А поскольку оба пути обнаружили теперь свою общую метафизическую сущность, то теперь они могут выступать под общим названием и стремиться к общему синтезу, оправданному и стратегически, и мировоззренчески. Напомним, что «Крестовый поход Солнца» был написан Дугиным в период идеологического возглавления Национал-большевистской партии, когда он прорабатывал различные версии идейного союза «крайне правых» и «крайне левых», и апология «манифестационизма» предоставила своеобразную философскую основу для такого союза.

Между тем все эти метафизические построения, основанные на неизбежном отрицании авраамического креационизма, явно противоречат догматическому вероучению православного христианства, которое как раз исходит из веры в личностного Бога-Творца, сотворившего этот мир «из ничего» и соотносимого с тварным миром как бесконечное с конечным. И поскольку сам Дугин во все времена своей публицистической активности позиционировал себя «православного», то это противоречие составило для него существенную проблему, которую, с нашей точки зрения, он не решил до сих пор, поскольку в рамках православного христианства это противоречие в принципе неразрешимо, а Дугину принципиально позиционировать себя «православным» вопреки постоянному обличению его учения в различных ересьях со стороны церковных критиков⁴⁵. И так как вопрос о соотношении христианства и восплаемого Дугиным манифестационизма был бы неизбежен, то уже в «Крестовом походе Солнца» Дугин выдвигает концепцию противостояния креационизма и манифестационизма в самом христианстве, где на одном полюсе возникает некая «иудео-христианская» тенденция, прямо отрицающая или минимизирующая божественность Христа (эвионитство, арианство, несторианство), а на другом – «эллино-христианская» тенденция, прямо отрицающая или минимизирующая его человечность (гностицизм, монофизитство, монофелитство). И хотя, по Дугину, «... в никейском символе закреплёны постулаты “эллинской” линии богословия... догмат о божественности Сына, о его нетварности, об Отечестве первого лица Святой Троицы... Но всё же есть в нём и некоторые ограниченные компромиссы с иудео-христианской линией – Бог-Отец также назван Творцом, акцентируется человеческая природа Христа и т.д.»⁴⁶. Следовательно, ортодоксальное (никейское) христианство, согласно Дугину, оказалось, с одной стороны, неким компромиссом между креационизмом и манифестационизмом, но, с другой стороны, манифестационистская линия в нём всё-таки возобладала:

⁴⁴ Дугин А.Г. Крестовый поход Солнца // Милый Ангел. 1996. № 2. С. 76–77.

⁴⁵ В 2002 г. Синодальный миссионерский отдел Московского Патриархата издал справочник «Новые религиозные объединения России деструктивного и оккультного характера», где учению Дугина была посвящена отдельная глава, начинающаяся со слов: «В ряду неязыческих учений взгляды Александра Дугина занимают особое место». Второе издание справочника вышло в 2017 г. И это только наиболее показательный пример того, как ревнители христианского вероучения в Русской Православной Церкви относятся к эзотерическим идеям Дугина.

⁴⁶ Дугин А.Г. Крестовый поход Солнца // Милый Ангел. 1996. № 2. С. 60–61.

Основной дух посленикейской церкви, католической и православной, был в целом «эллинским». Христианство получило распространение, особенно среди арийских народов, и география христианизации континента почти точно (за исключением Ирана и Индии) совпадает с зоной обитания индоевропейской расы. Именно там, где дохристианские традиции были по преимуществу манифестационистскими, христианство получало признание и становилось главенствующей религией⁴⁷.

Однако здесь неизбежно возникает два возражения. Во-первых, «эллинский дух» для христианской Церкви это всё-таки не более, чем слишком размытое художественное понятие, в принципе неадекватное в контексте догматического богословия. Что же касается православной догматики, то ни одно из её положений не было производным от какой-либо «эллинской» и любой другой небиблейской традиции. Ни в одном своём вероучительном положении православное христианство не наследовало античную или какую-либо иную языческую культуру, а все греческие и латинские начала в «никейской» Церкви служили только задачам логического изложения догматов и внешнего, риторического, эстетического и политического оформления. Во-вторых, если христианство распространилось там, где «дохристианские традиции были по преимуществу манифестационистскими», то где же тогда, по Дугину, дохристианские традиции не были манифестационистскими, кроме традиций еврейского народа? Если, по мнению Дугина, любое язычество это определённая версия манифестационизма, тогда стоит признать, что манифестационизм был везде, и более того, как раз там, где доминировала «наиболее последовательная и законченная, интегральная манифестационистская доктрина», а именно индуизм, там как раз христианство не смогло вытеснить местные культы. Точно так же, как христианство не смогло утвердиться в тех регионах Азии, где доминировали наиболее развитые «манифестационистские» традиции – буддизм, тантризм, даосизм, синтоизм. Для внешнего наблюдателя эти замечания могут показаться излишними, но обращаю внимание, что они касаются ключевых, связующих аргументов Дугина, приведённых им в оправдание своей метафизической теории противостояния двух космогонических парадигм, на основании которой сам автор делает далеко идущие выводы и призывает к «крестовому походу» против креационизма в лице «нового мирового порядка» и, в частности, «на земли лунных семитов»⁴⁸.

И вот здесь мы возвращаемся к богословской работе «Метафизика Благой Вести» (1996), где Дугин пытается перейти от статичной метафизической иерархии мира по Генону к динамичной метафизике христианства и не находит ничего убедительнее, чем сообщить «о загадочном конфликте, произошедшем в лоне Трансцендентного, где столкнулись между собой высочайшие уровни Абсолюта, разошедшиеся во взглядах на цель, смысл и качество своего собственного присутствия»⁴⁹. Как мы уже выше писали, этот загадочный конфликт, по Дугину, распространился

⁴⁷ Дугин А.Г. Крестовый поход Солнца // Милый Ангел. 1996. № 2. С. 61.

⁴⁸ Статья «Крестовый поход Солнца» завершается совершенно типичной для Дугина пафосной тирадой: «Новый Крестовый Поход объявлен уже сейчас. Маленькими ручейками стекаются под знамёна с солнечно-полярной символикой все верные Северу, верные Сердцу. Среди них революционеры и анархисты, консерваторы и милитаристы, “красные” сторонники социальной справедливости и “чёрные” защитники духовной иерархии, христиане и материалисты, суфии и мистики, дети Востока и сыны Запада, объединённые необъяснимой страстью и сверхчеловеческой ненавистью. С Севера на Юг, из христианского мира белых народов в земли лунных семитов, иудеев и сарацин, двинутся армии “Сердце”, армии Любви, носители новой Зари. Облачённые в маски Хаоса перед лицом строителей “нового мирового порядка”, скрывающие в глубине своего “Я” знание о высших законах Иерархии, о световом ангелическом, небесном мироустройстве, воины Солнца отправятся в их Последний Поход...» (Там же. С. 80).

⁴⁹ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 22.

на все уровни бытия, и это не что иное, как конфликт креационистского и манифестационистского понимания христианства. Но здесь сразу возникает логичный вопрос: «Каким образом возникновение существующего мира могло быть предметом конфликта среди “высочайших уровней Абсолюта”»? Может быть, Дугин имеет в виду, что Лица Божественной Троицы спорили друг с другом о том, как лучше должен возникнуть мир: посредством творения «из ничего» или посредством проявления (манифестации) самой Троицы? И если мир был в итоге этого предвечного спора сотворён, то в чём тогда смысл этого конфликта в дальнейшем? Может быть, мир был сотворён, но не «из ничего», а из какой-то субстанции, существующей помимо Бога? Или мир всё-таки был проявлен (манифестирован) из самой Троицы, но тогда зачем скрывать этот факт и продолжать этот конфликт? Или часть мира была сотворена, а другая часть проявлена? Или появилось параллельно два мира, один сотворённый, а другой проявленный? Эти вопросы можно продолжать, но Дугин не даёт на них ответов. Поэтому наиболее вероятный вариант решения этого вопроса на основании текстов самого Дугина заключается в том, что правда остаётся именно за манифестационизмом, что весь мир на самом деле был именно проявлен Божественным началом из самого себя, но потом некие зловредные силы создали ветхозаветную иудейскую религию, где они ввели лжедогмат о творении мира «из ничего», а потом их таинственные наследники внедрили эту ложную космогонию в христианство, а заодно и в ислам. И поэтому все три авраамические религии оказываются носителями этого глобального лжеучения и непосредственно виновны в его теоретических и практических последствиях – экзотерике, теократии, механицизме, рационализме, капитализме, либерализме и прочих производных.

Как пишет Дугин в «Метафизике Благой Вести», «...теория “творения”, “креационизм”, является специфически иудейской идеей, отсутствующей во всех неавраамических традициях. Христианство и ислам почерпнули её именно в иудаизме, что и явилось характерной особенностью того, что принято называть собственно “религиями” или “монотеистическими традициями”»⁵⁰. Позволим себе обратить внимание на то, что с сугубо конфессиональной, православной точки зрения тезис о том, что какое-либо догматическое положение «христианство почерпнуло в иудаизме» сразу выводит автора за пределы православной традиции, поскольку с православной точки зрения иудаизм в собственном смысле слова есть этническая религия евреев, возникшая в I–II вв., после распространения христианства и как реакция на само христианство, в то время как прежняя еврейская религия называется в православной традиции религией Ветхого Завета, Ветхозаветной Церкви. Мы могли бы не обращать внимания на это обстоятельство, но всё-таки Дугин пишет о догматическом влиянии иудаизма на христианство в работе, претендующей на истинное, «эзотерическое» понимание православия и исполненной антииудейских позиций. Но вот что вызывает вопросы уже с сугубо секулярной точки зрения, так это тезис о том, что теория творения является «специфически иудейской идеей», а для христианства в этом вопросе всё сложнее и неоднозначнее. Если всё же опираться на документальные источники, то сама идея творения мира из ничего впервые появляется во Второй книге Маккавеев (2 Мак 7:28)⁵¹, а потом по умолчанию принимается

⁵⁰ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 22–23.

⁵¹ Упомянув Вторую книгу Маккавеев, Дугин замечает в скобках, что она не вошла в канон Ветхого Завета «у христиан». Это замечание позволяет предположить несведущему читателю, что в таком случае само учение о творении мира «из ничего» для всего христианства не столь значимо, но на самом деле здесь Дугин также выступает как автор, выходящий за пределы православной традиции, потому что само понятие «неканонических книг» Ветхого Завета имеет изначально лютеранское происхождение и проникло в Русскую Церковь под влиянием Библейского общества XIX в.

в иудаизме, но не фиксируется ни в одном вероучительном тексте и в качестве догмы появляется только в XII в., в раввинистических школах, принимающих учение известного систематизатора иудейского вероучения, Моисея Маймонида (1138–1135). Неслучайно в иудаизме, так же как и в исламе, существовали богословские течения, игнорирующие учение о творении мира «из ничего» или предлагающие свои, «манифестационистские» космогонические модели (каббала, суфизм), о которых столь часто вспоминает сам Дугин. В то время как во всех основных направлениях христианства творение Богом мира «из ничего» всегда было безальтернативным догматом. Поэтому христианство – это самая креационистская религия из всех существующих, и православное христианство ничем не менее креационистское, чем католическое или протестантское.

7. Между христианством и манифестационизмом

Конфликт креационизма и манифестационизма после возникновения (творения или проявления?) мира, по Дугину, прежде всего отражается на высших духовных существах – ангелах:

В Первый День, в первый миг творения происходит деление небесных архетипов на две группы. Это деление есть результат «свободы», данной твари Творцом. Вся полнота свободы реализуется именно на небе и именно в этот первомиг. Одна часть ангелов, т.е. световых, умных и вечных сущностей, утверждает свою «ничтожную» тварную природу, воспевая иного и нетварного Бога. Это «десная сторона», «тьма одесную Тебе», как говорит 90-й псалом Давида. Эти ангелы настаивают на разнородности, разнотварности их собственной природы (которая есть в конечном счёте «ничто») и трансцендентной природы Божества, слиться с которой они не смогут никогда и ни при каких обстоятельствах. Так и только так понимает благо полноценный и законченный креационизм. Вторая часть (меньшая – 1/3 или 1/10 в разных источниках) всех ангелов отказывается от признания своей тварной природы и, соответственно, своего «ничтожества» и утверждает единотварность своей природы с природой Бога. Эти ангелы применяют к себе вместо термина «рабы Божьи» термин «сыны Божьи» (*“Bne Elohim”*, на иврите) и «падают», становятся по левую сторону, «ошую»... Поразительно, что «восставшие ангелы», «сподвижники денницы-люцифера» занимают в метафизическом смысле строго манифестационистскую позицию и ставят под вопрос легитимность восприятия Творения как Творения. Теперь совершенно понятно, почему креационистские традиции, и в первую очередь иудаизм, так однозначно отвергают все манифестационистские учения и строго отождествляют божественных небесных персонажей, фигурирующих в этих учениях, с демонами и бесами⁵².

Итак, оказывается, что уже «в первый миг творения» одна часть «световых, умных и вечных сущностей» осознаёт свою «ничтожную природу», которая есть в конечном счёте «ничто», и воспекает нетварного Бога, а другая часть ангелов осознаёт свою природу единотварной природе проявляющегося Бога, признаёт себя «сынами Бога», и поэтому падает. Так образуются два ангельских воинства – большая часть покорных, самуничижающихся ангелов-креационистов и меньшая часть непокорных, желающих быть единотварными Богу ангелов-манифестационистов.

Первый вопрос – почему среди таких высших первоначальных существ, таких умных световых сущностей, как ангелы, могло возникнуть разногласие по вопросу о собственной природе? Разве Бог скрывал от каких-либо ангелов их истинное

При этом сам Дугин в этом же рассуждении приводит соответствующий фрагмент текста Второй книги Маккавеев на древнегреческом языке из Септуагинты, тем самым подтверждая, что в православной традиции эта книга была частью канонического корпуса Библии.

⁵² Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 40–41.

происхождение? Или часть ангелов была сотворена умными, а другая глупыми? Или просто одна часть ангелов была сотворена, а другая проявлена? В «Метафизике Благой Вести» нет ответа на этот вопрос, как там нет ответа и на другой, самый главный вопрос – а откуда столь таинственные сведения об истинных отношениях между ангелами в первый день творения известны самому Дугину? Этот вопрос может показаться ироничным, но он совершенно оправдан по отношению к автору, претендующему на изложение основ «православного эзотеризма». И уже совсем интригующий вопрос – насколько из этой истории следует, что восстание ангелов-манифестационистов, т.е. демонов, было оправдано? Если логически следовать всем вводным Дугина, то это именно так: восставшие демоны знали правду о себе и мире и отказались поддерживать ложь, поэтому покорные ангелы-креационисты оказываются лишь жалкими конформистами, а сам Творец оказывается несправедливым обманщиком и вообще «Злым Демидургом». И этот логичный вывод только подтверждается в толковании Дугина на сотворение человека:

...сотворённый на Шестой День человек вовлекается в стихию свободы не непосредственно, а через модель выбора одного из полюсов ангелического-демонического дуализма, в данном случае закончившегося приятием Адамом некреационистского подхода к реальности. «Змей» открывает Еве перспективу «обожения», намекая на единственность твари (человека) и Творца. «Змей», заметим, высказывает строго адвайто-ведантистскую точку зрения на творение-проявление. Последствия известны. Креационистский иудейский подход наказывает и «змея», и человека за то, за что в индуизме, даосизме, зороастризме или дзэн-буддизме обоих только похвалили бы⁵³.

Так, в учении Дугина прямо открывается возможность или даже необходимость оправдания сатаны и всех демонов как носителей некой страшной истины о Боге, мире и человеке, которую послушные адепты креационизма, по всей видимости, либо не знают, либо скрывают.

Но подведя к единственно возможному, логичному и очень опасному выводу, как это очень часто бывает в рассуждениях Дугина, он вдруг уходит от окончательного ответа и пытается дать такое определение христианства, которое не отменяло бы все его прежние гностические, неоплатонические и даже люциферианские «интуиции», но вместе с этим позволяло бы ему продолжать позиционировать себя в качестве «православного» мыслителя. Поскольку Дугин формально признаёт креационистскую космогонию христианства и ветхозаветную историю как таковую, но вместе с этим видит во множестве библейских образов и событиях загадочные прецеденты манифестационистской метафизики, среди которых самое главное событие – это Боговоплощение, то такое понимание христианства позволяет ему назвать его уникальную «третьим путём» между креационизмом и манифестационизмом: «В случае христианства мы имеем дело с совершенно особой религией и, что самое главное, с совершенно особой метафизикой, не имеющей аналогов ни в одной из традиций. Эта метафизика основывается на абсолютно сверхразумном и алогичном утверждении, опровергающем все концептуальные нормы как иудаистического креационистского, так и манифестационистского подходов»⁵⁴. И далее: «Христианство есть третий путь. Такое определение применимо универсально ко всему комплексу его метафизической проблематики. Это и не креационизм, и не манифестационизм. Это нечто третье, самостоятельное, законченное, тотальное»⁵⁵.

С пониманием христианства как совершенно особой, уникальной, самостоятельной метафизики, наверное, согласится любой христианский метафизик, но если эта уникальность сводится к «алогичности» христианской теологии и пониманию

⁵³ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 41–42.

⁵⁴ Там же. С. 53–54.

⁵⁵ Там же. С. 65.

Боговоплощения как «манифестации», преодолевающей креационистскую «бездну» между Творцом и Творением, то с догматической точки зрения с таким пониманием христианства никак нельзя согласиться. Во-первых, христианское вероучение (по крайней мере, православное) никогда не требует от человеческого сознания какой-либо алогичности, какого-либо нарушения законов логики, вопреки просвещенческому и романтическому пониманию христианства как совершенно иррациональной религии. Какие-либо догматы христианства, предполагающие божественное чудо, конечно, могут противоречить современному естествознанию, но они никогда не противоречат законам логики, которыми сами христианские апологеты всегда пользуются, обращаясь именно к разуму человека, а не к его неразумию. И в догматах о Троице и Боговоплощении также нет никаких нарушений каких-либо законов логики⁵⁶. Во-вторых, по Дугину, христианство уникально тем, что, в отличие от иудейского креационизма, утверждает манифестацию самого запредельного Бога в падший материальный мир, а вместе с этим, в отличие от эллинского манифестационизма, признаёт «тварную плоть», которая оказывается реальной онтологической ценностью, а не ущербностью бытия, как в неоплатонизме, и не «покрывалом майи», иллюзии, как в индуизме⁵⁷. Но христианское учение о Боговоплощении не является ни манифестационизмом, ни «сверхманифестационизмом»⁵⁸, ибо само понятие «проявления» совершенно неадекватно для объяснения этого события. Боговоплощение – это не проявление божественного в человеческое и не превращение божественного в человеческое, а акт восприятия божественной ипостасью Бога-Сына человеческой природы, иначе называемое «воипостазированием», в результате которого божественная ипостась Бога-Сына, обладающая божественной природой, также обладает и человеческой природой: неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно (догмат IV Вселенского Собора 451 г.). Поскольку в «Метафизике Благой Вести» Дугин игнорирует догматическое различие ипостаси и природы, то у него появляются такие произвольные фразы, как: «...высший Бог соединил нераздельно свою чисто трансцендентную ипостась в лице Сына с низшим тварным человеческим миром»⁵⁹, или: «...наделение Слова человеческой плотью делает его явным для всех, отменяет Проявленное как разделённое с Принципом (Богом), поскольку Принцип (Бог) в самой своей сущности и природе обнаруживает себя»⁶⁰. Возможно, для равнодушных к православной догматике читателей все эти замечания могут показаться излишними, но речь идёт об изложении метафизической доктрины, претендующей на подлинное понимание самого православия и составляющего основу всего мировоззренческого учения этого автора.

В «Метафизике Благой Вести» Дугин вроде бы преодолел извечную конфронтацию креационизма и манифестационизма, которая теперь восходит к великой войне бесплотных сил:

⁵⁶ Об этом пишет православный догматист В.Н. Лосский: «Можно сказать, что христианское богословие, верное святоотеческому преданию, не знает прыжков в “сверхлогику”: оно постоянно ставит нас перед лицом антиномий, но всегда пытается разрешить их через различение, позволяющее мыслить и говорить о металогическом, не нарушая законов тождества, противоречия и исключённого третьего, вне которых невозможна человеческая мысль и речь. Свт. Григорий Палама, великий православный мистик, которого трудно упрекнуть в “рационализме”, пишет: “Утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения верны, есть свойство всякого благочестивого богослова; но говорить противоречивое самому себе свойственно совершенно лишённому разуму”» (Лосский В.Н. К вопросу об исхождении Святого Духа. URL: <https://pstgu.ru/download/1270145731.ishozhdenie.pdf?ysclid=m2fujh5f9g560411814> (дата обращения: 17.10.2024).

⁵⁷ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 55.

⁵⁸ Там же. С. 57.

⁵⁹ Там же. С. 54.

⁶⁰ Там же. С. 57.

Вернёмся к теме «ангельского выбора». Креационистский подход в определении того, какие ангелы являются «злыми», а какие – «добрыми», противоположен подходу манифестационистскому. Следовательно, реализация измерения духовной свободы в проявленном имеет строго дуальную перспективу. Выбор осуществляется только из двух возможностей отношения твари к Творцу. Третье здесь заведомо исключается. Но христианство даёт на этот вопрос именно «третий ответ». Для христиан не правы в конечном счёте ни те ни другие: ни «павшие», ни «непавшие»...⁶¹ Третий путь Церкви вбирает в себя и манифестационизм, и креационизм, не смешивая их и не делая между ними выбора... Можно сказать, что Третий Путь в метафизике берёт что-то от обеих групп ангелов, не решая вечного «спора» в пользу ни одной из них⁶².

Так Дугин как будто бы вновь приходит к преодолению прежней метафизической оппозиции в специфически понимаемом христианстве, хотя и ценой оправдания демонов или, по крайней мере, уравнивания демонов и ангелов.

В 1998 г. Дугин издаёт объёмный третий том альманаха «Милый Ангел», где в рубрике «Общая теория заговора» была републикована работа «Крестовый поход Солнца», а сразу вслед за ней опубликована новая и весьма пространная статья автора «Орден Илии»⁶³. Об этой работе можно было бы не вспоминать, если бы сам Дугин не преподнёс её как своеобразный итог в своих поисках подлинных субъектов мирового метафизического противостояния. Поскольку в «Метафизике Благой Вести» оппозиция манифестационизма и креационизма была как будто бы преодолена, то Дугину потребовалось найти новую метафизическую позицию, которую можно было бы объявить подлинным оппонентом его «христианской» метафизики. Теоретически можно было бы вести войну на два фронта, вновь борясь с креационизмом и ущербной версией манифестационизма, идеологией «Волшебной Материи». Но объявить главным врагом христианства авраамический креационизм было бы слишком неубедительно, а вести войну с чистым манифестационизмом для Дугина было бы невозможно. Поэтому он обращается к сочинениям французского «интегрального традиционалиста» и исламоведа Анри Корбена (1903–1978) об эзотерическом учении, уделяющем особое внимание образу пророка Илии и представленном в трёх традициях: иудейской каббале, христианском эбионизме и исламском профетизме. Все эти движения Корбен собирательно назвал «Орден Илии», а их общий смысл заключается в развитии максимально возможного манифестационизма в рамках креационистских религий, но только без принятия христианства. Адепты реального или вымышленного «Ордена Илии» особо почитают этого великого пророка, воплощающего в себе все манифестационистские чаяния, но всё-таки не являющегося Христом и поэтому подменяющего в своём лице истинного Христа, а следовательно, соотносимого с фигурами анте-христа, Иоанна Предтечи, и анти-христа, лжемессии последних времён. Линия «Ордена Илии» «...объединяет в себе максимум представлений об имманентности Божества, возможных в традициях, чья ортодоксия настаивает на его абсолютной трансцендентности. Иными словами, это – некреационистский, манифестационистский подход, помещённый в строго креационистский контекст»⁶⁴. Следовательно, весьма привлекательный, на первый взгляд, для многих эзотериков и гностиков «Орден Илии» на самом деле является эсхатологическим недохристианством, оказывающимся чуть ли не последним барьером на пути к подлинному православию. Вот как обобщает значение этого мифического ордена сам Дугин:

⁶¹ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 65.

⁶² Там же. С. 68.

⁶³ Дугин А.Г. Орден Илии // Милый Ангел. 1988. № 3. С. 245–278.

⁶⁴ Там же. С. 261.

Что такое в данной модели «Орден Илии»? Он представляет собой сочетание крайностей дуальной модели иудеи – эллины. Иными словами, «Орден Илии» это наложение последовательно иудейской перспективы на перспективу последовательно эллинскую. Но при этом речь идёт не о православном «ни иудея, ни эллина», но о неправославном «есть и иудей, и эллин». Разница на первый взгляд может показаться незначительной, но на самом деле она огромна. В ней проявляется бездонное метафизическое отличие между духовностью христианского Запада и духовностью христианского Востока. В «Ордене Илии» креационизм и манифестационизм складываются, но эта процедура противоположна по сути православному христианскому синтезу. Крайности снова совпали в противостоянии центру. Отрезок из двухполюсного стал трёхполюсным и снова изогнулся в дугу. «Орден Илии» против Восточной Церкви. Против Православия. Против тринитарной метафизики и Символа Веры. Нашей Веры⁶⁵.

Однако тема «Ордена Илии» не имела впоследствии существенного развития в текстах Дугина. Возвести некое недохристианское учение, представленное тремя специфическими авраамическими традициями, в главного метафизического врага «подлинного христианства» было так же надуманно, как противопоставлять христианству авраамизм как таковой. Более того, вести мировоззренческую войну с позиции самого христианства для Дугина было бы очень сложно, поскольку это входило в противоречие с его подлинными предпочтениями – «интегральным традиционализмом» и гностицизмом. Поэтому, оставаясь формально православным и сведя всю свою религиозную деятельность к культивированию старообрядчества как «истинно русской» веры, во многих своих работах и выступлениях он вновь продолжил апологию манифестационизма и периодические обличения креационизма. То есть восставшие и падшие ангелы-манифестационисты, по Дугину, всё-таки были правы?

8. «Путь левой руки»

Последний вопрос мы задали не случайно, потому что вместе с продолжающейся апологией манифестационизма Александр Гельевич закономерно продолжил тему оправдания восставших и падших ангелов, вплоть до откровенного заигрывания с самым настоящим сатанизмом. Эти заигрывания вызывают законное удивление, если доверять самопозиционированию Дугина в качестве «православного христианина», «традиционалиста» и «консерватора», но если внимательнее ознакомиться с текстами самого Александра Гельевича, то можно вполне проследить те логические связи, которые позволяют ему с нескрываемой симпатией обращаться к люциферианской тематике. Во-первых, как было отмечено выше, с точки зрения Дугина, «падшие ангелы» выражают манифестационистскую метафизическую позицию, утверждая единственность своей природы с природой Бога и считая себя «сыновьями Божьими» в противоположность покорным ангелам-«креационистам»⁶⁶. И когда Дугин приходит к тому, что христианство это «третий путь» между креационизмом и манифестационизмом, то это лишь уравнивает для него верных и падших ангелов, «не решая вечного “спора” в пользу ни одной из них»⁶⁷. Во-вторых, важнейшей концептуальной составляющей всего учения Александра Дугина, без которой очень многие элементы этого учения будут совершенно непонятны, это идея так называемого «пути левой руки», заведомо оправдывающая любую де-

⁶⁵ Дугин А.Г. Орден Илии // Милый Ангел. 1988. № 3. С. 278.

⁶⁶ Дугин А.Г. Метафизика Благотворности. М., 1996. С. 40–41.

⁶⁷ Там же. С. 68.

струкцию и любую перверсию, если, с точки зрения самого Дугина, они парадоксальным образом служат «благим» метафизическим и политическим целям.

Наиболее популярно идея «пути левой руки» изложена Дугиным в статье «Гностики» (1995)⁶⁸, начинающейся с интригующего заявления:

Приходит время открыть всю правду, обнажить духовную сущность того, что пресмыкающиеся обыватели называют «политическим экстремизмом». Мы достаточно запутали их, меняя регистры наших политических симпатий, окрас наших героев, переходя от огня к холоду, от «правизны» к «левизне» и обратно. Всё это была лишь интеллектуальная артподготовка, своего рода идеологическая разминка... Кто же мы на самом деле?⁶⁹

И далее объясняет:

В человечестве всегда существовало два типа духовности, два пути – «путь правой руки» и «путь левой руки». Первый характеризуется позитивным отношением к окружающему миру; в нём видится гармония, равновесие, благодать, покой. Всё зло представляется частным случаем, локальным отступлением от нормы, чем-то несущественным, преходящим, не имеющим глубинных трансцендентных причин. «Путь правой руки» называется также «путём молока». Он не причиняет человеку особых страданий, оберегает его от радикальных опытов, уводит от погружения в страдание, кошмар бытия. Этот путь ложный. Он ведёт в сон. Идущие по нему никуда не дойдут... Второй путь, «путь левой руки», видит всё в обратной перспективе. Не молочная благодать, но чёрное страдание; не тихое успокоение, но терзающая, огненная драма расколотого бытия. Это – «путь вина». Он разрушителен, страшен, в нём царствует гнев и буйство. На этом пути вся реальность воспринимается как ад, как онтологическая ссылка, как пытка, как погружённость в сердце какой-то немислимой катастрофы, берущей своё начало из самых высот космоса. Если в первом пути всё кажется добром, то во втором – злом. Этот путь чудовищно сложен, но только он истинен. На нём легко отступить, а ещё легче сгинути. Он ничего не гарантирует. Он никого не соблазняет. Но только этот путь правильный. Кто пройдёт по нему – обретёт славу и бессмертие. Кто выстоит – победит, получит награду, которая выше бытия⁷⁰.

Исторически понятия «путь правой руки» (дакшиначара) и «путь левой руки» (вамачара) возникли в индуистском тантризме, где они означают следование ортодоксальному и неортодоксальному пути духовной реализации, а в XX в. эту оппозицию больше всего популяризировал английский оккультист, «чёрный маг» и основатель сатанинского учения Алистер Кроули (1875–1947). Формально можно было бы сказать, что «путь правой руки» предполагает последовательное исповедание какой-либо из основных традиционных религий, с особым акцентом на благочестии и послушании, а «путь левой руки» предполагает «духовную реализацию» в совершенно индивидуальном и аномальном режиме, допускающем использование самых разных деструктивных практик и извращений. Но Дугин уточняет:

Два пути это не две разные религиозные традиции. Оба возможны во всех религиях, во всех вероисповеданиях, во всех церквях. Между ними не существует никаких внешних различий. Они касаются интимнейших сторон человека, его тайной сущности. Их нельзя выбрать. Это они выбирают себе человека, как жертву, как слугу, как инструмент, как орудие. «Путь левой руки» называется «гнозисом», «знанием». Он так же горек, как знание, так же порождает скорбь и холодный трагизм⁷¹.

⁶⁸ Статья «Гностики» опубликована в № 27 газеты «Лимонка» за 1995 г. и републикована в сборнике статей Дугина «Тамплиеры пролетариата» в 1997 г. (с. 144–147).

⁶⁹ Дугин А.Г. Гностики // Дугин А.Г. Тамплиеры пролетариата (национал-большевизм и инициация). М., 1997. С. 144.

⁷⁰ Там же. С. 144–145.

⁷¹ Там же. С. 145.

Однако должно заметить, что «путь правой руки» в определении Дугина вряд ли может быть адекватен «всем религиям», по крайней мере, он точно не может быть спроецирован в христианство, с точки зрения которого весь мир находится в грехопадшем состоянии и движется к своему апокалипсическому концу, так что наивное благодушие и восприятие зла как «частного случая» с христианским мировоззрением несовместимо. Но если «путь правой руки» в христианстве это просто смиренное и благочестивое следование догматам и канонам, то тогда получается, что, по Дугину, это «путь ложный», это «путь сна» и он никуда не ведёт. Поэтому Дугин предпочитает «путь левой руки», предполагающий аномальную духовную реализацию, допускающую самые разные деструктивные практики, включая апологию бунта, восстания, революции как на религиозном, так и на политическом уровне. Более того, согласно Дугину, оказывается, что «путь левой руки» – это не просто альтернативный способ достижения той же самой цели, что и в «пути правой руки», но самоценное духовное состояние, которое в превращённых, «экзотерических» формах может выступать под маской самых разных радикальных идеологий:

Правильно говорят, что коммунистам не было особого дела до рабочих, а Гитлеру – до немцев. Но отнюдь не из-за их цинизма. И те и другие были одержимы более глубоким, более древним, более абсолютным стремлением – общим гностическим духом, тайным и страшным светом «пути левой руки». Какие тут рабочие, какие «арийцы»... Дело совсем в другом⁷².

Каким образом тогда можно сочетать преданность неким «Традиции», «традиционному обществу», «традиционным ценностям», одновременно проповедуя «путь левой руки»? Ответ содержится в призыве, который Дугин неоднократно озвучивал в своих работах – «оседлать тигра»⁷³. Так называется книга главного идеолога «политического традиционализма», итальянского эзотерика Юлиуса Эволы (1898–1974)⁷⁴, который дал следующее объяснение её названию: «Смысл этого дальневосточного правила состоит в том, что если вам удастся оседлать тигра, то благодаря этому вы не только помешаете ему напасть на себя, но, удержавшись на нём, сохранив хватку, сможете в конце концов его одолеть»⁷⁵. «Тигр» в теории Эволы и Дугина – это современный бездуховный мир, отождествляемый с финальным циклом деградации мировой истории, Кали-югой индуизма, где уже никакое нормальное духовное существование невозможно, а любая попытка безболезненно реконструировать традиционное общество оказывается профанной имитацией. Поэтому единственный выход – это «оседлать» силы всеобщего упадка изнутри, перехватить инициативу мирового хаоса, ведущего человечество в погибель. На практике это означает использование всех возможных деструктивных средств современного мира против него самого, в целях *консервативной революции*. Но поскольку эти конечные цели весьма неопределённые, практически нереализуемые и постоянно откладываются на потом, то сама консервативная революция превращается в самоцель, в *перманентную консервативную революцию*, и «путь левой руки» вместе с «седланием тигра» становится отправным принципом построения всей философии и идеологии Дугина, где главное – не утверждение какой-то позитивной ценности, а борьба с врагом: авраамическим креационизмом, Западом и модерном. А ради борьбы с врагом по логике «пути левой руки» и «седлания тигра» можно пойти на союз с кем угодно, вплоть до дьявола и дьяволизма. Отсюда возникает дополнительное оправдание «восставших ангелов», которое дано в «Метафизике Благой вести».

⁷² Дугин А.Г. Гностик // Дугин А.Г. Тамплиеры пролетариата (национал-большевизм и инициация). М., 1997. С. 146.

⁷³ Дугин А.Г. Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М., 2024. С. 56.

⁷⁴ Дугин А.Г. Юлиус Эвола: политический традиционализм. СПб., 2023.

⁷⁵ Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб., 2005. С. 18. Книга написана в 1961 г.

Ещё в 1997 г. в сборнике «Тамплиеры пролетариата» выходит апологетическая статья Дугина об Алистере Кроули «Человек с соколиным клювом», завершающаяся такими словами: «Хотим мы того или нет, знаем мы о том или не знаем – мы все живём под его знаком, под его надзором, по его заповедям. Это касается всех, кто хоть в малейшей степени затронут страшным духом современного мира. “Незнание закона не освобождает от ответственности перед ним”»⁷⁶. Под «законом» имеется в виду главный катехизис учения Кроули «Книга Закона» (1912), где изложена доктрина так называемой телемы (от греч. θέλημα – воля), т.е. сатанинского волюнтаризма. Этот катехизис был якобы надиктован Кроули его «ангелом-хранителем» Ай-вассом, и его первый закон, находящийся в полном соответствии с «путём левой руки», гласил: «Делай, что хочешь, это будет твоим единственным законом». Став фактически одним из главных популяризаторов телемизма в России, Дугин в 1998 г. в своём альманахе «Милый Ангел» (№ 3) публикует переводы сразу двух работ Кроули – «Книги Закона»⁷⁷ и своеобразного молитвенного гимна “Liber Ararita sub figura DLXX” (лат. «Книга Арарита под номером 570») ⁷⁸. Эта публикация предваряется обстоятельной статьёй самого Дугина «Учение Зверя»⁷⁹, где автор обобщает свои аргументы в пользу кроулианства таким рассуждением:

Безусловно, доктрины Кроули имеют довольно зловещий оттенок. Но в наше парадоксальное (и объективно эсхатологическое) время множество вещей перевёрнуто с ног на голову – проповедники добра на поверку оказываются чудовищными злодеями, выясняется, что радетели ортодоксии – злейшие еретики, а проповедники спасения лишь ведут к скорой и неминуемой гибели. В таких условиях «телемизм» представляет собой отрадное исключение. Если это учение на самом деле инспирировано или использовано контринициацией, то и в этом случае оно имеет достоинство, заключающееся в откровенном изложении самых неприглядных и пугающих тезисов. Но нельзя исключить и ту возможность, что самое отталкивающее и подчёркивающее свою негативность, свой антиномизм и свою «злую» природу, окажется ближе к истине и поможет обрести правильные духовные ориентации. Известно, что благими помыслами выслана дорога в ад. Не верно ли обратное – «злыми» помыслами не выслана ли дорога в рай? В принципе это вполне соответствовало бы логике «пути левой руки», безусловным мастером которой был Алистер Кроули, называвший себя «Великим Зверем», To Mega Therion⁸⁰.

Резюмируя всё сказанное, нужно заключить, что, по мнению Дугина, современный мир находится в настолько ужасном, «перевёрнутом» состоянии, что ради восстановления против этого мира, ради «консервативной революции», можно пойти на сближение даже с откровенными сатанистами, тем более что, с его точки зрения, иной сатанизм может оказаться «ближе к истине и поможет обрести правильные духовные ориентации». Да и вообще, восставшие и павшие ангелы-манифестационисты были по-своему правы.

⁷⁶ Дугин А.Г. Человек с соколиным клювом (Алистер Кроули) // Дугин А.Г. Тамплиеры пролетариата (национал-большевизм и инициация). М., 1997. С. 176.

⁷⁷ Кроули А. Книга Закона // Милый Ангел. 1988. № 3. С. 371–391.

⁷⁸ Там же. С. 393–400.

⁷⁹ Дугин А.Г. Учение Зверя // Милый Ангел. 1988. № 3. С. 359–368.

⁸⁰ Там же. С. 368. Упомянув кроулианские тексты Дугина, стоит напомнить, что они публиковались совсем не для узкого круга, а задавали идейную моду среди молодых дугинистов конца 1990-х гг., когда их автор одновременно оставался одним из ведущих патриотических идеологов России. В популяризации кроулианства особенное содействие Дугину оказал контркультурный критик Георгий Осипов (псевдоним: Граф Хортица), переводчик «Книги Законов», автор статьи «Садозротический национал-сатанизм» в журнале «Элементы» (1998. № 9. С. 110–113).

9. От холизма к сатанизму

В 2002 г. Дугин опубликовал сборник своих лекций, прочитанных в так называемом Новом университете в 1998–2001 гг., под общим названием «Философия традиционализма». В этом лекционном курсе Дугин представил «интегральный традиционализм» не только как единственно истинное метафизическое учение⁸¹, но и как определённый философский метод, аналогичный структурализму, основанный на различении двух гносеологических парадигм – «языка Традиции» и «языка Модерна». Отныне конфликт Традиции и Модерна обусловлен не только различным пониманием бытия, но и фундаментально различными категориальными системами, описывающими это бытие. И за бесчисленным множеством локальных религиозных традиций «интегральная Традиция» раскрывается уже не как некое сверхчеловеческое знание, а как «трансцендентальное единство языка Традиции»⁸². Напомним, что с конца 1990-х гг. Дугин пытается интегрироваться в научное сообщество, и ему необходимо преподать своё эзотерическое учение как некую наукообразную теорию. Пойти путём научного обоснования каких-либо «традиционалистских» идей (например, о нордическом происхождении человечества или об извечной войне трёх метафизических идеологий) для Дугина было совершенно бесперспективно и неинтересно, но зато «интегральный традиционализм» можно преподнести как некую умозрительную, гуманитарную методологическую теорию, коих очень много появилось в XX в. и которые до сих пор относительно популярны как любые «всеобщие теории всего», не требующие никаких доказательств.

Для этого достаточно свести «интегральный традиционализм» к некоему философскому «метаязыку», состоящему из универсальных отвлечённых метакатегорий, аналогичных бесконечно растяжимому понятию «мифа» в современной культурологии, «архетипам» К.-Г. Юнга или «структурам» К. Леви-Стросса. Именно этим путём, весьма ожидаемым и логичным, с нашей точки зрения, пошёл Дугин, предъявив «интегральный традиционализм» как определённую разновидность структурализма и сравнительной мифологии. В определении «интегральной Традиции» как некоего «языка» или даже «метаязыка», подобного категориальной системе сравнительных мифологов и религиоведов (Р. Отто, В. Проппа, К.-Г. Юнга, К. Леви-Стросса и т.д.), Дугин получает возможность описывать любое религиозное учение и мифологию как определённую проекцию этой великой «Традиции», при этом не уточняя, что именно он описывает: структуру объективной реальности или субъективную интерпретацию этой структуры в той или иной локальной традиции. Таким образом, именно в своих «структуралистских» текстах давно наработанный метод Дугина преподносит свои мировоззренческие позиции под видом отстранённого «научного» описания достигает наибольшего эффекта. И справедливости ради стоит признать, что подобный метод уже использовался в работах иных последователей Рене Генона, внедрявших специфические метафизические категории «традиционалистского» учения в свои научные или паранаучные исследования⁸³.

⁸¹ «Рене Генон является самым правильным, самым умным и самым главным человеком XX в. Умней, глубже, яснее, абсолютнее Генона не было и, наверно, не могло быть» (Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 21).

⁸² Там же. С. 100.

⁸³ Например, можно вспомнить религиоведческие работы таких представителей интегрального традиционализма, как Юлиус Эвола, Мирча Элиаде, Титус Буркхардт и др.: Эвола Ю. Метафизика пола. М., 1996; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. М., 1999.

В «Философии традиционализма» это учение, иначе называемое «языком Традиции», описывается как радикально холистское мировоззрение, как универсальный «холистский ансамбль»:

Для того, чтобы представить себе полноценную и изначальную сакральность, понять сам язык Традиции, нужно... представить себе инстанцию, которая предшествует разделению Абсолюта на Шиву и Вишну – на имманентное и трансцендентное. Изначальная Традиция вообще не знает дуальных моделей. Все дуальности (и трансцендентное, и имманентное, и свет, и тьма) одновременно пропитывают друг друга в едином комплексе. Это, конечно, очень сложно себе представить. Это сам полюс⁸⁴.

Таким образом, истинное традиционалистское мировоззрение здесь вновь выступает как последовательный манифестационизм, причём самый радикальный, монистический манифестационизм, больше напоминающий карнавальную метафизику «Волшебной Материи». Зачем Дугину понадобилась реабилитация манифестационизма, вроде бы преодоленного в «Метафизике Благой Вести» и «Ордене Илии», да ещё в столь радикальном изводе, с перестановкой акцентов с принципа иерархии на принцип холоса? С нашей точки зрения, для Дугина любое дальнейшее отступление от манифестационизма означало бы полный пересмотр всей собственной метафизики и всё большее сближение с авраамическим креационизмом, который для него оставался абсолютно неприемлемым. Но продолжение борьбы против креационизма (а также модерна и Запада) с позиции «Полярно-райской» метафизики предполагало бы выстраивание соответствующей иерархической доктрины, которая бы в любом случае существенно ограничивала бы Дугина в его идейных маневрах, и поэтому самым удобным путём для него было объявить традиционалистское мировоззрение ни к чему не обязывающим «холистским ансамблем», привлекая в качестве доказательств исследования об иррациональном, неаналитическом характере мышления архаических народов⁸⁵. При этом Александр Гельевич даже не задался вопросом о том, а не могло ли быть такое мышление результатом деградации изначального «Полярно-райского» человечества, или неспособность к различению причины и следствия, к рефлексии, к анализу, к абстрагированию и иным интеллектуальным операциям была характерна для жителей самого «полярного рая», и именно к такому иррациональному состоянию сознания должен в идеале вернуться современный человек?

Между тем утверждение «холистского ансамбля» как «языка Традиции» позволило Дугину не только избежать необходимости выстраивать внятную иерархическую систему, но также позволило оправдать любые мировоззренческие виражи, дать полный простор для «пути левой руки» вплоть до нового оправдания самого сатанизма. Наиболее подробно это оправдание прослеживается в лекции Дугина «Сатана и проблема предшествования» из сборника «Философия традиционализма»⁸⁶:

В холистском ансамбле, в языке Традиции (не знающем деления на профаническое и сакральное) нет никаких абсолютных противоречий, нет никаких полностью взаимоисключающих друг друга утверждений. (Поэтому, например, доктрина Дзен-буддизма или христианская догматика столь сверхрассудочны.) Это свойство настоящей, полноценной холистской традиции, но не свойство религии, поскольку религия, в своём наиболее точном и строгом определении, является рационализацией сакрального, и, следовательно, промежуточной инстанцией между языком Традиции и языком

⁸⁴ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 111.

⁸⁵ Здесь можно вспомнить различные принципы сознания первобытного или архаического человека в философских концепциях XX в.: «пралогическое» по Л. Леви-Брюлю, «аказуальное» по К.-Г. Юнгу, «сверхрациональное» по К. Леви-Строссу и др.

⁸⁶ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 97–134.

современности. Всё это надо иметь в виду, когда мы говорим о фигуре сатаны. Поскольку отношение к этому персонажу может быть очень разным, неоднозначным, и не только в зависимости от того, в рамках какой традиции мы её рассматриваем. Ещё важнее то, в каком контексте мы рассматриваем фигуру сатаны – в традиционном или религиозном? В сакральном контексте сатана означает одно, в религиозном – другое, в языке современности – что-то третье⁸⁷.

Обратим внимание: по Дугину, любая религия – это ещё не полноценная сакральная «Традиция», а только лишь «рационализация сакрального», а следовательно, религия – это более профанное понимание самого сакрального, с неизбежным различием добра и зла, морального и аморального, благочестивого и неблагочестивого. В тотальном холизме «Традиции», согласно Дугину, эти различия в принципе отсутствуют:

Можно сказать, что холистское мировоззрение (сам язык Традиции) основано на идее всевозможных метаморфоз. «Метаморфозы» (вспомним Овидия) – ключевой термин для понимания холистского ансамбля... Холистский ансамбль предполагает, что верху всегда содержится элемент низа, и наоборот. В свете есть элемент тьмы, во тьме – элемент света, и ни одна из этих реальностей (ни верх, ни низ, ни право, ни лево, ни Север, ни Юг) не может существовать без тайной симпатии, тайного альянса со своей собственной противоположностью. Этот альянс противоположностей создаёт специфическую динамику метаморфоз, и каждый элемент этого сакрального круга может быть перенесён в другую точку, изменить своё содержание. Сущности холистского ансамбля подвижны, поэтому сам язык Традиции не знает персонификации богов или чётко обозначенных личностей в мифах и легендах. Всё перетекает во всё⁸⁸.

Последнее наблюдение очень важно для понимания интегрального традиционализма и учения Дугина: холистская онтология «Традиции», как это совершенно логично для любого монизма и пантеизма, сущностно несовместима с реальностью личности, любая «личность» в такой онтологии это только иллюзорная персонификация безличного начала, экзотерическая «маска» безличной сущности. Как пишет Дугин,

...личность – некая обманчивая видимость, за которой скрывается что-то совсем другое. «Персональное» отношение к миру максимально дезиндивидуализировано. Сущности, постоянно меняясь внутренне, выступают в разных ситуациях, по отношению к разным мирам в разных формах. Ничто не фиксировано, ничто не находится в одном строго определённом месте. Мы никогда не можем сказать, что нечто есть именно тот предмет, за который мы его принимаем. Может быть, через какое-то время он изменит своё назначение. Точно так же мы не можем уверенно сказать, что всегда имеем дело с одним и тем же человеком⁸⁹.

С этой точки зрения точно так же мы не можем уверенно сказать, что всегда имеем дело с одним и тем же духом: «Если мы обратимся к фигуре сатаны, дьявола в холистском ансамбле (в языке Традиции), то мы обнаружим, что это тоже маска, а не нечто определённое и конкретное»⁹⁰.

По всей видимости, это «маска» некоего негативного начала, которое в «холистском ансамбле» «Традиции» лишь дополняет позитивное начало, как китайский принцип инь дополняет янь, или того начала, которое осознало свою «единосущность» Богу-Творцу и отказалось ему покоряться? Но если сатана это не личность, а только безличное начало, то как оно может что-то осознать и против кого-то

⁸⁷ Дугин А.Г. *Философия традиционализма*. М., 2002. С. 102–103.

⁸⁸ Там же. С. 104.

⁸⁹ Там же. С. 105.

⁹⁰ Там же. С. 106.

восстать? Однако на этом своего рода «сатанодицея» Дугина не заканчивается, а только начинается:

Кстати, ранние христиане не смотрели на сатану столь жестоко. Христианство изначально было именно Традицией, инициатической Традицией. Лишь позже, когда пошёл процесс оформления христианства в религию, ситуация резко изменилась... В строгой религиозной доктрине межвидовые метаморфозы невозможны. Здесь дьявол индивидуализирован и антропоморфичен. Если на ранних стадиях религии дьяволу ещё отводится порождение бурь, эпидемий, пожаров, по мере дальнейшего разрушения сакральных связей холистского комплекса дьявол становится всё более и более «человеком» и «человековедом», он гуманизируется. Он уже не отвечает за стихийные бедствия – ему поручаются исключительно люди. Он насылает нехорошие помыслы, совращает аскетов, поощряет преступников. Дьявол становится почти социальным элементом, лидером преступной группировки. По мере сведения религии к морали колоссальное унижение этого неоднозначного персонажа ещё более усугубляется⁹¹.

Как было написано в «Метафизике Благой Вести», восставшие ангелы-«манифестационисты», осознав свою единственность Богу-Творцу, поставили «под вопрос легитимность восприятия Творения как Творения»⁹². В лекции «Сатана и проблема предшествования» Дугин подтверждает эту позицию, одновременно критикуя христианское объяснение падения Люцифера:

В религиозных же концепциях вопрос о свободе ставится весьма жёстко. Всё подвергается строгой моральной оценке. Каждый должен отвечать за свои поступки. Считается, что сатана первым получил свободу и тут же воспользовался ею не так, как надо. А может быть, он просто ошибся? Сделал неправильную ставку? Как в рулетке... (Я писал об этом в «Метафизике Благой Вести»). Это очень сложная тема, здесь всё далеко не так примитивно, как это представляют себе авторы разного рода катехизисов. С точки зрения (адекватно понятого) креационизма, творение – это фундаментальная драма... Можно предположить, что сатана первым... догадался о драматизме, катастрофичности творения и, видимо, на это как-то неадекватно прореагировал. Вероятно, он первым распознал всю бездну риска и двусмысленности в самом акте творения, и поэтому он является как бы парадигмой всех отрицательных элементов с религиозной точки зрения⁹³.

Если даже «восставший ангел», сатана оказался, по Дугину, «неоднозначным персонажем» и жертвой какой-то «рулетки», то тем более неоднозначными оказываются современные сатанисты – в особенности последователи Алистера Кроули:

Теперь о сатанистах в европейском контексте. На самом деле, здесь есть о чём говорить. Сатанисты в европейском контексте – это совокупность эпатажных течений (духовных, эстетических и т.д.), которые не приемлют пуританские, ханжеские, окрашенные профанической моралью нормы западного общества, основанного на секуляризации западной версии христианской религии. Можно сказать, что это – неконформисты, которые отказываются от признания псевдохристианского суррогата, от пуританского лицемерия, от постхристианского soft core гуманизма⁹⁴.

То есть сатанисты, по мнению Дугина, – это всего лишь искренние бунтари, экстравагантно реагирующие на религиозное лицемерие и слащавый гуманизм. И среди различных видов сатанизма один, по мнению Дугина, самый правильный:

⁹¹ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 115–116.

⁹² Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М., 1996. С. 40.

⁹³ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 119–120.

⁹⁴ Там же. С. 128.

ется,

а-

о-

..

я-

я-

з-

е-

е-

о-

ги

и-

е-

иани-

прос

лема

хри-

р-

а-

а-

...

се

и-

е-

е-

о-

е-

знач-

ыми

тера

о-

ий

е-

е-

и-

га,

тари,

низм.

ый:

Телемитский, революционный. Эти неконформистские, политнекорректные сатанисты представляют собой сочетание крайних анархистов, правых национал-революционеров, авангардистов, нацистов, архаиков, наркоманов – всего того, что не вписывается в ортодоксальную американскую «культурную модель», то есть попросту не хочет отождествлять жизнь с товарообменом и игрой на фондовых биржах. Такие революционные сатанисты, как правило, обращаются к телемизму, к Алистеру Кроули. Они называют себя то «коммунистами», то «фашистами», то «национал-большевиками», то, вообще, чёрт знает кем. Все эти декларации не следует воспринимать слишком серьёзно. Но сам факт того, что они осмеливаются отрицать парадигму языка современного мира, уже говорит о многом. Такого рода «сатанизм» представляет собой очень экстравагантную, неожиданную, странную, эпатажную, гротескную форму антисовременности, попытку возразить «языку современности»... Но, в конце концов, и ортодоксальных традиционалистов и телемитов объединяет общий протест против парадигмы языка современного мира...⁹⁵

Итак, главное – быть против «парадигмы языка современного мира», и на этом отрицании заведомо оправданы какие угодно силы, от крайне правых до крайне левых. А поскольку любая конкретизация и систематизация позитивной программы заведомо сужает выбор потенциальных союзников в этой «священной войне», то подлинное мировоззрение интегрального традиционализма теперь отождествляется с не знающим никаких оппозиций и дистинкций холизмом. Теоретически на этом выборе общей метафизической платформы можно было бы остановиться, но для борьбы с авраамическим креационизмом и языком модерна у последовательного холизма есть существенные недостатки. Во-первых, последовательный холизм, в описании Дугина больше напоминающий идеологию «Волшебной Матери», стирает границы между духовным и материальным, и вполне может привести к оправданию материализма, пускай даже «магического материализма», в сравнении с которым авраамический креационизм выступает как более духовная, более возвышенная, более «традиционалистская» позиция. Во-вторых, последовательный холизм, стирая границы между истиной и ложью, благом и злом, прекрасным и уродливым, ведёт к полному релятивизму, размыванию образа врага и обесмысливанию самой идеи какой-либо войны, без которой мировоззрение Дугина абсолютно немыслимо. Поэтому на исходе нулевых годов Дугину потребовалась новая концептуальная экспликация своего учения, без риска оправдания сколь угодно эзотерического материализма и без риска демилитаризации своей философии. И такая экспликация была найдена Дугиным в двух концептуальных моделях – в загадочном учении Мартина Хайдеггера (1889–1976) и в теории извечного противостояния трёх мифологических «Логосов».

10. «Русский дазайн», слабовольный и слабомысленный

В 2010 г. Дугин публикует книгу «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала»⁹⁶, с которой начинается его восторженная хайдеггериана⁹⁷ и где он позволяет себе весьма претенциозное заявление: «С середины 1960-х годов и по настоящее время в России длится “пустое” с философской точки зрения время. В нём много чего случается, но ничего не происходит. Вопреки всему надо готовить новый виток русской философии, и начинать в этом вопросе следует с корректного понимания

⁹⁵ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 129–130.

⁹⁶ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010.

⁹⁷ См. также: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011; Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. М., 2014; Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М., 2015.

западной мысли. А западная мысль в своём высшем воплощении – это философия Мартина Хайдеггера»⁹⁸. Прежний виток русской философии, по Дугину, связан с определяющим влиянием Гегеля и Маркса, которое не позволило родиться подлинной русской философии и исчерпало себя, а далее, «отбросив марксизм, мы растерялись» и «попытались проскочить мимо вопроса о возможности русской философии», поэтому «сейчас – это очевидно: пытаюсь философствовать, современный русский выглядит как дурак. И чем ловчее он подражает тем, кто философствует, тем более он дурак»⁹⁹. И аналогично тому, как ради обращения к «Традиции» необходимо освободить современного человека не просто от ценностей, а от самого метаязыка модерна, так и русская философия только тогда станет по-настоящему русской, когда освободится от западного влияния и начнет философствовать по-русски: «Среди индоевропейских культур только славянский мир... не имеет своего философского метаязыка, который был бы чем-то устойчивым и сложившимся, однозначным и понятным для каждого, кто мыслит по-русски»¹⁰⁰. Но для того, чтобы освободиться от влияния западной философии, необходимо сначала изучить её как целое, увидеть её во всей её исторической завершенности, деконструировать её понятийный язык и её ложные смыслы. Именно для этого лучше всего подходит Хайдеггер как «шанс для русской философии»¹⁰¹. Дугин пишет: «Если Хайдеггер станет для нас тем, чем стали Гегель и Маркс в веке XIX, то мы получим легитимацию для *второго русского захода* в философию»¹⁰². Главное преимущество Хайдеггера, по Дугину, заключается не просто в том, что он предложил какую-то альтернативную всей западной философии мировоззренческую систему, а в том, что он разработал уникальный подход к самой западной философии как таковой:

Сущность этого подхода состоит: 1) в демонтаже влияния на язык и его структуры западноевропейской философии и метафизики (с их логикой, грамматикой, имплицитной онтологией и т.д.), т.е. в отказе от изложения философских тем в контексте того метаязыка, который западноевропейская философия выработала и утвердила за две с половиной тысячи лет своей истории; 2) в возврате к словам (вместо терминов, категорий, понятий) и их первоначальному внефилософскому смыслу, к их этимологии, их собственному дологическому и дометафизическому содержанию; 3) в выработке нового метаязыка для новой философии, который будет строиться на основании слов, вещающих о бытии, по траектории, радикально отличной от сообщений прежнего философского дискурса¹⁰³.

Таким образом, значение Хайдеггера для Дугина не столько позитивное, сколько негативное, для него это тот философ, который вслед за Ницше совершает полную переоценку всех классических европейских ценностей, и сама эта деконструкция важнее той конструкции, которую каждый из этих философов предложил взамен, если вообще предложил. Дугин прямо в этом признаётся: «Но Хайдеггер не даёт нам никаких ответов и не указывает никаких путей. Его философия – это нечто противоположное системе, учению, теории. Это скорее сама животворная плоть мысли, исключающая любые закрытые и необратимые траектории, любую фиксацию, любую конструкцию»¹⁰⁴. Следовательно, главный смысл в обращении к Хайдеггеру – это обнаружение «респектабельного» «академического» союзника внутри самой западной мысли, в целях деконструкции всей европейской

⁹⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 218.

⁹⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 7.

¹⁰⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 24–25.

¹⁰¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 6.

¹⁰² Там же. С. 7.

¹⁰³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 15.

¹⁰⁴ Там же. С. 295.

академической философии, которая воспринимается как некое чужеродное начало, подавляющее свободу «национального духа» каких-либо народов, в данном случае русского. Это борьба с классической («аристотелевской») логикой, с устоявшимися схоластическими категориями, с укоренёнными в христианстве универсальными европейскими ценностями, и поэтому начинается эта борьба уже с языка, потому что «язык, по Хайдеггеру, – это дом бытия. Русский язык есть дом русского бытия. Пребывая, русский дазайн пребывает в речи. В речи в первую очередь»¹⁰⁵. И хотя впоследствии Дугин не раз прорабатывал тему особой русской рациональности (на самом деле иррациональности), проявляющейся в русском языке¹⁰⁶, не стоит ждать от его текстов перехода на какой-то реальный или мнимый древнерусский язык: такой путь заведомо сузил бы его пропагандистские возможности, аналогично уходу в славянское язычество или старообрядческий раскол. Гораздо важнее для Дугина «вооружить» своих адептов стратегически полезными категориями западной философии, и в этом контексте уже упомянутое здесь понятие «дазайн» (нем. Dasein), столь воспетое Хайдеггером, имеет ключевое значение.

Не претендуя на предметную критику философии Хайдеггера, заметим только, что специфическое понятие Dasein как уникального «вот-бытия» или «здесь-бытия», как того сущего, в котором речь идёт о самом бытии (именно в нём может быть поставлен вопрос о бытии), при всей своей отвлечённости и сложности, вполне может получить социально-политическую проекцию в качестве «нашего бытия», автохтонного, самоовлеющего, самооценного, уникального, суверенного, а на более конкретном уровне означать «нашу землю», «нашу страну», «наш народ», «наш этнос» и т.п., которые не нуждаются ни в каких универсальных ценностях, ни в каком обосновании и оправдании со стороны каких-либо наднациональных религий, философий или идеологий. И в этом отношении понятие Dasein вполне может быть использовано любыми ультраправыми интеллектуалами, равно как и вся философия Хайдеггера, в качестве альтернативы универсалистской европейской аксиологии и метафизики¹⁰⁷. Поэтому Дугин предсказуемо обращается к этому понятию, вводя различие европейского Dasein и «русского дазайна», подобно тому, как он по аналогии с «другим Началом» Мартина Хайдеггера (альтернативным «первому Началу» европейской философии) вводит понятие «русского Начала». Стоит ли замечать, что в обоих случаях понятие «русское» у Дугина возводится на уровень общеполитического понятия, одновременно онтологического и гносеологического, причём настолько категорично, как будто это самоочевидно любому читателю. И далее, как это очень часто бывает в его построениях, ключевое понятие

¹⁰⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 145.

¹⁰⁶ В этом отношении наиболее важна первая глава первой части книги Дугина «В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки)» под названием «Герменевтика русских языков», где автор на основании фонологических исследований основателя евразийства Н.С. Трубецкого и доктора филологических наук В.В. Колесова излагает теорию о трёх стадиях развития (на самом деле деградации) изначального русского языка: эквиполентности, градуальности, привативности. Эта теория очень точно отражает общее «традиционалистское» понимание истории культуры как деградации от сакрального к профанному. См.: Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 15–45; Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М., 2012; Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мудрость слова. СПб., 2011.

¹⁰⁷ Поскольку Хайдеггер в 1933 г., в первый год прихода к власти нацистов в Германии, был назначен ректором Фрайбургского университета и вступил в НСДАП, то возникла неизбежная полемика о потенциальной связи его рафинированной философии с brutальной нацистской идеологией. На русском языке по этой теме см.: Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2003; Фай Э. Хайдеггер, введение нацизма в философию. М., 2021; Федье Ф. Хайдеггер: анатомия скандала. СПб., 2008; Хайдеггер: pro et contra, антология. СПб., 2020. Хайдеггер, «Чёрные тетради» и Россия. М., 2018. В этом сборнике опубликована статья Газтана Пени «Александр Дугин, открытое и одновременно скрытое хайдеггерианство» (с. 283–303).

«русского Начала», с которого должна начинаться настоящая русская философия, альтернативная «завершившейся» европейской философии, не только ускользает от внятных дефиниций, но даже объявляется «не начавшимся»:

В целом никаких сомнений в самом существовании... *русского Начала* ни у кого нет... Но как только дело доходит до попытки более или менее строгого описания, анализа, проникновения в его структуру... мы почти всегда фатально соскальзываем с темы, теряем нить рассуждения, начинаем путаться... Но можно ли поступить как-то иначе? Ведь в русском Начале мы имеем дело с чем-то не начавшимся и, следовательно, не обладающим в самом себе эксплицитным аппаратом саморазвертывания... *Русское Начало*, отличительным признаком которого является то, что оно *пока не началось*, во многом *подобно* западному Началу в его глубинном измерении, и особенно там, где оно ещё только может начаться *по-другому*. Не будучи тождественными, оба Начала *подобны*. И здесь мы приходим к важнейшему выводу: можно изучать русское *нечначавшееся* Начало с помощью инструментария, используемого западной философией¹⁰⁸.

Здесь неизбежно возникает вопрос: неужели вся тысячелетняя история русской культуры и российской государственности не позволяет дать хоть сколько-нибудь конкретное описание этого «русского Начала»? По Дугину, видимо, не позволяет, но поскольку это Начало ещё не началось, то оно позволяет говорить о нем всё, что угодно.

Зато более конкретно у Дугина описание «русского дазайна», который оказывается совершенно иным, чем *Dasein* европейский. Во-первых,

Европейский *Dasein* расположен *ближе к отдельному индивидууму*, нежели русский дазайн. Не совпадая с индивидуумом, он всё же соотносится именно с его «эго». Русский дазайн находится намного дальше от индивидуума и изначально нащупывается в ином, *внеиндивидуальном* или *надиндивидуальном* измерении... *Русский человек не знает одиночества*, он никогда не одинок. По крайней мере, он никогда не одинок так, как одиноки люди Запада. Русский человек всегда интегрирован в цельность, воспринимает себя частью целого¹⁰⁹.

Эта холичность «русского человека» сказывается на его способности к мышлению, о чём стоит привести пространную цитату Дугина:

Русский – и начиная, и не начиная размышлять – находится в вязкой среде нерасчётливой цельности. Самым обобщающим словом для определения этой «цельной среды» является «*народ*». Русский всегда мыслит и чувствует *народно*, не сам по себе, а посредством, внутри и по санкции народа. Поэтому, в частности, русский никогда не уверен до конца ни в том, что он мыслит правильно, ни в том, что он вообще мыслит. Не «эго» является отправной точкой его мировосприятия и даже не индивидуальная душа. Мышление для русского – это процесс, источник и цель которого находятся *за его пределами*; он же – только период этого процесса, его середина, получающая смысл не в себе самой, а в тех истоках и целях, которые остаются сокрытыми и внешними. Поэтому русский человек скорее даже не мыслит в полном смысле слова, а *догадывается, подозревает, пытается помыслить*. Что-то другое мыслит сквозь русского человека, какая-то непонятная ему самому мысль пронизывает его, течёт сквозь него. Но это мышление не умаляет ни усилий, ни значения русского человека для русской мысли. Напротив, только в таком слегка страдательном качестве русский человек остаётся и даже ещё в большей степени становится русским. Русский мыслит, *страдая от мышления*: мышление и есть страдание для него. Но мысля почти вопреки самому себе, русский человек конституирует «народ», который и становится общим названием для всего поля этой тяжёлой и непонятной ни самой себе, ни людям мысли. Народ – эта мыслительная цельность, которая

¹⁰⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 122–123.

¹⁰⁹ Там же. С. 133.

очерчивает горизонт страдания, недоумения и вязкого расползания русской жизни. Именно в народе и следует располагать русский дазайн... Русские, со своей стороны, цельность представляют только совокупно, а поодиночке они – лишь части, лишённые самодостаточного смысла. Эта изначальная конституирующая совокупность: «большой человек» и есть «народ»¹¹⁰.

Более подробно этот тезис Дугин развивает в разделе «Личность как ничто у русских»¹¹¹, где он утверждает, что «русский человек может быть крайним индивидуалистом и является таковым всякий раз, когда дело касается его личности и её свойств»¹¹², но, «будучи индивидуумами, личностями, русские не суть, они не пребывают, они – ничто... Личность в русских ничтожна и не относится к русскому дазайну; она есть помеха и недоразумение»¹¹³. Впрочем, заметим, что личность есть «помеха и недоразумение» во всех мировоззренческих построениях Дугина, которые от начала и до конца исполнены принципиального антиперсонализма.

Поскольку «русский дазайн» обретается в самом русском народе, то «народ становится онтологическим явлением», и потому «бытие следует рассматривать как собственно русское бытие, изучать его, вглядываться в него, погружаться в него, вопрошать его, рваться в него», понимать бытие как «русское бытие»¹¹⁴. Далее выясняется, что, в отличие от западного понимания бытия как чего-то далёкого (?), «русское бытие слишком близкое»¹¹⁵ и воспринимается скорее не зрением и слухом, а обонянием, осязанием и вкусом¹¹⁶. Это свойство «русского бытия» связано с ответом на вопрос,

...почему у славян – индоевропейского народа с языком и грамматикой, предрасположенными к созданию философии или как минимум религиозной философии – философии не сложилось? Ответ теперь легко обнаружить в трактовке и использовании слова «бытие». Коль скоро славяне тяготеют к предельной имманентизации – вплоть до вкусовой ассимиляции – бытия, то оно оказывается в положении максимально неблагоприятном для того, чтобы стать предметом изучения или как минимум почтения. Здесь нет той световой дистанции, пространства для визуализации, которые стали судьбой европейской философии, но также и религиозных систем Индии или Персии. Бытие для русских не свет и даже не звук, но вкус. А раз так, то философия у русских – в силу самой языковой структуры – диссоциируется с визуальными образами (знаками, фигурами, буквами) и звуковыми (словами, нотами) элементами. Близость русских к бытию, наша единосущность с бытием делает нас не народом, практикующим философию, не её «субъектом», но скорее философским процессом или даже «объектом» философии. Не мы должны изучать и стараться понять, нас следует изучать и стараться понять... У славян нет философии, потому что мы принципиально иначе, чем остальные индоевропейские народы, полагаем себя в отношении к бытию¹¹⁷.

Но зато, как утверждает Дугин, «именно Мартин Хайдеггер и никто другой является главной, осевой фигурой для обоснования возможности русской философии»¹¹⁸. И первым шагом на этом пути стало введение Дугиным понятия «русского дазайна», который принципиально отличается от своего европейского тем, что совершенно иначе, чем европейский Dasein, «конституирует те области, которые они

¹¹⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 134.

¹¹¹ Там же. С. 170–172. См. также: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014. С. 387–389.

¹¹² Там же. С. 171.

¹¹³ Там же. С. 171–172.

¹¹⁴ Там же. С. 136.

¹¹⁵ Там же. С. 138.

¹¹⁶ Там же. С. 139.

¹¹⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 139–140.

¹¹⁸ Там же. С. 130.

ограничивают»¹¹⁹. По Дугину, «европейский Dasein *делит* радикально, истово, до корней. Он есть граница, строго отделяющая *это* от *того*, внутреннее от внешнего, мыслящее от мыслимого... и, самое главное, *бытие от небытия*... Радикальность *границы, предельное напряжение ее дифференциала, в основе которого лежит головокружительный зазор между радикальным да и радикальным нет, есть смысл Запада, его истина*»¹²⁰. В отличие от западного Dasein, русский «да-зайн», также будучи границей, «русской границей», «не ограничивает, но делает безграничным, не определяет, но помещает в сладостную неопределённость; не ставит перед выбором – здесь или там, *то* или *это*, я или *не-я*, но, напротив, успокаивает: там – это здесь, *здесь* – это там, я – это *не-я*, *то* – это *это*... В нём вообще нет места для исключения, он включает в себя всё... В русском дазайне нет ничего, что могло бы находиться вне его»¹²¹.

Если продолжить эту мысль, то тогда придётся признать, что этот всеобъемлющий инклюзивный «русский дазайн» – это сам русский народ, который в таком случае не способен к различению истины и лжи, добра и зла, прекрасного и уродливого, что возвращает нас к теме радикального холизма. Но теперь этот холизм говорит языком не Генона, а Хайдеггера. Прежний «интегрально-традиционалистский» холизм, опирающийся на метафизику Генона, обладал для Дугина двумя недостатками. Во-первых, он был слишком универсалистским, наднациональным и вненациональным, и дедуцировать из него уникальную ценность и тем более суверенность какого-либо национального, этнического, почвенного начала было совершенно невозможно. Во-вторых, в той степени, в которой «интегрально-традиционалистский» холизм опирался на Генона и его учеников, он всё-таки предполагал определённую иерархию мироздания и говорил на языке латинских схоластических категорий. Именно эти два «недостатка» преодолеваются в хайдеггерианском холизме, антиуниверсалистском и антисхоластическом. Сменив язык Генона на язык Хайдеггера, Дугин смог не только освободить себя от формальных ограничений, накладываемых «традиционалистской» и любой другой европейской метафизикой, но и возвести «русское» в новое «Начало» самой философии, а русский народ – в Dasein, в «здесь-бытие». Тем самым заочно решается и проблема неразличения истины и лжи, блага и зла, прекрасного и безобразного и т.д., а также проблема оправдания войны как неизменного принципа дугинского мировоззрения. Если всеобщее (холо)с сводится к «русскому», то «русское» самоценно и само устанавливает критерии определения и различия истины и лжи, блага и зла и т.д. Соответственно, поскольку вопреки своей всеобъемлемости и инклюзивности «русское» периодически оказывается в ситуации непреодолимого конфликта с какими-либо антирусскими силами, то война будет всегда, тогда война неизбежна и полностью оправдана.

Поскольку «русский дазайн» фундаментально отличен от европейского, то отличны и его экзистенциалы, которые, по Дугину, либо полностью противоположны экзистенциалам европейского Dasein'a, либо вообще не свойственны русскому «дазайну» как таковому. Например, русские не знают экзистенциала «ужаса» (Angst): «Русские не боятся. "Страх" их не затрагивает, потому что они сами суть ужас. Не только для других, но в первую очередь для самих себя. Ужас, составляющий основу русских, делает их добрыми. Любое приходящее извне пугающее наличие гаснет в лучах их собственного ужаса. Нет ничего ужаснее русских, в этом исток их покоя и умиротворения»¹²². Также русским, по мнению Дугина, не свойственен базовый хайдеггеровский экзистенциал «бытия-к-смерти»

¹¹⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 164.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 165.

¹²² Там же. С. 161.

(Tode-zum-Sein): «Русский дазайн экзистировал в своём бессмертии и только в нём, причём до такой степени, что саму смерть он не замечает и о ней не задумывается. Поэтому и понятие “бессмертие” лишено для него какого бы то ни было смысла. Объяснить русскому, что такое смерть, возможно только после того, как объяснить ему, что такое Европа»¹²³.

Конечно, с декадентско-романтической точки зрения такие рассуждения могут звучать очень красиво и загадочно, но если бы описываемый Дугиным «русский народ» существовал в реальности, то это был бы глубоко архаичный, инфантильный и во всех отношениях недоразвитый народ, не способный ни к абстрактному мышлению, ни к какой-либо активной деятельности вообще, что сам Дугин только подтверждает в следующем утверждении: «...русский дазайн и не склонен к порождению объектов, к творению вещей, к техническому переустройству мира. Чтобы он на это пошёл, его надо жёстко принудить. Тут мы сталкиваемся с двумя важными особенностями русского дазайна: слабость воли, нежная деликатность желания и стеснительность в конституировании внешнего мира как мира объектов... Как не может быть русского субъекта, так и не может быть русского проекта»¹²⁴. Фактически это означает призыв к полному бездействию русского народа, к своеобразной этике недеяния, о чём Дугин уже писал, когда объяснял, почему русскому «дазайну» также не свойственен экзистенциал «распада», «упадка» (Verfall): «Русский дазайн не падает, потому что он уже лежит... Если русские окончательно перестанут что-либо делать, они спасут мир. Отсутствие страха падения, упадка, распада позволяет русским летать под землёй и в земле»¹²⁵. Последняя фраза может показаться типичным авторским эпатажем, но она всё-таки претендует на описание специфики национального самосознания, менталитета, психологии, причём в книге, вышедшей в 2021 г. в издательстве «Академический проект» «по разрешению кафедры социологии международных отношений социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова».

11. Философия русского хаоса

Хайдеггеровские исследования Дугина на выходе оборачиваются не только экстравагантным (и весьма уничижительным, с нашей точки зрения) описанием русской национальной психологии, но и определённым заданием на будущее, какой именно должна быть до сих пор не начавшаяся подлинная русская философия, в чём именно должна состоять её историческая миссия – по Дугину, истинная русская философия призвана быть «философией хаоса»: «...если мы сможем отождествить русскую философию (несуществующую и неясно, возможную ли?) с философией хаоса (также несуществующей, но точно возможной), мы, по сути дела, решим поставленную нами задачу. Русская философия возможна как философия хаоса»¹²⁶. И хотя эта философия будет новой, Дугин находит её аналоги «во многих восточных духовных учениях»: в даосизме, в дзен-буддизме, в учении Патанджали, тантризме и адвайта-веданте, в еврейской каббале, в разнообразных мистических учениях самой Европы, герметизме, мистике [какой именно мистике? – А.М.], алхимии, так что вполне возможно «конструировать философию хаоса как парадигму»¹²⁷. Но «у русских нет философии в западноевропейском понимании и нет аналогов тех философий, которые имеются у восточных культур, потому что русский дазайн

¹²³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 162.

¹²⁴ Там же. С. 168.

¹²⁵ Там же. С. 161.

¹²⁶ Там же. С. 223.

¹²⁷ Там же.

фундаментально слит с самой стихией хаоса, потому что он принципиально и сущностно хаотичен и находится в принципиально ином отношении к бытию, нежели Dasein европейский»¹²⁸. И хотя страницей ранее автор писал, что возможность русской философии «только ещё надо доказывать»¹²⁹, на следующей странице он пишет, что можно «с полной уверенностью сказать – русская философия возможна»¹³⁰. И оказывается, что создавать эту философию будут не отдельно взятые личности или какие-то профессиональные группы, а «русский народ» как таковой: «Это будет философия хаоса. Философия русского хаоса. Русская философия хаоса... Русское бытие пребывает в хаосе, в русской стране, в ниве, на русском поле. Оно совпадает с русским народом, который и есть живое представление живородящего хаоса»¹³¹. В связи с этим утверждением вспоминается остроумное наблюдение доктора философских наук А.В. Апполонова о том, что главный символ возглавляемого Дугиным «Евразийского союза молодёжи» – напоминающая «розу ветров» восьмистрельная звезда – это «знак хаоса» – заимствованный у адептов «магии хаоса» из группы «Иллюминаты Танатэроса» и популяризированный «издателями игры Warhammer, где силам Империиума (в котором легко угадывается совокупный Запад) противостоят силы Хаоса»¹³².

Должно заметить, что в отношении к самой русской религиозной философии у Дугина произошла определённая эволюция, продиктованная его «стратегическими» интересами. Если не считать некоторых политических мыслителей (К. Леонтьева, евразийцев, сменовеховцев), Дугин долгие годы практически игнорировал русскую религиозную философию, никак не связывая своё учение с её ведущими направлениями и именами и фактически выступая в России проводником специфических западных учений. Ещё в начале своего пути (1991 г.) Дугин писал, что «среди православных авторов последних двух столетий нельзя найти почти никого, кто бы мог безо всяких оговорок считаться настоящим традиционалистом, так как повсюду, даже у самых глубоких и интересных из них (например, К. Леонтьева), мы видим типичные интеллигентско-протестантские срывы»¹³³. Такие имена, как В. Соловьёв, С. Булгаков, Е. Трубецкой, П. Флоренский редактор журнала «Элементы» собирательно называл «многоголовой гидрой чахлой софиологии»¹³⁴. При этом, вопреки ожиданию, Дугин достаточно комплиментарно относился к представителям «неопатристического» богословия (прот. Г. Флоровскому, В. Лосскому, архим. Киприану (Керну)) за их антикатолическую, антипротестантскую и антисофиологическую критику¹³⁵. Негативное отношение Дугина к софиологии объяснялось, прежде всего, её несовместимостью со строго статичной и отвлечённой метафизикой «интегрального традиционализма». Для адепта Генона русская софиология была слишком оптимистической, слишком гуманистической и слишком сентиментальной, как и практически все основные направления, порождённые

¹²⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 223–224.

¹²⁹ Там же. С. 223.

¹³⁰ Там же. С. 224.

¹³¹ Там же.

¹³² Апполонов А.В. Неоожиданные приключения Хайдеггера в России // Логос. 2015. Т. 25. № 2 (104). С. 224–232.

¹³³ Дугин А.Г. Пророк золотого века // Генон А. Кризис современного мира. М., 1991. С. 145.

¹³⁴ Рецензия на перевод книги Ю. Эволи «Метафизика пола» (Москва, «Беловодье», 1995) // Элементы. 1996. № 8. С. 108.

¹³⁵ Например, см. рецензии на книгу о. Г. Флоровского «Пути русского богословия» (Вильнюс, 1991) в альманахе «Милый Ангел» (1996. № 3. С. 149), а также на книгу В. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие» (М., 1991) в журнале «Элементы» (1995. № 6. С. 63). Но в книге «Мартин Хайдеггер. Последний Бог» (М., 2014) Дугин называет книгу Флоровского «довольно невнятной».

«русским религиозно-философским ренессансом». По этим же причинам ещё худшее отношение у Дугина было к «неоспиритуализму, теософии и космизму, которые он вслед за Геном обличал как «антитрадиционные» учения. Поэтому многие годы Дугин был против любого сближения «интегрального традиционализма» с подобными учениями¹³⁶. Но поскольку во всей интеллектуальной эволюции Дугина, с нашей точки зрения, главным мотивом было не столько утверждение какой-либо мировоззренческой позиции, сколько тотальное отрицание, тотальная война с враждебными позициями (креационизмом, Западом, модерном, либерализмом), то до конца утверждаться в «традиционалистской» ортодоксии и сохранять полную изоляцию по отношению к русской религиозной философии было для него практически невозможно. И поскольку Дугин пошёл по пути расширения своих «стратегических» возможностей, раздвинув границы «традиционализма» до максимально широко понимаемого манифестационизма, холизма, «дазайна» и, наконец, «русской философии хаоса», то такие концепты русской религиозной философии, как «соборность», «всеединство», «софийность» и «бого-человечество» не могли не быть пересмотрены Дугиным в позитивном ключе.

Поэтому уже в таких работах, как «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии» (2011) и «В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки)» (2012) Дугин выстраивает своеобразную историософию русской философии как потенциальную предысторию к появлению подлинной русской философии будущего, а следовательно, философии «русского хаоса» и «русского Логоса». Так, основатель русской софиологии В.С. Соловьёв обретает в этой предыстории ключевое значение: «...мы, на самом деле, находимся вместе с В. Соловьёвым в точке рождения русской философии»¹³⁷, «софиология В. Соловьёва есть, действительно, единственно точно схваченный маршрут русской философии»¹³⁸. Отныне соловьёвская София – это «имя Русского Логоса»¹³⁹, это «имя Русской Идеи и русской миссии»¹⁴⁰. Отсюда Дугин разворачивает подробную программу оправдания всех основных русских софиологов и иных русских религиозных философов¹⁴¹, но не для того, чтобы развивать их идеи, а для того, чтобы позиционировать их как более-менее достойных «союзников» в своей вечной «ноомахии». Однако, к сожалению для Дугина, В. Соловьёву было свойственно «игнорирование модерна» и «предельно серьёзного вызова Запада»¹⁴², П. Флоренский и С. Булгаков «постоянно сбивались на какую-нибудь вопиющую неадекватность»¹⁴³, и поэтому русская софиология всё ещё не стала полноценной русской философией. Как пишет Дугин, «русская философия, начавшись в софиологии Соловьёва, прервала своё начало в самом процессе его начинания. Русский Логос начал рождаться как София... Но вместо момента настоящего рождения пришёл 1917 год... Русский Логос, почти родившийся, почти

¹³⁶ «Вообще говоря, вся эта гнусная и навязчиво упрямая деятельность по вплетению традиционалистских авторов в идиотский советско-интеллигентский неоспиритуалистический или псевдоправославный контекст – со ссылками на Блаватскую, бесчисленных и одинаково пустозвонных Рерихов, несчастного пыльного Лихачёва, неизбежного Бердяева, вечно под горячую руку попадающих Соловьёва, Булгакова, Трубецкого, Флоренского (многоголовая гидра чахлой софиологии) и т.д. и целую группу совсем уже неизвестных графоманов – вызывает возрастающее отвращение» (Рецензия на перевод книги Ю. Эвола «Метафизика пола» (Москва, «Беловодье», 1996) // Элементы. 1996. № 8. С. 108).

¹³⁷ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 75.

¹³⁸ Там же. С. 76.

¹³⁹ Там же. С. 83.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ См.: Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М., 2020.

¹⁴² Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 71.

¹⁴³ Там же. С. 80.

вышедший на свет, оскользнулся и снова скрылся из виду в бесконечной и охранительной утробе народного *интеллектуального сна*»¹⁴⁴. Всё последующее советское и постсоветское время Дугин называет «философской ночью», утверждая, что после падения СССР и до сих пор «ни у кого в постсоветском обществе не возникло ощущения, что чего-то не хватает, что исчезновение коммунистической идеологии породило вакуум»¹⁴⁵, что для «пробуждения» «свободного и не согласованного ни с кем мышления» «ни малейшего движения в среде русской интеллигенции не было заметно и не заметно до сих пор», что «никакого движения духовной жизни, никакой даже отдельной попытки вернуться к проблематике русской философии... не было и нет»¹⁴⁶. Но поскольку Золотой и Серебряный века русской культуры остались в прошлом, то

...остаётся предположить, что разгадка в словосочетании «Бронзовый век». По Гесиоду, это век героев, т.е. тех, кто идёт к вечности, бессмертию и Олимпу не благодаря своему божественному рождению, а вопреки своей ограничивающей человечности, вопреки всем обстоятельствам, вопреки року... Если мы находимся в русском Бронзовом веке, то рождение (на сей раз окончательное) русского Логоса есть *дело героев*. Сегодня философом в России может быть только герой... Сегодня русская ночь. Философская русская ночь¹⁴⁷.

Конечно, такие слова очень странно слышать от автора, который последние тридцать пять лет активно участвовал в весьма насыщенной интеллектуально-политической жизни России и все эти годы переживал возрастающую популярность своего имени, особенно за счёт того, что политические процессы в стране и во всём мире шли навстречу его идеям, но всё-таки возникает вопрос, кто именно должен творить подлинную русскую философию: русский народ как «живое представление живородящего хаоса»¹⁴⁸ или отдельные герои-одиночки вопреки своей человечности? И если мы только в начале неопределённо долгого Бронзового века, после которого, по логике мифа, должен последовать ещё целый Железный век, то как это совместить с постоянными напоминаниями Дугина о том, что мы переживаем затянувшийся конец истории?

12. «Открытый платонизм» против аристотелевской логики

На утверждении русского «дазайна» и «русской философии хаоса» Дугин вполне мог бы остановить свою мировоззренческую стратегию, но это настолько далеко уводило его учение от первоначальной иерархической строгости «интегрального традиционализма» и настолько жёстко противопоставляло всей метафизической парадигме европейской философии, что оставалось только «официально» заменить Генона на Хайдеггера, сжечь все мосты для отступления и заигрывания с классической метафизикой и тем самым лишиться неиссякаемого арсенала западных концептуальных ресурсов в борьбе с самим же Западом. Кроме того, хотя хайдеггерианство, по Дугину, преодолевало аполитичность и «пацифичность» размытого холизма, обосновывая неизбежную войну с философскими врагами, оно также сохраняло риск оправдания «магического материализма» и соскальзывания в «русскую» версию атеистического экзистенциализма. Поэтому Дугин предпринимает принципиальное решение реабилитировать европейскую метафизику, начиная с самого

¹⁴⁴ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 80–81.

¹⁴⁵ Там же. С. 81.

¹⁴⁶ Там же. С. 82.

¹⁴⁷ Там же. С. 84.

¹⁴⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 224.

Платона, найти общее позитивное начало в платонизме и хайдеггерианстве, ради чего он вводит различие неправильного «закрытого платонизма» и правильного «открытого платонизма»¹⁴⁹.

Решившись «примирить» платонизм и хайдеггерианство, Дугин выстраивает следующее рассуждение:

Если мы заметим, что Хайдеггер толкует платонизм исключительно как модель закрытого Логоса, устанавливающего на верхних пластах мира идеи как сущее, и тем самым, собственно, закрывая философию сверху, но при этом полностью (и, видимо, сознательно) упускает из виду апофатическую диалектику несуществующего единого, основанную на «Пармениде» и являвшуюся основной осью философии неоплатоников, то мы ничуть не умалим его величия, но в то же время откроем новую возможность сопоставления этих двух философий. Если мыслить единое неоплатоников как строго не сущее (Nichts), а только так его мыслили, причём совершенно эксплицитно, строя на этом свои теории, все – от Плотина до Дамаския, – то мы получим явные и чрезвычайно содержательные параллели¹⁵⁰.

По Дугину,

«Закрытый платонизм» – это тот платонизм, который критикует Мартин Хайдеггер и который получает своё развитие в аристотелевской логике и онтологии, оперирующих понятиями идентичности, тождества и эссенции. $A=A$, значит, $A \neq \text{не-}A$. Это и есть принцип «закрытого платонизма». Если действуют основные законы логики, то идея и феномен, лежащие в основе референциальной теории истины, представляют собой две эссенции: эссенцию образца и эссенцию копии (мир парадигм и мир икон, по Платону, если брать модель «Тимея»), между которыми находится демиург, созерцающий идеи и творящий по их образцу чувственные формы... Подобный тимеевский платонизм представляет собой закрытую систему, которая на следующем этапе трансформируется в теологический креационизм христианской схоластики, где есть Бог-творец, творящий мир (Он же есть первая эссенция), и есть творения – вторая эссенция. Между Творцом и тварями для христиан-креационистов вообще нет общей меры: непрерывная онтологическая связь между ними полностью оборвана, Бог по отношению к миру выступает как горшечник по отношению к горшку. Что общего у горшка и горшечника, кроме того, что горшок создан горшечником? Всё остальное у них совершенно различно¹⁵¹.

«Закрытому платонизму», по Дугину, соответствует «Европейский Логос» как таковой, он же «платонический Логос», «аполлонический Логос» (по Ницше), представляющий «форму абсолютной эксклюзии» и учреждающий

...аристотелевскую логику тождества и трёх основных её законов, в том числе закона исключённого третьего, закона отрицания. Все три закона аристотелевской логики являются скелетом западного эксклюзивистского Логоса. Они сводятся к следующим тезисам: – вещь равна самой себе ($A=A$); – существует отрицание (не- A); – третьего не дано (либо A , либо не- A). Такой подход в конечном итоге даёт эссенциализм в философии как базовый способ мышления западноевропейской метафизики вплоть до её последних убогих потомков в лице позитивизма и аналитической философии¹⁵².

Но есть иная, открытая версия платонизма, представленная в диалоге Платона «Парменид», где основатель Академии опровергает знаменитый тезис философа-элеата «Бытие есть, а не бытия нет»:

В диалоге Платона отвергается именно этот основополагающий тезис Парменида и вместо него выдвигается принцип альтернативной онтологии: Единого нет, а то

¹⁴⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014. С. 781.

¹⁵⁰ Там же. С. 749.

¹⁵¹ Там же. С. 781–782.

¹⁵² Там же. С. 779.

Единое, которое есть, Единым не является. Единственным по-настоящему Единым является только такое Единое, которого нет – т.е. ничто, небытие. Следовательно, то Единое, которое есть, является не Единым, а многим. Но из этого следует, что первичное метафизически Единое, которого нет, тем не менее есть, а вторичное Единое-многое, которое есть, в каком-то смысле его нет. То есть небытие есть, а бытия нет. У Платона во второй гипотезе утверждается $\epsilon\nu\ \mu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$, т.е. Единое-многое, причём между Единым и многим нет никакого союза или знака. Согласно диалогу «Парменид», если Единое есть, то оно есть многое, а если Единое едино, то его нет... Итак, с одной стороны, есть Единое (то есть небытие, ничто), которого нет. Оно первично, но ни на что из сущего, включая само бытие, не похоже. Это первичная, примордиальная тьма. Как только это Единое становится явным, проявляется, оно мгновенно перестаёт быть Единым. Появляясь в сфере бытия, приписывая себе свойство «есть», оно ни мгновения не остаётся единым. Оно сразу же становится многим. В этом случае строится метафизическая картина, в корне отличная от закрытого платонизма и референциальной теории истины. Это наглядно видно, если мы осознаём, что эссенции как таковой в обеих гипотезах платоновского «Парменида» нет. Произнося термин «эссенция», мы предполагаем принцип идентичности, принцип тавтологии, $A=A$. Постулирование того, что если Единое есть, то оно есть многое, – немедленно отрицает закон тождества, т.к. утверждается, что $A\neq A$. Следовательно, о наличии строгой сущности, эссенции, οὐσία, мы не можем говорить ни в первом, ни во втором случае¹⁵³.

Как уже заметно из этого рассуждения, Дугин не раз проводит параллели между «закрытым платонизмом» и креационизмом, а «Единое, которого нет» отождествляет с «первичной, примордиальной тьмой», тем самым вновь постулируя манифестационизм, но предупреждает против обвинений в пантеизме:

Можно подумать, что картина такой диалектической теологии обращает нас к своего рода пантеизму. Это совсем неверно. Давайте посмотрим на следующие гипотезы. "Deus sive natura" – «Бог есть мир» (Спиноза). Бог, который есть мир, это дьявол. А Бог, который не есть мир (мы смотрим на классическую и жёсткую креационистскую теологию), есть злой демиург, узурпатор. Истинный Бог – это Тот, Кто не есть и есть мир. Это невозможно в закрытой философии, закрытой теологии, но именно это утверждается полноценной апофатикой, мистическим богословием, полноценным неоплатонизмом, суфизмом Ибн Араби, шиитской мистикой, школой Ишрак и русской софиологией¹⁵⁴.

Таким образом, в своей концепции «открытого платонизма» Дугин сохраняет первоначальный «традиционалистский» идеализм, принцип безусловного примата духа над материей, даёт новое, «платоническое» прочтение хайдеггерианства, а также берёт в «союзники» множество европейских и неевропейских метафизиков¹⁵⁵. Однако эта оригинальная, на первый взгляд, концепция Дугина является лишь очередной мировоззренческой платформой противостояния двум его «заклятым врагам» – классической, «аристотелевской», логике и авраамическому креационизму, причём с ошибочными аргументами.

Во-первых, классическая логика – это наука о законах правильного, т.е. точного мышления, и её непобедимая сила состоит в том, что когда кто-либо пытается опровергать какие-либо законы классической логики, то он это делает исключительно

¹⁵³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014. С. 784.

¹⁵⁴ Там же. С. 804.

¹⁵⁵ Подробнее вся парадигма «открытого платонизма» изложена Дугиным ниже (см. с. 812): здесь перечисляются такие направления и имена, как неоплатонизм, «христианская мистика Ареопагитик», «обширная и изобильная традиция Православия», средневековый герметизм, Флорентийская Академия, «розенкрейцеровское Просвещение», Шеллинг, Гегель, Бергсон, и всё это называется «сакральной философией», philosophia sacra, как альтернатива «магистральному эксклюзивному Логосу западной цивилизации» (Там же. С. 812).

с помощью самих же законов логики. И когда сам Дугин выстраивает свои рассуждения, рассчитывая на рациональное убеждение, а не иррациональное внушение, то он использует в первую очередь законы классической логики. Отрицание же любых законов логики, начиная с закона тождества, свойственно романтической философской традиции¹⁵⁶, поскольку эти законы вынуждают любого автора максимально точно и последовательно излагать свои мысли, а не подменять интеллектуально честное и ответственное рассуждение произвольным набором случайных фраз, призванных произвести впечатление на читателя. Различение в диалоге Платона «Парменид» «первичного метафизического Единого», которого нет, но оно тем не менее есть, и «вторичного Единого-многого», которое есть, но в каком-то смысле его нет, никак не противоречит никаким законам логики, потому что достаточно задать уточняющий вопрос – *в каком конкретно смысле* первое Единое есть, а второго нет, и наоборот? И поскольку здесь Платон вводит разные уровни бытийствования, то и первичное Единое есть, и вторичное Единое-многое тоже есть. И нельзя сказать, что первичное Единое одновременно есть и его нет *в одном и том же смысле*, равно как и про вторичное Единое-многое нельзя сказать, что оно одновременно есть и его нет *в одном и том же смысле*¹⁵⁷. Следовательно, закон тождества сохраняет свою силу и никакого выхода за пределы «европейского эксклюзивного Логоса», иначе называемого Дутиным «закрытым платонизмом», не произошло.

Во-вторых, в своей критике «эксклюзивного Логоса» Дугин пишет, что «метафизическая эксклюзивность Логоса переходит в креационистские версии христианства, в средневековую схоластику, предопределяя структуру философии Нового времени»¹⁵⁸, и, более того, что «Бог, который не есть мир (мы смотрим на классическую и жёсткую креационистскую теологию), есть злой демиург, узурпатор»¹⁵⁹. Однако, в отличие от иудаизма и ислама, в христианстве нет никаких, хоть сколько-нибудь заметных направлений и конфессий, которые бы отрицали сотворение мира Богом-Творцом «из ничего» (*ex nihilo*), и поэтому никакого «не-креационистского христианства» не существует. В вопросе о происхождении мира христианство исповедует самый что ни на есть радикальный креационизм, если понятие «радикальный» здесь вообще имеет какой-то смысл. И именно потому, что Бог сотворил мир «из ничего», он не может быть узурпатором, ибо узурпировать можно только нечто чужое, а не своё, а созданный Богом «из ничего» мир изначально принадлежит Богу и только Ему.

Впрочем, в своих богословских выводах Дугин идёт ещё дальше и утверждает:

Если смотреть с точки зрения аутентичного Dasein, то истинный Бог (Тот, Кто и есть, и не есть мир) всегда находится между. Это не эссенциальный, но экзистенциальный Бог, экзистирующий Бог. Апофатически Его нет, он над бытием и сущим. Но катафатически, эпифантически он сразу же есть экзистенция без эссенции и никогда не равная самой себе эссенция, т.к. его эссенция растворяется в апофатике. В терминах Анри Корбена, это Ангел... В привычных теологических категориях, интерпретируя фундаменталь-онтологию Хайдеггера, можно сформулировать эту идею так: нет

¹⁵⁶ Например, критика закона тождества у отца П.А. Флоренского: «Под углом зрения закона тождества, всё бытие, желая утверждать себя, на деле только изничтоживает себя, делаясь совокупностью таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний, и притом только отрицаний; таким образом, всё бытие является сплошным отрицанием, одним великим "Не". Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества» (цит. по: *Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи*. М., 2003. С. 50).

¹⁵⁷ По принципу классической логики, открытой Аристотелем, «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (*Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 125.*

¹⁵⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014. С. 780.

¹⁵⁹ Там же. С. 804.

ни Бога, ни дьявола: есть только ангелы, только те, кто между (но никогда не сами по себе). Ангел – это посланник, он всегда послан, но он же есть и послание. Он есть послание и он есть посланный... Ангел необходим для того, чтобы и Пославший, и адресат не впали в иллюзию своего самотождества, своей эссенциальности, ошибочно заключив, что Пославший есть только Пославший, а адресат – только адресат... Ангел – вот что делает Бога Богом, а человека человеком, обосновывая через их взаимосвязь их сопричастное ко-экзистирование¹⁶⁰.

Отрицание теологического «эссенциализма» у Дугина не случайно, потому что позитивная систематическая теология, наиболее концентрированным выражением которой была средневековая схоластика, оказалась возможной только благодаря усвоению точного понятийного языка античной метафизики, где ключевую роль играло понятие «сущности» (οὐσία, *essentia*), а с учением Дугина никакая систематическая теология не совместима¹⁶¹. Введение понятия «сущности» в православное вероучение позволяло описать христианскую картину мира как объективную и системную, что значительно осложнило её субъективные интерпретации, как либерально-моралистические, так и консервативно-романтические. Поэтому Дугину с его многочисленными догматическими девиациями значительно проще развивать «экзистенциальное» богословие, но только не в направлении христианского экзистенциализма, слишком гуманистического и слишком персоналистического для его исходных посылок, а в парадигме хайдеггеровского иррелигиозного экзистенциализма, с его призрачной философией «Последнего Бога» (*Der letzte Gott*)¹⁶². Если бы Дугин просто признал строго иерархические отношения и несоизмеримость Бога и человека, то это потребовало бы для него принятия догматической системы и фактического признания авраамического креационизма. Но поскольку такая перспектива для него совсем неудобна, то ему проще переключить внимание с Бога на некоего посредника между Богом и человеком – на некоего Ангела, в котором, оказывается, нуждается не только человек, но и сам Бог. Если фигура трансцендентного Бога для метафизической картины мира Дугина слишком статична и умозрительна, то фигура Ангела, вечно летающего между Богом и человеком, придаёт этой картине мира сюжетную динамику и потенциальный простор для гностических фантазий об особой и не до конца ясной роли этого Ангела, а если вспомнить специфическую дугинскую ангелологию с оправданием «восставших ангелов», то эта роль может быть более чем интригующей.

Именно поэтому столь неожиданное рассуждение о «Последнем Боге» как об Ангеле у Дугина продолжается введением альтернативного Европейскому Логосу «другого Начала, тёмного, не эксклюзивного, диалектического, дионисийского Логоса, к которому стремился Ницше и к которому тяготел Хайдеггер»¹⁶³. Как пишет Дугин, «согласно одному из толкований, под Последним Богом Хайдеггер... имел в виду *Диониса*»¹⁶⁴. Если «эксклюзивный» Европейский Логос это Аполлонический Логос, возникший из преодоления стихии Мифоса, то Дионисийский Логос не порывал с Мифосом, это Логос «инклюзивный, сакральный, герметический, диалектический и неоплатонический»¹⁶⁵. Если Аполлонический Логос можно уподобить «неподвижному, основательному, строго вертикальному дереву», то Дионисий-

¹⁶⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014. С. 804–805.

¹⁶¹ Достаточно напомнить, что производное от понятия «сущности» (οὐσία) понятие «единосущного» (ὁμοούσιος), указывающего на тождество сущности Бога-Отца и Бога-Сына, вошло в состав ортодоксального Символа Веры, принятого на I (Никейском) Вселенском Соборе в 325 г.

¹⁶² См.: Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2021. С. 168–184.

¹⁶³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014. С. 811.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же. С. 812.

ский Логос подобен плющу¹⁶⁶, который может расти во все стороны, и вверх, и вниз, и по горизонтали, обвивая это дерево и отрачивая «дионисийские побеги мышления, преодолевающего эссенциализм и онто-логику тождества»¹⁶⁷.

Таким образом, на пути «платонического» оправдания хайдеггерианства и развития «открытого платонизма» Дугин приходит к оппозиции «двух Логосов», «эксклюзивного» и «инклюзивного», которые также оказываются Логосом Аполлона и Логосом Диониса. Стоит ли говорить о том, что в обращении к этим двум античным мифологическим образам как к концептуальным категориям Дугин продолжает устоявшуюся традицию философского символизма, восходящую к первой книге Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки, или эллинизм и пессимизм» (1872)¹⁶⁸. Но для возникновения всеобъясняющей конфликтной теории бинарная оппозиция светлого «Логоса Аполлона» и тёмного «Логоса Диониса» показала Дугину недостаточной, и он вводит в этот глобальный конфликт третьего субъекта, «чёрный Логос Кибелы», что на первый взгляд существенно усложняет драматургию мировой метафизической войны, а на самом деле решает целый ряд проблем, неизбежно возникающих перед Дугиным, если бы он всё свёл к вечной борьбе Аполлона и Диониса.

13. Священная «ноомахия»: война «трёх Логосов»

Впервые идею «трёх Логосов» Дугин выдвигает в последней, седьмой главе книги «В поисках тёмного Логоса» (2013)¹⁶⁹. Как очень часто бывает в концептуальных построениях Дугина, он, с одной стороны, как будто бы лишь выдвигает авторскую рабочую гипотезу, опираясь на реальные, однако удивительно малочисленные для заявленного масштаба, научные исследования, а с другой стороны, прямо утверждает свои мировоззренческие позиции как нечто самоочевидное и не нуждающееся в обосновании. Первая фраза этой главы звучит как введение в научную тему: «Рождение Логоса из Мифоса – процесс довольно подробно и детально изученный историками и философами»¹⁷⁰. И далее Дугин ссылается на целый ряд соответствующих авторов, включая Дж. Кэмпбелла, Э.Р. Доддса, К. Леви-Стросса, Ф. Кессиди и др. То есть речь идёт о том, как из различных античных мифов возникла «рациональная, научная, философская мысль, чьи законы Аристотель обобщил в своей логике». Но уже на следующей странице Дугин пишет:

Давайте пристальнее присмотримся к той зоне Мифоса, которая сделала рождение Логоса возможным. Далеко не всякие мифы и мифологические фигуры были расположены к тому, чтобы лечь в основу философии. Мы видим, что Логос рождается в кругу весьма конкретных божеств. Это высшие Олимпийские божества, и в первую очередь – Зевс, Аполлон, Афина Паллада, Дике¹⁷¹... Светлые патриархальные

¹⁶⁶ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014. С. 814.

¹⁶⁷ Там же. С. 813.

¹⁶⁸ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки, или эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 47–157; Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993; Юнг К.Г. Аполлоническое и дионисийское начало // Психологические типы. М., 1998. С. 178–189; Иванов В.И. Дионис и прадиионисийство. СПб., 2000; Отто В. Дионис: Миф и культ. М., 2016; Кереньи К. Дионис // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. М.; Киев, 1997. С. 82–85; Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007.

¹⁶⁹ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 609–637.

¹⁷⁰ Там же. С. 609.

¹⁷¹ Там же. С. 610. Заметим, что богиня правды Дике, давшая философское откровение в поэме Парменида «О природе», не входит число двенадцати Олимпийских богов. На Олимпе она пребывала разве что в качестве оры – прислужницы Зевса.

боги солнечного вертикального иерархического порядка – прямые предшественники Логоса¹⁷².

Однако «основу философии» составляют не «мифы и мифологические фигуры», а уже сама рациональная мысль, уже сам «логос», который рождается не «в кругу весьма конкретных божеств», а в преодолении мифологического мышления и возникновении мышления понятийного, абстрактного, рационального. Названия каких-либо языческих богов в отвлечённых рассуждениях ранних греческих философов могли использоваться в качестве метафор или условных понятийных начал, но не как имена конкретных божеств, не говоря уже о том, что в самой древнегреческой мифологии большинство богов, начиная с самого Зевса, преисполнены вполне человеческих страстей и неблагоприятных поступков, так что всерьёз воспринимать этих богов как некие «логосные» принципы можно только при полном отказе от этой мифологии и её замены на собственные философские конструкции. Но Дугин не просто выводит философию из мифологии, он подменяет философию мифологией, причём в авторской интерпретации, и принимается рассуждать о древнегреческих богах и их «логосах» как о чём-то совершенно реальном и не допускающим никаких сомнений. Повторимся, это очень часто используемый метод в концептуальных построениях Дугина, когда претензия на научное исследование или философское рассуждение легко подменяется изложением готовой мифологической или идеологической конструкции.

Итак, по Дугину, вся история мироздания объясняется через очень многослойный, «диалектический» конфликт трёх мировых Логосов – «Логоса Аполлона», «Логоса Диониса» и «Логоса Кибелы». Логос Аполлона – светлый, стабильный, вертикальный, иерархический, самотождественный, «закрытый», эксклюзивный, рациональный, волевой, мужской, ему соответствует «Империя Аполлона – вселенский Платонополис, царство, в котором правят стражи-философы... она основывается на божественной вечности и не имеет ни начала, ни конца (отсюда такие теории, как *Roma aeterna*, вечный Рим)»¹⁷³. Логос Аполлона это и есть Логос как таковой, Логос по преимуществу, Логос, противостоящий Мифосу. И, как пишет Дугин, «если Логос абсолютизирует аполлонические черты, то было бы закономерно обнаружить концентрацию мифа именно в Дионисе, ведь именно в дионисийском начале мы видим действие сил неупорядоченной жизни, звон хаоса, трагедию и безумие»¹⁷⁴, поэтому «Аполлону отходит сфера Логоса, Дионису – Мифоса»¹⁷⁵. Так возникает Логос Диониса – тёмный, динамичный, разнонаправленный, несамотождественный¹⁷⁶, «открытый», инклюзивный, иррациональный, андрогинный. «Логосу Диониса» соответствует «Империя Диониса», вечная, но то открывающаяся, то скрывающаяся, ориентированная на эсхатологическое событие и поэтому исполненная страсти и божественной игры¹⁷⁷. Если «Логос Аполлона» воплощён в классической логике, «закрытом платонизме» и «классической западноевропейской философии», то «Логос Диониса» представлен в «парадоксах, антиномиях и апориях»¹⁷⁸, диалектике, которая «сама по себе есть дионисийская форма

¹⁷² Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 607–611.

¹⁷³ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М., 2024. С. 419.

¹⁷⁴ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 614.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ «Это Логос безумия, законы которого постигаются только внутри его захватывающей стихии. Это Логос в движении, он никогда ни в один момент не тождественен самому себе» (Там же. С. 618).

¹⁷⁷ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М., 2024. С. 419–420.

¹⁷⁸ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 625.

мысли»¹⁷⁹, и «в открытом платонизме», являющемся подлинной *Philosophia Perennis*¹⁸⁰. По всем критериям ясно, что Логос Диониса это прямой антипод Логоса Аполлона, и что по всем основаниям Дугин явно предпочитает именно Логос Диониса, коему он неоднократно посвящает самые восторженные слова¹⁸¹. Но так же, как и у Ницше, оппозиция двух этих божественных субъектов не абсолютна, а относительна, и более того, на самом деле «Дионис не против Аполлона. Будучи принципиально другим, он солидарен с ним и в какой-то момент вспышки события – тождественен ему»¹⁸². Логос Диониса находится не на противоположном, нижнем полюсе по отношению к верхнему полюсу Логоса Аполлона, а пребывает в постоянном движении между верхом и низом, между небом и землёй, и, в отличие от Логоса Аполлона, способен опуститься в самые нижние, подземные регионы мира, регионы настоящего ада. Как пишет Дугин, «в нём живет и дышит чёрный ужас нижней границы, в его венах пульсирует ад, его хватка верна и неотвратима, как пасть верных ему пантер»¹⁸³.

Спускаясь в нижний мир Бытия, «Логос Диониса» обнаруживает там «Великую Мать» – Материю: «Логос Диониса расположен между небесным светом и внешним пределом мира, великим мраком Матери (материи)»¹⁸⁴. Так возникает третий субъект мироздания – «Логос Кибелы-Матери», сугубо материальное начало:

...зона Великой Матери отождествляется с материей как абсолютной неинтеллектуальной привацией только с позиций структур аполлонического Логоса. Смотря с небес вниз, от себя самого, Логос видит феноменальный мир как «свое другое», как свою копию, икону, своё инобытие. Смотря вниз, Аполлон видит Диониса. То, что находится ещё ниже и ещё дальше вовне от небесного Логоса, скрыто; он судит об этом по аналогии и логически: на дальнем пределе от него, который есть всё, нет ничего¹⁸⁵.

Но зато Великую Мать открывает для себя вездесущий Дионис, который

...проходит посвящение в мистерии Кибелы, становится адептом Великой Матери. Исследуя последнюю глубину мира, он спускается в ад, он становится адом, он получает посвящение в ад... Погружаясь в абсолютный не-Логос, Дионис, во-первых, остаётся Логосом сам, а во-вторых, открывает тайну Великой Матери, формулу Хаоса. Тайна в том, что и это тоже Логос, третий Логос, чёрный Логос, отличный и от первого, и от второго, но первому не доступный вообще, а второму – открывающийся в ходе героической инициации в глубину глубин¹⁸⁶.

Было бы поспешной ошибкой полагать, что Кибела, по Дугину, это просто некое «женское начало мира», подобно гностической Софии или плодородной Деметре. Нет,

Логос Великой Матери есть Логос автономной женственности, не соприкасающейся с мужским началом никак – ни в качестве зачатого во чреве дитя, ни в качестве мужа

¹⁷⁹ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 624.

¹⁸⁰ Там же. С. 627.

¹⁸¹ Показательно, что ещё в № 1 альманаха «Милый Ангел» (1991) была опубликована редакционная статья с названием «Ницше – Дионис», где немецкий философ был представлен как поэт, через которого звучал голос древнегреческого бога: «Видения Ницше, отражённые в его поэзии и в песнях, включённых в книгу “Так говорил Заратустра”, это не просто предчувствия человека Ницше, это обнажение по ту сторону его земной личности высшего существа, Заратустры-Диониса, который и является подлинным автором наиболее сакральных поэтических пассажей» (с. 106).

¹⁸² Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 636.

¹⁸³ Там же. С. 618.

¹⁸⁴ Там же. С. 627.

¹⁸⁵ Там же. С. 628.

¹⁸⁶ Там же. С. 629–630.

или возлюбленного. Мать просто не знает Логоса, он является для неё столь же абсолютно другим, как сама материя/хора для мира идей. Мужское начало абсолютно в Аполлоне и переменчиво в Дионисе, выражаясь там через вечное рождение, экстатическое ощущение зачатия бога в природе. В Кибеле мужского начала нет вообще. Оно есть абсолютно иное для неё, не присутствующее ни полностью, ни частично. Отсюда рождаются такие явления, как «обратная приваия» или «матриархальная трансцендентность». Так как Мать не знает мужчины вообще, то она не знает, что ей чего-то не хватает, у неё нет точки для сравнения себя с не-собой. Её присутствие абсолютно и не предполагает другого. Ей всего хватает, хотя у неё нет ничего¹⁸⁷.

Таким образом, *чёрный* Логос Кибелы – это Логос абсолютно бездуховной материальности, радикального материализма, и ему соответствует «Империя Кибелы» как «материальное царство либо псевдо-царя (являющегося изнанкой женского андрогина), либо анархического восстания титанической демократии, подъём хаоса. Это общество правления тиранов или тёмных толп, где доминируют чувственные наслаждения и материальные, финансовые ценности. Карфаген или Европа Нового времени»¹⁸⁸.

Как и все три «Логоса», так и соответствующие им «Империи», вечно ведут между собой очень сложную метафизическую войну. Все «три Империи существуют параллельно друг другу и находятся между собой в состоянии перманентной войны. Это и есть сущность Ноомахии. При этом можно с определённой степенью приближенности сказать, что Империя Аполлона и Империя Диониса находятся друг с другом в более или менее союзнических отношениях, особенно перед лицом третьей Империи, Империи чёрного Логоса»¹⁸⁹.

Противостояние «трёх Логосов» стало новой системообразующей теорией вселенской войны у Дугина, аналогичной его изначальной теории войны трёх «метафизических идеологий», и эта теория показалась ему настолько удачной, что он решил спроецировать эту тернарную оппозицию не только на всю историю европейской и русской философии, но и на все возможные культуры и цивилизации, чему посвящена его 25-томная эпопея под названием «Ноомахия: войны ума», вышедшая в 2014–2020 гг. Зададимся вопросом: зачем Дугину понадобилось введение третьего субъекта, «Логоса Кибелы», в уже разработанную концепцию диалектического противостояния Аполлона и Диониса? По всем основным параметрам «Логос Аполлона» наследует принципы условно правой «Полярно-райской» идеологии, которой изначально противостояла условно левая, «волшебство-материалистическая» идеология. Но поскольку главным и единственным врагом в мировоззрении Дугина была условно центристская идеология «Творец-Творение», то он объединил против неё первые две идеологии в общую метаидеологию «манифестационизма». Прямым продолжением манифестационизма стала доктрина «традиционалистского» холизма, «русского дазайна», «философии хаоса» и, наконец, Логоса Аполлона и Логоса Диониса, каждый из которых оказывается двумя версиями самого манифестационизма, в первом случае иерархического, во втором – хаотического.

Заметим, что если в изначальной ситуации Дугин однозначно предпочитал «Полярно-райскую» идеологию, аналогичную «Логосу Аполлона», то потом, по нашему предположению, он понял, что бескомпромиссно иерархический манифестационизм слишком сковывает его стратегические возможности в «священной войне» с основными врагами и поэтому переключился на бессистемный манифестационизм и холизм, и поэтому теперь однозначно предпочитает хаотический «Логос Диониса». Но в качестве оппозиции «солнечному» аполлонизму у «Логоса

¹⁸⁷ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 631.

¹⁸⁸ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М., 2024. С. 420.

¹⁸⁹ Там же.

Диониса», как и вообще у любого дионисийства, аналогичного чистому хайдеггерианству, есть один существенный порок – это всё тот же риск оправдания сначала «магического», «волшебного», а в конце концов, самого вульгарного, безысходного материализма как inferнальной крайности дионисийства, маловероятной, нежелательной, но в принципе возможной. Более того, если кроме «Аполлона» и «Диониса» никаких иных равнозначных субъектов бытия больше нет, то именно «Дионис» неизбежно и безальтернативно оказывается ответственным за полюс метафизического дна, материи, а в таком случае, именно в дионисийстве коренится любой анти-традиционализм, анти-манифестационизм, анти-холизм, даже сам авраамический креационизм и вообще всё то, что привело к западному модерну, прагматизму, капитализму, либерализму, etc. Но для Дугина принципиально важно было *оправдать Диониса*, а вместе с ним весь манифестационизм и все инварианты мировоззренческого дионисийства – тотальный холизм, «русский дазайн», «философию хаоса», и поэтому самый нижний полюс бытия, самое дно материалистического ада Дугин отдаёт в ведение третьему мировому субъекту, «Логосу Кибелы», «Великой Матери» (Magna Mater). Иными словами, Дугину необходимо было *оправдать Хаос*, оправдать «последнего», «тёмного» бога хаотического экстаза и вселенской оргии, чья иконография столь напоминает изображения «падшего ангела», и освободить его от ответственности за предельные последствия этого падения – «профанизм», материализм, атеизм современного мира. Следовательно, за все эти последствия отвечает не динамичный, трагикомичный, бисексуальный, хитроумный трикстер Дионис, вращающийся между духовным и материальным, небом и землёй, раем и адом, а самодовлеющая, инертная, унылая и фригидная Кибела-Мать, погружённая в безысходный мрак мёртвой материи. Фактически идеология Кибелы – это идеология «Волшебной Материи» без волшебства, иссушённый, выхолощенный материализм. Но зато «Логос Диониса» теперь никак не отвечает за какой бы то ни было материализм и его вполне можно согласовать с идеей «открытого платонизма», равно как и все остальные проявления мировоззренческого дионисийства.

Однако где же тогда в этой тернарной оппозиции главный враг манифестационизма, идеология «Творец-Творение», авраамический креационизм? Если креационизму вообще есть место в этой языческой триаде, то, конечно, Дугин объясняет его происхождение в полюсе зла, в «Логосе Кибелы»:

Великая Мать теоретически может помыслить иное, нежели она. Иным для хаоса будет Логос. Но этот Логос будет мыслиться Великой Матерью как нечто радикально другое, нежели он сама, как радикальная трансцендентность. В эту зону чистой трансцендентности, не компенсированной никакой имманентностью, попадает философия. И нельзя исключить, что *первые интуиции радикального креационизма* (курсив наш. – А.М.) и, соответственно, чистого монотеизма ведут своё начало именно из философии Великой Матери, из недр её чёрного Логоса!⁹⁰

Так библейское Откровение, единственный реальный исторический источник «радикального креационизма», фактически оказывается, по Дугину, порождением какого-то чёрного матриархального культа⁹¹. Но если самую ложную картину мира представляет Кибела, то Дионис может свободно и безответственно погружаться в неё и возвращаться обратно:

Вместе с тем проникает «тёмный» Логос и в зону абсолютного мрака ада, в материю и вечную, стерильную саму по себе женственность и лишённость. И здесь, в самой

⁹⁰ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 631.

⁹¹ О возможной связи семитского язычества и иудейского монотеизма Дугин пишет в книге «Ноомахия. Войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала» (М., 2017).

последней тьме, на ступень ниже её самой нижней границы, Он (для Диониса нет границ), Дионис «спускающийся», зажигает свой свет, пробуждает материнское лоно fascinaцией своей мужской божественности – ребёнка, возлюбленного, отца. Тьма загорается, оживает, начинает двигаться, дрожать и творить. И здесь Логос Диониса открывает свет, который скрыт под самой последней границей абсолютного мрака – свет, о существовании которого не подозревает ни одна стройная и строгая мужская мифология, теология, философия. Дионис достигает дна бездны и обнаруживает смысл её бездонности... Дионис – «победитель Бога и ничто», укротитель тигров, пантер и леопардов, друг Аполлона, тайный конфидент Великой Матери. Вечно умирающий, вечно воскресающий, вечно зачинающий, вечно оскоряющийся, безумный бог. Играющий царственный ребёнок. Последний Бог¹⁹².

Не будем здесь задаваться вопросом, как такое понимание потустороннего мира согласовывается с православием, старообрядчеством или единоверием, но только заметим, что если с христианской точки зрения возможен какой-то свет «ниже самой нижней границы» и скрытый «под самой последней границей абсолютного мрака», то это свет адского огня, к которому, собственно, и спускается дугинский Дионис, столь похожий на хозяина самого ада.

На данный момент мировоззренческая стратегия Дугина в построении необходимой метафизической основы его взглядов остановилась на проекте «Ноомахии», постулирующей войну «трёх Логосов» и продолжающей его концепции «интегрального традиционализма», «манифестационизма», «холизма», «русского дазайна», философии хаоса» и «открытого платонизма». Но, как и все прежние метафизические конструкции, эта теория призвана не столько утвердить какие-либо мировоззренческие ценности и ориентиры, сколько наиболее последовательно, сущностно, бескомпромиссно отрицать ценности и ориентиры его главных врагов – авраамического креационизма, цивилизации Запада и проекта модерна. Тем более, что эта характерная особенность метафизических построений Дугина свойственна его идеологическим конструкциям, рассчитанным на более широкого и актуального потребителя. Все основные принципы идеологических проектов Дугина – это не только и не столько какие-то позитивные идеологемы, сколько практические *стратегемы*, призванные нанести идеологическому врагу как можно более болезненный удар или хотя бы как можно более неприятный укол. Можно констатировать, что идеология Дугина строится не на утверждении, а на отрицании, и в этом смысле она находится в прямой зависимости от идеологии постулируемого врага, причём самого радикального врага: там, где наиболее крайние версии западничества и либерализма ставят знак «плюс», Дугин ставит знак минус, и наоборот. Именно этим стратегическим принципом обусловлена безграничная идеологическая эклектика и отсутствие хоть сколько-нибудь конкретной политической программы у Дугина, ведь любое сужение политической идеологии и любая конкретизация политической программы заведомо ограничивает стратегические возможности борьбы с основными врагами и повышает уровень ответственности за каждое слово и каждое действие. Поэтому очень поверхностно и наивно воспринимать Дугина как убеждённого апологета каких-либо конкретных, позитивных идеологических ценностей. Все декларируемые им ценности – это, прежде всего, средства для ущемления и уничтожения его основных идеологических врагов и не более того.

¹⁹² Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2021. С. 636–637.

14. Симулякр «Четвёртой политической теории»

В обширной библиографии политических работ Дугина принципиальное значение имеют только несколько разномасштабных, но программных текстов, представляющих собой более-менее целостные идеологические манифесты и отмечающих основные вехи *стратегической эволюции* его политической идеологии: это статья «Консервативная революция: краткая история идеологий Третьего Пути»¹⁹³ (1992), манифест «Цели и задачи нашей революции»¹⁹⁴ (1995), статья «Метафизика национал-большевизма»¹⁹⁵ (1996), книга «Основы геополитики»¹⁹⁶ (1997), статья «Парадигма Конца»¹⁹⁷ (1998), книга «Наш путь. Стратегические перспективы развития России в XXI веке»¹⁹⁸ (1999) и, наконец, «Четвёртая политическая теория» (2009), выдержавшая три издания¹⁹⁹. В последние годы Дугин чаще всего маркирует свою идеологию как «четвёртую политическую теорию», преподносимую им самим и его шепталами как нечто совершенно новое и неожиданное в истории политических идей, но, с нашей точки зрения, выбор столь невыразительного и пустого названия для столь претенциозного идеологического проекта объясняется необходимостью его максимальной легитимации в системных политических кругах, при том, что его идеологическое содержание совершенно ничем не отличается от всего того, что проповедовал Дугин в своих прежних идеологических программах. Поэтому придуманная Дугиным «четвёртая политическая теория» – это всё тот же прежний, знакомый, привычный «дугинизм» девяностых и нулевых годов, только под новым неопределённым названием, призванным привлечь в борьбе с общим врагом настолько много потенциальных сторонников, насколько это вообще возможно. По этой причине не только название, но и позитивное содержание «четвёртой политической теории» остаётся максимально неопределённым и полностью заточенным на негатив, на отрицание идеологии основного врага, в чём сам Дугин фактически признаётся:

Когда мы говорим о Четвёртой Политической Теории, мы указываем не столько на то, чем она является, сколько на то, чем она не является. И это самое главное. Её определение апофатично. Четвёртая Политическая Теория направлена радикально против либерализма как ядра доминирующей идеологии (либерализм – это Первая Политическая Теория). Следовательно, Четвёртая Политическая Теория – это воинственный и фронтальный антилиберализм (уже немало). Но далее – из самого названия – следует уточнение: это такой антилиберализм, который не тождественен по своей структуре ни антилиберальному коммунизму (Второй Политической Теории), ни антилиберальному фашизму (Третьей Политической Теории). Таким образом задаются мировоззренческие границы всего поля Четвёртой Политической Теории, с одной стороны, чрезвычайно обширного, с другой – довольно конкретного²⁰⁰.

¹⁹³ Дугин А.Г. Консервативная революция. Краткая история идеологий Третьего Пути // Элементы. 1992. № 1. С. 15–56.

¹⁹⁴ Дугин А.Г. Цели и задачи нашей революции. М., 1995.

¹⁹⁵ Дугин А.Г. Метафизика национал-большевизма // Элементы. 1996. № 8. С. 5–12.

¹⁹⁶ Дугин А.Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 1997.

¹⁹⁷ Дугин А.Г. Парадигма Конца // Элементы. 1998. № 9. С. 2–70.

¹⁹⁸ Дугин А.Г. Наш путь. Стратегические перспективы развития России в XXI веке. М., 1999. Среди всех идеологических манифестов Дугина эта работа представляет собой наиболее умеренную и конкретную программу «евразийского» преобразования России, написанную в тот период, когда автор встал на путь интеграции в системную политику страны.

¹⁹⁹ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. М., 2009; Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2015; Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2024.

²⁰⁰ Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2024. С. 21.

В чём именно состоит эта конкретика – это открытый вопрос, как открыта и не завершена сама теория: «Четвёртая Политическая Теория не должна спешить с тем, чтобы превратиться в набор базовых аксиом. Быть может, намного важнее оставить что-то недосказанным, существующим в ожиданиях и намёках, в подозрениях и предчувствиях. Четвёртая Политическая Теория должна быть совершенно открытой»²⁰¹. Зато совершенно известно, что вся эта теория построена на отрицании идеологии либерализма: «Либерализм – главный враг ЧТП, которая выстраивается на противостоянии именно с ним»²⁰².

Следовательно, для этой теории такие тоталитарные идеологии, как коммунизм и фашизм, оказываются чем-то менее вредоносным для человечества, чем политический и экономический либерализм, что, должно признать, существенно проясняет её возможное позитивное содержание. Ведь «антилибералами» по большому счёту могут себя признать очень многие люди, не разделяющие идеологические основы либерализма, но с тем, что коммунизм и фашизм терпимее и предпочтительнее либерализма, согласится совсем не каждый «антилиберал». В чём же тогда новизна и неожиданность «четвёртой политической теории» для Дугина? Либерализм, по Дугину – главный враг, соответственно, всё, что не является либерализмом, хоть сколько-нибудь лучше либерализма, по крайней мере, в качестве временного союзника и попутчика, включая фашизм и коммунизм, но тогда чем эта позиция отличается от иных его идеологических позиций с начала девяностых годов? Ничем, и в доказательство этого факта достаточно внимательно ознакомиться с большой сводной «Схемой модельной типологии 4-й Политической Теории», которую Дугин приводит в соответствующей книге²⁰³. В этой схеме сравниваются мировоззренческие позиции всех четырёх политических теорий (либерализма, коммунизма, фашизма/нацизма и 4-й теории) по восемнадцати критериям, и почти во всех положениях «четвёртой теории» можно увидеть, что это лишь очередной инвариант все той же самой «консервативной революции», которую проповедовал Дугин с самого начала своего идеологического творчества. Только раньше он называл свою идеологию «Третьим Путём», альтернативным либерализму и коммунизму, но поскольку это собирательное понятие исторически включало в себя совершенно дискредитированные итальянский фашизм и германский нацизм, то Дугин решил поменять название «третий путь» на «четвёртый», что позволило ему ещё более уточнить основную линию идеологического противостояния: не «третий путь» против «первого» и «второго», а «четвёртый путь» против «первого», в то время как «второй» и «третий» более терпимы и даже могут быть временными союзниками.

Как мы уже заметили, все основные, узловые, позитивные положения идеологических проектов Дугина, включая «четвёртую политическую теорию», прежде всего, являются предпочтительными *стратегемами* в борьбе с Западом, модерном и либерализмом как с «резюме западной цивилизации», воплощающим в себе «главные силовые линии Модерна»²⁰⁴. Все эти положения введены исключительно в «военных», стратегических целях, и вне ситуации войны, вне контекста войны просто не имеют никакого смысла, равно как и все мировоззренческие построения Дугина в целом. В мировоззрении Дугина война – это не какое-то вынужденное и неприятное средство для установления мира, для него война – это ценность, которой в книге «Четвёртый Путь» посвящена отдельная глава с откровенным названием

²⁰¹ Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2024. С. 61.

²⁰² Там же. С. 58.

²⁰³ Там же. С. 58, 61–66.

²⁰⁴ Там же. С. 87.

«Ценность войны», где он прямо пишет: «Консерватор... не должен лгать, для него предпочтительней война, а не мир»²⁰⁵.

Обозначим самые характерные положения (стратегемы) идеологических проектов Александра Дугина в их логической последовательности.

1) «Политический традиционализм»: предпочтение любых исторических («инерциальных») религиозных традиций, включая самые архаичные, маргинальные и синкретичные любым проявлениям модерна, но приоритет мифа об «Интегральной Традиции» всем отдельным традициям: «Инерциальная Традиция лучше, чем все формы Модерна, но хуже, чем интегральный тотальный традиционализм...»²⁰⁶ Стремление сконструировать Традицию во всей её полноте; различие между инерциальной традицией и тотальной Традицией (которая берётся за основу)²⁰⁷.

2) «Консервативная революция» как универсальный метод политического традиционализма: восстановление «золотого века» интегрального «традиционного общества» политическим путём, при этом образ чаемой консервативной утопии относится к как можно более далёкому прошлому и поэтому максимально размыт: «всё древнее обретает для нас ценность и убедительность уже потому, что оно древнее. Древнее – значит, хорошее. И чем древнее, тем лучше. Самым древним из творений является рай [так всё-таки творением, а не проявлением? – А.М.]. К его новому обретению в будущем должны стремиться носители Четвёртой политической теории»²⁰⁸.

3) «Путь левой руки» в политике. Готовность в целях «консервативной революции» и борьбы с врагом заключить тактические и стратегические союзы с любыми мировоззренческими группами, от крайне правых до крайне левых, от любых религиозных фундаменталистов до любых деструктивных движений, включая гностиков и сатанистов. А также готовность создавать сколь угодно эклектичные и противоречивые идеологические синтезы, включающие элементы взаимоисключающих мировоззрений: отсюда, например, проект «национал-большевизма». Использование любых постмодернистских приёмов в борьбе против модерна, так называемого археомодерна²⁰⁹ и самого постмодерна²¹⁰.

4) Евразийство как идеология «теллуократии» («власти Суши»), противостоящая «талассократии» («власти Моря») и «атлантизму». Позиционирование Запада в целом и англо-американского мира в особенности как воплощения талассократической цивилизации, способствующей развитию кочевого, торгового строя, прагматизма и индивидуализма. В свою очередь, талассократии противостоит теллуократия, способствующая сохранению оседлого, военно-авторитарного строя, идеократии и коллективизма. Соответственно, воплощением мировой теллуократии провозглашаются великие евразийские цивилизации, последняя из которых –

²⁰⁵ Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2024. С. 143.

²⁰⁶ Там же. С. 66.

²⁰⁷ Там же. С. 64.

²⁰⁸ Там же. С. 38.

²⁰⁹ По Дугину, Россия после реформ Петра I находится в состоянии «Археомодерна»: этот термин ввёл сам Дугин для обозначения исторической ситуации, «когда социальная модернизация осуществляется не естественно и органично, накапливая предпосылки в глубине общественных процессов, но навязывается сверху волевым образом, причём за модель модернизации берутся социо-культурные и социо-политические образцы, скопированные с обществ с совершенно иными историей, типом, находящихся в других фазах своего развития» (Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 33).

²¹⁰ «Четвёртая Политическая Теория – это проект “крестового похода” против: Постмодерна, постиндустриального общества, реализовавшегося на практике либерального замысла, глобализма и его логистических и технологических основ» (Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2024. С. 33).

это Россия, призванная стать геополитической платформой для мировой «консервативной революции».

В понимании евразийства, по Дугину, необходимо учесть следующие особенности. Во-первых, будучи метафизиком-идеалистом, именно в вопросах геополитики Дугин проявляет радикальный органицизм и географический детерминизм, при этом никак не согласовывая свою метафизику и геополитику в единую логическую систему. Конечно, евразийство Дугина аксиологически следует из его интегрально-традиционализма, но оно никак не вытекает из него онтологически и методологически. Во-вторых, будучи большим любителем всевозможных диалектических преодолений и парадоксальных синтезов, отвергающих универсальность «дуальной эксклюзивной логики», именно в вопросе противостояния «Суши» и «Моря» Дугин придерживается принципиального, неснимаемого, «манихейского» дуализма, обнаруживая в нём фундаментальное «научное» обоснование вечной войны России и Запада. В-третьих, основополагающее понятие «Евразии» у Дугина совершенно неопределённо: в одном значении – это именно Россия-Евразия, с весьма подвижными границами, в другом – это всё пространство Евразийского континента в целом, а в третьем – это вообще вся мировая Суша, Земля, теллуократия как таковая²¹¹. Поэтому идеологическое содержание и геополитические ориентиры евразийства, по Дугину, могут растягиваться сколь угодно широко, используя любые историсофские и культурологические теории *ad hoc*. Но в любом случае конечным геополитическим воплощением евразийства должна стать великая Евразийская империя будущего²¹², созданная на основе России и призванная положить конец «атлантистскому» влиянию, хотя по логике географического детерминизма конфликт Суши и Моря будет всегда. Так же как всегда будут Запад и модерн, которые, по Дугину, суть «два названия неизлечимой болезни»²¹³, и поэтому не очень понятно, зачем тогда кого-то от этих «болезней» излечивать.

Вместе с этим другим воплощением евразийства как предельно широкой, планетарной идеологии должно стать образование «многополярного мира», мира множества «суверенных цивилизаций», которые также положат конец «однополярному» миру во главе с США²¹⁴. Концепция множественности «суверенных цивилизаций», конечно, вполне соответствует предпочтению любых «инерциальных» традиций любым проявлениям модерна, но если в конце концов ставится задача восстановления единой «Интегральной Традиции» «во всей её полноте», то как возможно осуществление этого проекта в мире, где торжествует изоляционизм и отношения между цивилизациями вернулись к пре-модерному состоянию? Или речь на самом деле идёт об образовании нового однополярного мира во главе со сверхмасштабной Евразийской империей, исповедующей «интегральный традиционализм» и подчиняющей все «инерциальные традиции» единой «Интегральной Традиции»? Но тогда где гарантии, что восставшие против гегемонии Запада «суверенные цивилизации» точно так же не восстанут против контргегемонии самой Евразийской империи? На чём основана уверенность в том, что укоренённые в своих древних сакральных традициях и «суверенных» идентичностях народы и страны всего мира будут более комплементарны России-Евразии, чем народы и страны, пережившие основательную вестернизацию и модернизацию, пусть даже на уровне недостроенного «археомодерна»?

Однако все эти, совсем не праздные вопросы, оказываются достаточно риторическими и вторичными перед фатальным вопросом, который сам Дугин совершенно

²¹¹ Дугин А.Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 1997. С. 583.

²¹² Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2024. С. 618.

²¹³ Там же. С. 19.

²¹⁴ Дугин А.Г. Теория многополярного мира. Плюриверсум. Учебное пособие. М., 2015.

неожиданно и на удивление самокритично ставит в своей книге, посвящённой «четвёртой политической теории»:

Мы спрашиваем: «Кто должен быть носителем евразийского мировоззрения?». Один из ответов: люди. Но где они, люди? Сегодня люди – уже не люди, вместо них – симулякры, искусственные конструкты. Другой ответ: классы, народы, Государства (например, Иран, Россия). Но классы растворены в глобальном обществе потребления. Народы рассеяны космополитизмом и либеральной атомизацией. Государства пронизаны сетями агентов влияния – сверху донизу, работающих на транснациональные глобалистские структуры. Снова симулякры. Мы говорим: носителем альтернативного мировоззрения могут быть религии, конфессии. И, казалось бы, мы на этот раз нашли точку опоры... Но давайте посмотрим, не коснулись ли процессы симуляции традиционных институтов. И здесь старообрядческая методология оценки церковных новин XVII в. может служить прообразом новейших социологических исследований по *деконструкции симулякра*. Потому что, с точки зрения старообрядцев, уже новообрядчество есть симулякр... Итак, мы обращаемся к традиционным институтам, к религиям – и получаем симулякр. Мы обращаемся к обществу – и получаем симулякр. Мы обращаемся к человеку – тот же симулякр. Мы ждём точку опоры от Государства, мы приходим в Государство – а Государства нет. На что опереться евразийцам? И главное: кто является евразийцем? Что является опорой или точкой евразийства в настоящем? Наша великая идея неэффективна, поскольку она пока не опирается ни на что. Евразийство есть, а евразийцев нет. То есть евразийство повисает в воздухе – как абстрактный, отвлечённый, несубстанциальный проект, не имеющий чёткой фиксации²¹⁵.

Вряд ли активные сторонники евразийства по Александру Дугину считают про себя, что их нет, что они, как евразийцы, симулякры, да и как люди, тоже симулякры, но по признанию самого идеолога современного евразийства и «четвёртой политической теории» симулякром оказывается и само Российское государство, и сама Русская Православная Церковь, и, по всей видимости, сам русский народ и все остальные народы, которые должны были бы строить единую «Евразийскую империю будущего», но вместо этого «растворены в глобальном обществе потребления». Более того, все люди – тоже «симулякры», даже если эти люди евразийцы и сторонники «четвёртой политической теории». Но тогда возникает закономерный вопрос, почему в таком случае сама «четвёртая политическая теория» также не является симулякром? Ведь, с одной стороны, эта теория не содержит в себе никакой взятой, конкретной, систематически изложенной позитивной идеологии, которую можно было бы предложить современным российским политикам и самой российской власти. Единственное, что мы совершенно точно знаем про «четвёртую политическую идеологию» – что это «воинственный и фронтальный антилиберализм», но даже само это понятие никакого позитивного содержания не несёт, это просто симулякр, имитирующий то, чего нет. С другой стороны, есть предложенная самим Дугиным «Схема модельной типологии 4-й Политической Теории», где перечислены 18 мировоззренческих пунктов, отличающих эту теорию от либерализма, коммунизма и фашизма с нацизмом, но сколько современных людей, даже называющих себя сторонниками этой теории, согласятся со всеми этими пунктами или хотя бы с большинством из них? Например, с отменой частной собственности, уничтожением буржуазии, упразднением нации, отменой всех партий, прямым правлением «незавоевателя», развоплощением индивидуума, введением Платоновских каст, «спиритуальным феминизмом», «трансцендентным полом», «гиперэлитизмом» и т.д.²¹⁶ По всей видимости, очень немногие, а точнее, исчезающее меньшинство. Но ведь эта теория претендует на то, чтобы быть новым идеологическим словом в истории человечества, чтобы предложить глобальную альтернативу всем существующим

²¹⁵ Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. М., 2024. С. 442–443.

²¹⁶ Там же. С. 61–66.

идеологиям? Возможно, всё дело в том, что никто из сторонников этой «четвёртой теории» не принимает эти пункты всерьёз и просто использует название этой теории как эвфемизм, под которым подразумеваются иные, уже знакомые идеологии, но не имеющие никаких политических перспектив в современной России, типа фашизма или нацизма? Но тогда это точно симулякр. Или всё объясняется тем, что в эти идеологические пункты вчитываются очень немногие адепты учения Дугина, так что на них вообще не стоит обращать никакого внимания, но тогда «четвёртая политическая теория» – это тем более симулякр, не предполагающий никаких серьёзных последователей, готовых внимательно читать, изучать и обсуждать базовые мировоззренческие тексты её отца-основателя.

В заключение позволим себе заметить, что вне зависимости от каких-либо политических, этических, научных или богословских оценок идеологической деятельности Александра Дугина его влияние в интеллектуальной жизни России последних трёх десятилетий становится всё более заметным, и чем дольше наша страна будет переживать идейный и ценностный кризис, чем более будут обостряться отношения России и Запада, тем более будут востребованы идеологические проекты Дугина и тем более будет популярно его имя. Мы готовы согласиться с тем, что интеллектуальному влиянию Дугина в большей степени поддаются молодые ищущие люди, находящиеся в ситуации духовного кризиса и не имеющие системного гуманитарного образования. Но это наблюдение не отменяет нашего давнего убеждения, что Александр Дугин действительно создал очень впечатляющий, многообразный, масштабный *мировоззренческий синтез*, который при всей своей постмодернистской аморфности, противоречивости, эпатажности и циничной антигуманности (а иногда и благодаря этим качествам!), при сложении иных субъективных и объективных факторов, вполне мог бы стать идеологическим мейнстримом в среде русской патриотической общественности, с далеко идущими и очень опасными историческими перспективами. Именно поэтому профессиональным учёным-гуманитариям нашей страны, заинтересованным в её благополучном развитии, стоит не игнорировать феномен Дугина, а внимательно изучить его основные идеи и работы и дать им адекватную научную оценку.

Список литературы

- Апполонов А.В. Неожиданные приключения Хайдеггера в России // Логос. 2010. Т. 25. № 2 (104). С. 224–232.
- Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. 550 с.
- Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. А.Т. Бибиковой, Т.В. Анисимовой. М.: Праксис, 2003. 272 с.
- Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада / Пер. с англ. Н.П. Локман. М.: Алетейя, 1999. 213 с.
- Головин Е.В. Оккультизм // Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Советская энциклопедия. 1967. С. 136.
- Джемаль Г. Революция пророков. М.: Ультра. Культура, 2003. 368 с.
- Дугин А.Г. Абсолютная родина. М.: Арктогея, 1999. 752 с.
- Дугин А.Г. Антикейменос. Эпистемологические войны. Боги чумы. Великое пробуждение. М.: Академический проект, 2022. 415 с.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Арктогея, 2011. 142 с.
- Дугин А.Г. Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М.: АСТ, 2022. 784 с.
- Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М.: Академический проект, 2013. 515 с.
- Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М.: Академический проект, 2021. 638 с.

Дугин А.Г. В пространстве Великих снов (путешествия на край утра). Русская вещь-3. М.: Академический проект, 2022. 519 с.

Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015. 640 с.

Дугин А.Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века. СПб.: Амфора, 2007. 382 с.

Дугин А.Г. Геополитика России: Учебное пособие для вузов. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2012. 424 с.

Дугин А.Г. Геополитика. Учебное пособие. М.: Академический проект, 2015. 590 с.

Дугин А.Г. Гиперборейская теория. М.: Арктогея, 1993. 128 с.

Дугин А.Г. Гностик // Дугин А.Г. Тамплиеры пролетариата. М.: Арктогея, 1997. С. 144–147.

Дугин А.Г. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. М.: Евразия, 2004. 285 с.

Дугин А.Г. Евразийский реванш России. М.: Эксмо, 2014. 256 с.

Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. Гиперборейская теория. М.: Вече, 2008. 320 с.

Дугин А.Г. Интернальные Онтологии. Сакральная физика и опрокинутый мир. М.: Директмедиа Паблишинг, 2022. 444 с.

Дугин А.Г. Конец экономики. СПб.: Амфора, 2010. 478 с.

Дугин А.Г. Консервативная революция. Краткая история идеологий Третьего Пути // Элементы. 1992. № 1. С. 15–56.

Дугин А.Г. Консервативная революция. М.: Арктогея, 1994. 343 с.

Дугин А.Г. Конспирология (наука о заговорах, тайных обществах и оккультной войне). М.: Арктогея, 1992. 144 с.

Дугин А.Г. Крестовый поход Солнца // Милый Ангел. 1996. № 2. С. 52–80.

Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический проект; Трикта, 2010. 364 с.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011. 500 с.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М.: Академический проект, 2016. 362 с.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. М.: Академический проект, 2014. 846 с.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2010. 389 с.

Дугин А.Г. Международные отношения. Парадигмы, теория, социология. М.: Академический проект, 2014. 430 с.

Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм). М.: Арктогея, 1996. 259 с.

Дугин А.Г. Метафизика национал-большевизма // Элементы. 1996. № 8. С. 5–12.

Дугин А.Г. Метафизические корни политических идеологий // Милый Ангел. 1991. № 1. С. 82–90.

Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М.: Арктогея, 1996. 191 с.

Дугин А.Г. Наш путь. Стратегические перспективы развития России в XXI веке. М.: Арктогея, 1999. 142 с.

Дугин А.Г. Ницше – Дионис // Милый Ангел. 1991. № 1. С. 106.

Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя. М.: Академический проект, 2016. 519 с.

Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М.: Академический проект, 2020. 980 с.

Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М., 2024.

Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М.: Академический проект, 2014. 447 с.

Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017. 614 с.

Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское движение, 2007. 784 с.

Дугин А.Г. Орден Илии // Милый Ангел. 1988. № 3. С. 245–278.

Дугин А.Г. Основы геополитики: Геополитическое будущее России. М.: Арктогея, 1997. 599 с.

Дугин А.Г. Основы Евразийства. М.: Арктогея, 2002. 800 с.

Дугин А.Г. Парадигма Конца // Элементы. 1998. № 9. С. 2–70.

Дугин А.Г. Поп-культура и знаки времени. СПб.: Амфора, 2005. 495 с.

- Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009. 744 с.
- Дугин А.Г. Проект «Евразия». М.: Эксмо; Яуза, 2004. 512 с.
- Дугин А.Г. Пророк золотого века // *Генон А. Кризис современного мира* / Пер. Н.В. Мелентьевой, под ред. А.Г. Дугина. М.: Арктогея, 1991. С. 115–160.
- Дугин А.Г. Пути абсолюта. М.: Арктогея, 1991. 175 с.
- Дугин А.Г. Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009. 464 с.
- Дугин А.Г. Русская вещь: В 2 т. М.: Арктогея, 2001. 1160 с.
- Дугин А.Г. Русская война. М.: Алгоритм, 2015. 271 с.
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект; Трикста, 2010. 564 с.
- Дугин А.Г. Социология геополитических процессов России. Лекционный курс. М.: Евразийское движение, 2010. 356 с.
- Дугин А.Г. Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом. М.: Академический проект, 2011. 583 с.
- Дугин А.Г. Тамплиеры пролетариата (Национал-большевизм и инициация). М.: Арктогея, 1997. 326 с.
- Дугин А.Г. Теория многополярного мира. М.: Евразийское движение, 2013. 532 с.
- Дугин А.Г. Теория Многополярного Мира. Плюриверсум: учебное пособие для вузов. М.: Академический проект, 2015. 349 с.
- Дугин А.Г. Трансформация социальной структуры общества в контексте социологии воображения: дис. ... докт. соц. н. Ростов-на-Дону: Южный федеральный университет, 2011. 461 с.
- Дугин А.Г. Учение Зверя // *Милый Ангел*. 1988. № 3. М., 1998. С. 359–368.
- Дугин А.Г. Философия войны. М.: Эксмо; Яуза, 2004. 256 с.
- Дугин А.Г. Философия политики. М.: Арктогея, 2004. 616 с.
- Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея, 2002. 622 с.
- Дугин А.Г. Цели и задачи нашей революции. М.: Арктогея, 1995. 30 с.
- Дугин А.Г. Человек с соколиным клювом // *Дугин А.Г. Тамплиеры пролетариата*. М.: Арктогея, 1997. С. 169–176.
- Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб.: Амфора, 2009. 351 с.
- Дугин А.Г. Четвёртая Русь. Контргегемония. Русский концепт. М.: Академический проект, 2022. 351 с.
- Дугин А.Г. Четвёртый Путь: введение в Четвёртую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014. 682 с.
- Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея, 2002. 412 с.
- Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки: дис. ... канд. филос. н. Ростов-на-Дону: Ростовский государственный университет, 2000. 180 с.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011. 634 с.
- Дугин А.Г. Юлиус Эвола: политический традиционализм. СПб.: Владимир Даль, 2023. 333 с.
- Дугин А.Г. *Politica Aeterna*. Политический платонизм и «Чёрное Просвещение». М.: Академический проект, 2020. 563 с.
- Катехизис члена Евразийского Союза Молодёжи. URL: <https://web.archive.org/web/20210225045827/http://rossia3.ru/katehizis.html> (дата обращения: 17.10.2024).
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мудрость слова. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. 480 с.
- Кроули А. Книга Закона / Пер. с англ. Г. Осипова // *Милый Ангел*. 1998. № 3. М. С. 371–391.
- Лосский В.Н. К вопросу об исхождении Святого Духа. URL: <https://pstgu.ru/download/1270145731.ishozhdenie.pdf?ysclid=m2fujh5f9g560411814> (дата обращения: 17.10.2024).
- Носачёв П.Г. Прологомены к изучению советского эзотерического подполья 60–80-х гг. XX в. // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 53–61.
- Осипов Г. Садозеротический национал-сатанизм // *Элементы*. 1998. № 9. С. 110–113.
- Пени Г. Александр Дугин, открытое и одновременно скрытое хайдеггерианство // *Хайдеггер, «Чёрные тетради» и Россия* / Под ред. М. Ларюэль и Э. Фая; пер. под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 283–303.

Смолин М.Б. Русский Логос: интерпретация Александра Дугина. URL: https://moskvam.ru/publications/publication_2624.html?ysclid=m2cpr45htf926435857 (дата обращения: 17.10.24).

Сэдзвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века / Пер. с англ. М. Маршака и А. Лазарева, науч. ред. Б. Фаликова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 536 с.

Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М.: URSS; Ленанд, 2012. 335 с.

Фай Э. Хайдеггер, введение нацизма в философию / Пер. с фр. А. Хайцмана, под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2021. 696 с.

Иван Ильин против Александра Дугина: коллизии идеологических поисков современной России

Основной целью публикации является сопоставление философских и политических взглядов русского мыслителя И.А. Ильина и главы Высшей политической школы имени Ивана Ильина А.Г. Дугина. Предпринимается попытка дать оценку степени знакомства А.Г. Дугина с историей русской философии и, в частности, с концепцией И.А. Ильина. Отсутствие ссылок на сочинения мыслителя, а также слабость аналитического разбора их философского содержания в книгах Дугина приводят автора статьи к заключению, что творчество Ильина никогда не было предметом пристального внимания политолога, который предпочитает транслировать сложившиеся мифы о философе. Исходя из этих мифов, Дугин считает возможным включить идеи Ильина в свою специфическую концепцию «империи». На основе анализа книги «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии» автор статьи делает вывод, что русская мысль представляет для Дугина ценность только в том случае, если она принимает черты «философии хаоса» и декларирует примат общества (народа) над личностью. Во второй части публикации реконструируется философский метод Ильина, который позволяет дать оценку «философскому» творчеству Дугина и сделать вывод о том, что, с точки зрения Ильина, Дугин является врагом истинной философии. Отдельно предпринимается попытка воспроизвести основные идеологические константы, присутствующие во взглядах Ильина и Дугина, которые оказываются несовместимыми. Делается вывод о том, что Ильин настаивает на необходимости отказа от большевистских подходов в политике, культуре, указывает на значимость правового регулирования политических конфликтов, отталкивается от уровня правосознания при декларировании формы правления и считает важнейшим фактором развития государства и общества уровень «религиозности». В противовес Ильину, Дугин занимает позицию религиозного индифферентизма, указывает на возможность доработки концепции национал-большевизма, делает особый акцент на политической теологии К. Шмитта, а также на эсхатологическом и эзотерическом восприятии власти.

Ключевые слова: Высшая политическая школа имени Ивана Ильина, идеология, философский метод, традиционализм, эзотеризм, бессознательное, религиозность, патриотизм

Информационные кампании 2024 г. различных политических лагерей за и против И.А. Ильина (1883–1954) сделали имя этого русского философа и публициста известным среди широких масс населения современной России и не только. Конечно, нельзя сказать, чтобы Ильин и до резонансных событий был вовсе неизвестен: с 1990-х гг. имя философа было начертано на флаге сторонников русского национализма и для многих стало своеобразным олицетворением сильной, суверенной России. С начала XXI в., после цитирования некоторых его политических статей

В.В. Путиным, часть медиаресурсов упоминала о мыслителе исключительно как о «любимом философе президента», характеризуя его, в сущности, теми же словами, что и представители левого крыла русской эмиграции первой волны (как пример, З.Н. Гиппиус с её фразой об Ильине как о философе «нагайки и кадила»). Так сложилось, что в постсоветской России его творчество связывалось с определённым политическим кредо, зачастую имеющим мало общего с той политико-правовой позицией, которую отстаивал в своих трудах сам философ. Несмотря на постепенное издание 33 томов полного собрания сочинений Ильина (которое всё ещё продолжается¹), основное внимание было приковано не к его философскому наследию, а к давно опубликованным статьям из сборника «Наши задачи», издававшегося в эмиграции уже после смерти философа² специально для представителей Русского общевоинского союза (РОВС), и особенно к тем эпизодам его биографии, которые до сих пор ещё не были в достаточной мере проанализированы ни одним исследователем. Весьма характерно для нашей виртуальной медиа-эпохи с её аннотационно-клиповым стилем мышления, что на роль интерпретаторов и экспертов, которые подогревали интерес читательской публики к личности русского философа и выдвигали аргументы «против Ильина», претендовали самые различные фигуры информационного пространства, но только не специалисты по русской философии, истории русской эмиграции в Германии и Белому движению на чужбине.

В качестве пилотного проекта медиакампании, развернувшейся весной 2024 г., летом предыдущего года прошла кампания по «разоблачению фашиста Ильина», организованная по большей части сторонниками идеи возрождения в России коммунистического (социалистического) проекта, выступающими в качестве оппозиции действующей власти. Поводом, в соответствии с которым пошла новая волна обвинений в адрес русского философа (перманентно появляющихся в медиасфере с 2005 г.), изначально явился анонс о создании (в июле 2023 г.) Высшей политической школы имени Ивана Ильина, которая активизировала свою деятельность с весны 2024 г. Школу возглавил небезызвестный в России и за её пределами геополитик и социолог А.Г. Дугин (которому различные медиа уже присвоили статус «главного идеолога/философа современной России»³). Согласно положению о создании ВПШ, размещённому в соответствующем разделе сайта РГГУ, целью учебно-научного центра является, согласно п. 2.1: «...разработка и организация нового подхода (новой социогуманитарной парадигмы) в отечественном преподавании гуманитарных и общественных дисциплин, направленного на формирование мировоззрения обучающихся с опорой на российскую цивилизационную идентичность и традиционные российские духовно-нравственные ценности»⁴. Безусловно, решение приписать такой структуре имя русского мыслителя, ставшего символом патриотизма,

¹ На Всероссийской научно-практической конференции «Путь духовного обновления – императив русской классической философии» 16 мая 2024 г. Ю.Т. Лисица анонсировал выход в 2025 г. 4 томов переписки И.А. Ильина с композитором Н.К. Метнером.

² Изначально бюллетени, рассылаемые узкому кругу единомышленников, часть которых вошла в сборник, не предназначались для публикации. Сборник «Наши задачи» был издан после смерти И.А. Ильина, следовательно, без согласия на публикацию в таком виде, в котором мы привыкли его читать.

³ *Lucchese M.* A Real Russian Heart: Aleksandr Dugin, Vladimir Putin and the Dangerous New Russian Ideology / Engelsberg Ideas. 03.08.2022 // URL: <https://engelsbergideas.com/essays/aleksandr-dugin-vladimir-putin-and-the-new-russian-ideology/> (дата обращения: 21.11.2024); *Tharorr I.* The Global Politics of Russia's Notorious Nationalist Ideologue / The Washington Post. 23.08.2022 // URL: <https://www.washingtonpost.com/world/2022/08/23/ideology-alexander-dugin-global-far-right/> (дата обращения: 21.11.2024).

⁴ См.: Положение о ВПШ // URL: https://www.rsuh.ru/education/section_228/vpsh.php?ysclid=m3wstcsx9x331411847 (дата обращения: 25.11.2024).

русского консерватизма неслучайно. Выдвижение Дугина в директоры, на наш взгляд, связано с тем амплуа патриота-антизападника, которое в интернет-пространстве создал себе лишённый в 2014 г. кафедры социологического факультета МГУ геополитик. Конечно, все мы ныне подключены к информосфере, однако для тех, кто хотя бы иногда освобождается от навязчивой медиасреды и пут цифровой реальности, кто когда-то знакомился с работами Ильина и Дугина, несовместимость политического, социального, религиозного, культурного дискурса этих двух фигур очевидна. Попытка вскрыть и продемонстрировать эту антагонистичность, равно как и указать на коренное отличие позиций «философа в политике» и «политика в философии», предпринята в данной публикации.

Для начала стоит отметить, что само название новообразованной инстанции «Высшая политическая школа» (калька с “Freie Hochschule für Politik”) характерно для немецких учебных заведений начала XX в. Именно в школе данного типа с осени 1933 г. в Берлине Ильин должен был преподавать курсы антибольшевизма, если бы не внезапный арест в августе, после которого мыслителю пригрозили концлагерем за «занятия политической работой». В письме, отправленном в конце сентября 1934 г. другу – композитору Н.К. Метнеру, Ильин писал о своём разочаровании в какой-либо политической работе на благо России в Германии (работа эта велась им вместе с кругом единомышленников с 1922 г.). Философ упоминал о том молитвенном прошении к Богу, которое он повторял в последнее время: «И я только об одном молю Его: уведи меня из политики, дай мне вернуться навсегда к философии...»⁵ И вот, спустя 90 лет, в России решают открыть не что иное, как Высшую политическую школу имени Ивана Ильина.

Сомнительно, что данный факт биографии философа (цитируемое выше письмо с упоминанием о приглашении к работе в высшей политической школе) был ранее кому-либо известен, кроме исследователей, работающих с архивом. Скорее такое совпадение, похожее на злой рок, наглядно демонстрирует всю пошлость той обстановки, без существенного изменения которой ныне часто пытаются сформулировать и внедрить идеологию для современной России. При этом имя Ильина используется лишь в качестве брэнда, становится симулякром. Однако, учитывая любовь Дугина к немецкой консервативной революции, к чему мы ещё обратимся ниже, для нас не будет новостью, если станет известно, что название и формат организации были сформулированы самим же директором. В целом создаётся впечатление, что Высшая политическая школа изначально была задумана и создана под определённого руководителя, но это заставляет задуматься над вопросом: «А причём же здесь Иван Ильин»? Ведь творчество этого русского мыслителя, в отличие, скажем, от немецкого консерватизма и интегрального традиционализма, Дугина всерьёз никогда не интересовало, на чём мы ещё остановимся ниже при комментировании выдержек из работ социолога. Существенно не изменилась ситуация и после того, как Дугин был назначен директором ВПШ⁶.

Демагогия и профанация

Обратимся к некоторым цитатам из параграфа «Иван Ильин: русский патриотизм на прусский манер» из книги Дугина «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии»⁷ (2011, 2021), которая успела облететь интернет-пространство в дни медиакам-

⁵ НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 5. Ед. хр. 48. Л. 9.

⁶ Некоторые штампы, изложенные в своих работах, геополитик повторял в рамках интервью, которые давал в связи со скандалом вокруг ВПШ.

⁷ Данная книга переиздавалась множество раз, без каких-либо существенных изменений, в связи с чем для цитирования будет использован её первый вариант.

нения против И.А. Ильина. Дугин пишет: «В философе Иване Ильине мы встречаемся с почти карикатурной попыткой создания бравурной версии русского национализма, успешно обходящей все сколько-нибудь важные и существенные темы, принципиаль-ные для выяснения возможности русской философии»⁸. Учитывая общий пафос книги, в рамках которой декларируется «ничтожность»⁹ русской философии, а последней навязывается специфически понятая феноменология и философия М. Хайдеггера, можно сказать, что с историей русской мысли неоевразиец Дугин не слишком-то и знаком. Идеальная зависимость от Хайдеггера, как и от прочих западных философско-политических концепций, видимо, не позволили автору книги даже допустить мысль о том, что в России могли быть русские последователи раннего Э. Гуссерля, неплохо разбиравшиеся в историко-философских процессах того времени и осознававшие необходимость выхода из кризиса европейской мысли, в котором она оказалась к началу XX в. Что касается непосредственно Ильина, то он как раз, будучи тогда совсем молодым философом, ещё с 1911 г. был в некотором роде последователем Э. Гуссерля, являлся знатоком философии Гегеля¹⁰, интерпретация которой, изложенная в диссертации Ильина, предвосхищала позднее европейское неогегельянство¹¹. Новое прочтение «Феноменологии духа» Гегеля явилось отправным пунктом для «экзистенциального неогегелианства»¹² – направления 1920–1940-х гг., в русле которого, начиная с Ж.-П. Сартра, испытывавшего влияние А. Кожева, будет развиваться и укореняться французский экзистенциализм. Интерес Ильина к спекулятивной философии Гегеля и ранней феноменологии Гуссерля был связан с поиском обоснования научности философии, опирающейся на результаты особого глубинного духовного опыта. Задолго до того, как Хайдеггер в 1927 г. выпустил в свет свою знаменитую книгу «Бытие и Время», Ильин начинает разрабатывать (с 1919 г.) русский вариант «феноменологии», с которой связывает возможность выхода философии из кризиса, преодоления рассудочного подхода. По всей видимости, многим рассуждающим о философии Ильина с опорой лишь на его политико-публицистические работы, суть собственно философской позиции мыслителя неизвестна. На наш взгляд, она слишком близка по духу Дугину и русская философия права как философия социального идеала (которой, как части русской философии, для него и вовсе не существует; видимо, право – это «европейская выдумка», не применимая к «русскому хаосу»¹³).

Когда не остаётся больше аргументов против своего оппонента со стороны философии, многие люди склонны переходить на личность. Так, обращаясь к родословной Ильина, Дугин указывает на то, что философ не понимает России в связи с тем, что его мать была немкой¹⁴. Рассуждение о происхождении симптоматично для «философии» Дугина, в рамках которой пристальное внимание уделяется

⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 104.

⁹ Интересно, что Дугин использует термин «ничтожность», хотя в рамках логики его рассуждений должен быть употреблён термин «ничтоиность».

¹⁰ При этом Ильин никогда не был гегельянцем. Публикатор диссертации мыслителя Г.А. Леман-Абрикосов указывал, что прозвище «гегельянец» следовало бы интерпретировать как «автор работы по Гегелю». (Подробнее см.: Вакулинская А.И. «Гегельянство» И.А. Ильина. Анализ философского метода на примере московского периода творчества // Вопросы философии. 2020. № 9. С. 139–149.)

¹¹ Jakowenko B. Ueber die Hegelsche Philosophie. Prag. 1942. Vol. 1. S. 16.

¹² См.: Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000. С. 860; Гриер Ф.Т. Ильин как интерпретатор Гегеля // Иван Александрович Ильин / Под ред. И.И. Евлампиева. М., 2014. С. 95.

¹³ Подробнее см.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 293–294.

¹⁴ Мать Ивана Ильина – русская немка Каролина Луиза Швейкерт фон Штадион (1858–1942), лютеранка, дочь коллежского советника Юлиуса Швейкерт фон Штадион (1805–1876), была крещена в московской церкви Петра и Павла, евангелистско-лютеранского вероисповедания. Перешла в православие перед венчанием с Александром Ивановичем, в православии – Екатерина Юльевна. В годы революции была участницей прихода отца Валентина Свенцицкого, придерживавшегося концепции «монастыря в миру».

вопросу крови и происхождения¹⁵. Он пишет: «...своим невежественным апломбом и казённым “национализмом” И. Ильин, возможно, обязан матери-немке...»¹⁶.

Но отметить тот несомненный факт, что отец философа, Александр Иванович, был сугубо русским человеком, к тому же сыном смотрителя Кремлёвского дворца и крестником Александра II, у Дугина уже, видимо, потребности не возникло (факт явно противоречил бы выстраиваемой теории). На самом деле всё просто до банальности: задолго до назначения руководителем вышеуказанной школы, Ильин оказывался неудобен для Дугина, поскольку никак не вписывался в созданную им «неоевразийскую систему» и особенно в концепцию национал-большевизма, которую так рьяно и последовательно отстаивал геополитик в рамках партийной деятельности ещё в 1990-е гг. Вероятно, во многом именно поэтому Ильин, по версии Дугина, вовсе не имел как представления о природе советского режима, причинах падения монархии и Октябрьской революции, так и понимания структуры русского общества¹⁷. В этой связи можно лишь заметить, что Дугин, по всей видимости, проигнорировал статьи мыслителя, написанные в период революционного брожения в России. Был ли он в курсе особенностей той идейной обстановки, которая была характерна для жизни русской эмиграции (помимо фрагментарного знания о сменевеховстве и евразийстве), а также той идеологической работы, которую вёл конкретный И.А. Ильин? Скорее всего, нет.

Александр Гельевич завершает свой отрывок следующими строками: «Так как в таком чисто немецком казённом мышлении нет ничего русского, мы без большого ущерба оставляем его тексты и теории без рассмотрения»¹⁸. Диагноз поставлен однозначно, и нет никакой надобности рассматривать и анализировать. Поражает та лёгкость, с которой автор книги штампует характеристики русских мыслителей, рисуя карикатуры на славянофилов, западников, В.С. Соловьёва¹⁹, Н.Ф. Фёдорова, К.Н. Леонтьева²⁰, Н.Я. Данилевского и других, включая и И.А. Ильина, – данные клише и оценки весьма распространены среди современных «исследователей», как правило, с характерной безапелляционностью при отсутствии ссылок на «прочитанные» труды, в связи с которыми эти характеристики и оценки возникли²¹.

Что касается самого подхода к русской мысли, которой Дугин стремится навязать методологию Хайдеггера, то после прочтения книги можно лишь констатировать, что отечественная философская мысль автору книги неизвестна, философского пульса её он вовсе не чувствует, вероятно, потому, что расхождение с ней происходит у него, так сказать, на уровне онтологии: он пребывает в совершенно ином герменевтическом контексте интерпретации бытия. Выбор метода Хайдеггера как отправной точки оценки и интерпретации «возможностей» для русской философии не случаен. По мнению Дугина, М. Хайдеггер – «мыслитель, создавший концепцию, адекватную всему историко-философскому процессу западной

¹⁵ Такой же подход автора стоит отметить и к прочим русским мыслителям, которые упоминаются в рамках книги.

¹⁶ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 104.

¹⁷ Там же. С. 104–105.

¹⁸ Там же. С. 105.

¹⁹ Например, поздний Соловьёв уже не обращается к теме Софии, но Дугин склонен рассматривать вклад Соловьёва только сквозь призму его софиологии.

²⁰ Стоит особо отметить тот факт, что в 2023 г. в книге «Бытие и империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства» Дугин решит «разобраться» в теме византизма, что при рассмотрении идей Леонтьева он утверждает, что в концепции мыслителя византизм тождествен Православию.

²¹ В книге имеется только две ссылки на труды Ильина (в одной из них отсутствует даже указание конкретного тома) без указания конкретных работ, страниц (оформление ссылок воспроизводится по книге): Ильин И.А. Соч.: В 2 т. Нравственная философия. М., 1993; Ильин И.А., Шмелёв И.М. Переписка двух Иванов. М., 2000.

культуры...»²². При этом Дугин демонстрирует интерес именно к «срединному» этапу развития мысли Хайдеггера – тому самому, в рамках которого появляется его история философии, тесно сопряжённая с идеями, изложенными в «Чёрных тетрадах»²³. Если бы Дугин хотя бы так же подошёл к изучению наследия хоть кого-то из представителей идеалистической философии в России начала XX в., как он и рассматривает Хайдеггера, может быть, ему бы и не пришлось публично демонстрировать свою приверженность к поверхностному скольжению при анализе взглядов, сочетающуюся с ложным пафосом первооткрывателя и объективного исследователя той или иной теории, взглядов, положений. Единственным, пожалуй, моментом, в котором он усматривает национальную специфику русской мысли, является её эзотерическая составляющая, черпаемая из ересей, учения сект, личного (а при «укоренённости» в «почву», значит, и общественного) бессознательного: «Русская философия – это философия земной Софии»²⁴. Вырисовывая «русский дазайн», Дугин настаивает на необходимости включения хаоса в миропорядок (объединить бытие и небытие в одно целое) и развития именно небытийной составляющей как пути, ведущего к «Началу» русской философии: «Родимый хаос – подлинное имя русской Софии. Тему соотношения родимого хаоса и Порядка точно уловил и Блок, сделавший наряду с поэтами Андреем Белым и Вячеславом Ивановым Софию центральной темой поэтического творчества»²⁵. Неудивительно, что далее Дугин указывает: «Неслучайно лучше всего Соловьёва поняли именно русские поэты, настроенные на волну интуитивного эстетического восприятия и чуткие к зову иррациональных глубин. Поэтому в творчестве поэтов Серебряного века лежит ключ к тому, что хотел сказать Соловьёв в своей философии»²⁶. Стоит отметить, что в таком случае нет ничего странного, что Ильин, бывший самым злостным критиком иррациональных мистификаций поэтов Серебряного века (в частности, А. Белого, Вяч. Иванова, А. Блока), оказался вынесен Дугиным за пределы «русского дазайна» и «русскости» как таковой²⁷.

Дугин игнорирует, что христианство (пусть и несколько переосмысленное, модернизированное, не тождественное официальной церковности) занимает центральное место в религиозных поисках русских мыслителей; от христианства отталкиваются и к его осмыслению с разных сторон приходят отечественные философы, ещё до О. Шпенглера прозревшие суть и главные черты кризиса современной культуры (в том числе и в первую очередь европейской)²⁸. Такое игнорирование не случайность, а является закономерным итогом умозаключений традиционалиста, ориентирующегося на «древнейшую Традицию», присущую жителям Арктогеи/Гипербореи²⁹, для которого нет никакой иерархии ценностей: всё относительно

²² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 9.

²³ См.: Михайловский А.В. Хайдеггер будущего и будущее Хайдеггера // HORIZON. Феноменологические исследования. 2018. № 7 (2). С. 357–358.

²⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 393.

²⁵ Там же. С. 394.

²⁶ Там же. С. 396.

²⁷ Одна из немногих ссылок на том из собраний сочинений Ильина, включающий его переписку со Шмелёвым (в рамках переписки мыслитель зачастую проходит по декадентам), которую приводит Дугин в своей книге, – тому наглядное подтверждение.

²⁸ См.: Ландау Г.А. Сумерки Европы // Северные записки. 1914. № 12. С. 28–54. Мнение Шпенглера не было открытием для русских мыслителей, принимавших участие в деятельности «Вольной Академии Духовной Культуры», созданной Н.А. Бердяевым, но ценным для них стало именно подтверждение своего мироощущения со стороны немецкого мыслителя (подробнее см.: Кудрявцев В.А., Вакулинская А.И. Русский Шпенглер и судьбы мировой истории в русской философии начала XX в. // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 51–64).

²⁹ Подробнее см.: Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. Гиперборейская теория. М., 2008.

и всё абсолютно³⁰. Интересно, что при упоминании «арабской исламской» философской традиции Дугин не возражает против того, что истоком философствования для неё является рассмотрение священного писания (Корана) и иных священных текстов. Но для России, оказывается, христианство (являющееся способом построения жизни, а не набором догм), пришедшее из Византии ещё в X в., глубоко проникшее в сознание народа и укоренившееся в нём настолько, что даже после тяжких лет богоборчества оно продолжило быть на интуитивном уровне значимым для многих номинально верующих (о чём свидетельствуют соцопросы³¹ последних лет) – по Дугину это всего лишь навязанная чужеродная схема. В рассматриваемой нами книге он пишет: «Собственно русская составляющая в Православии после раскола в значительной степени переместилась в область старообрядчества и его согласов, тогда как официальная новообрядческая церковь – особенно в XVIII веке – уклонилась в сторону европейского западничества, перейдя от грекофильства к филокатоличеству и филопротестантизму под “православной оболочкой”»³². Неслучайно, что самого себя Дугин, соблюдая заветы Р. Генона о необходимости быть причастным к живой традиции (без которой невозможна инициация), как «русский» причисляет к старообрядцам. Однако рассматривая такое декларативное самоопределение Дугина, после знакомства с его книгой «Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм)» Э.В. Зибницкий в своей статье «Нео-евразийство и вера отцов» приходит к выводу, что учение Дугина – «языческий магизм»³³ и что «чем дальше старообрядчество, в силу неправильного применения и осмысления, но православной всё-таки эсхатологии и каноники, уходило от реальной церковности, тем ближе оно к идеалу Дугина»³⁴, а также что «для Дугина Христос одно из качеств или проявлений Центральности, возможный вариант Центральности»³⁵. Однако, «чтобы рассуждать так, нужно пройти и принять школу модерна, поставить себя судьёй над всеми религиями, не принимая никакой, это как раз характерно для философствования эпохи Просвещения (Лессинг и др.). Дугин, получается, есть продолжатель именно этой методологической традиции»³⁶.

Рассуждения о Церкви, которые позволяет себе Дугин, ссылаясь на то, что никаких исследований, кроме его эзотерических прочтений³⁷, не имеется, включают в себя же кружения вокруг славянского языка с указанием на то, что «человечь» – это прилагательное, а значит, церковный человек «свободен от императива мышления, так как за него думает Бог, и более того, он сам и есть мысль Бога, но не как человек и тем более не как индивидуум, а как русский народ, как Русская Церковь»³⁸. Как можно заметить, Дугин явно далёк от А.С. Хомякова, который при утверждении тяготения русских к соборному единству предусматривал свободу личности.

³⁰ Если кто-то считает, что такая установка Дугина уже в прошлом, предлагаем ознакомиться с изречениями на религиозные тематики из телеграм-канала А.Г. Дугина, либо со статьёй, в которой упоминаются некоторые яркие тезисы политолога, позаимствованные из упомянутого мессенджера (см.: Юрьев Д. Кто боится Ивана Ильина? Люцифер, Вельзевул и Ктулху против Святой Руси // URL: <https://yarcenter.ru/articles/politics/braces/kto-boitsya-ivana-ilina-lyutsifer-velzevul-i-ktulkhu-protiv-svyatoy-rusi/?ysclid=m3reqztr3q180295279> (дата обращения: 21.11.2024)).

³¹ См.: Пост приняли / Коммерсантъ. 18.03.2024 // URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6578502?ysclid=m3mtm6vsm936158605> (дата обращения: 21.11.2024).

³² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 348.

³³ Зибницкий Э. Нео-евразийство и вера отцов (2001) // URL: <https://pravoslavie.ru/39.html?ysclid=m3rpqwurzrv199561805> (дата обращения: 20.11.2024).

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести (эзотерическое православие). М., 1996.

³⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 358.

которая и является лейтмотивом христианства; это позволило славянофилам меньше сосредотачиваться на вопросе правового регулирования жизни общества.

Безусловно, советское и постсоветское бытовое язычество присуще даже тем, кто называет себя верующим, но это только лишний раз подчёркивает, что христианство недостаточно воспринимать только интуитивно, оно требует и умственных усилий, наличия определённых знаний и признания догматики, а также участия в церковных таинствах. Христианство, как и любая религия вообще, является мировоззренческой системой, опирающейся не только на рассудок, на рациональную интерпретацию веры, как, скажем, в соответствующих философских системах Канта и особенно Гегеля, а прежде всего на «сердечный ум». Раскол сердечного и «головного» ума в процессе секуляризации и рационализации жизни, перенос центра тяжести в сторону рациональной способности личности привёл к утрате цельности. Поэтому и необходим новый синтез веры и знания, науки, философии и религии. Именно об этом, подобно И.В. Киреевскому и Вл. Соловьёву, говорил И.А. Ильин, подчёркивая определённую близость философии и религии³⁹ в своей работе «Путь к очевидности»⁴⁰, которую он начинает со следующих слов:

Люди не захотели больше *веровать*, потому что они уверили себя, будто вера есть противоразумное, научно несостоятельное и «реакционное» состояние души... Нельзя ни предусмотреть, ни предсказать, когда именно начнётся... духовное обновление и когда наступит час творческого прорыва и постижения. Отдельные носители и осуществители его жили во все века и совершают своё дело и ныне. Во всяком случае, мы должны и теперь уже искать верного диагноза для современного духовного кризиса и намечать верные пути, ведущие к духовному обновлению. К этому призвана особенно философия как любовь к мудрости, как потребность в божественных содержаниях, как ответственнейшее исследование, как воля к очевидности в делах высшей и предельной важности. И философы нашей эпохи поступят правильно, если они забудут свои субъективно-произвольные «конструкции» и всякие «гносеологические» и «диалектические» комбинации и отдадут свои силы предметному созерцанию. Тогда они прежде всего увидят и укажут духовные раны современной культуры, начиная с утраты священного во всей человеческой жизни и кончая исследованием тех бездн, в коих гнездится зло мира⁴¹.

В русском неокантианстве начала XX в., к которому Ильин был ближе, чем к московским «неославянофилам», Гегель воспринимается как интуитивист. Именно в спекулятивном элементе философии Гегеля Ильин усматривал тот путь развития мысли, который менее всего интересовал рационализированную Европу, а затем и советскую Россию, сосредоточившуюся на панлогизме, историзме и материалистически проинтерпретированной диалектике немецкого философа, – переоценка этого европейского образа мышления позволит, по мнению Ильина, философии встать на путь выхода из кризиса. Рассуждая о популярности Гегеля в России, Дугин совершенно игнорирует тот факт, что русская мысль имела явную историософскую, т.е. идеалистически философскую направленность задолго до того, как сформировался немецкий идеализм Гегеля⁴². То есть не повальное увлечение рационалистической стороной учения Гегеля со стороны русских западников ещё во второй половине XIX в. приковало внимание появившихся позже русских религиозных философов к вопросам истории, а усилившееся внимание к вопросам исторического

³⁹ Этому же посвящён «ранний» сборник речей философа 1914, 1918 и 1923 гг.: «Религиозный смысл философии» (1925).

⁴⁰ Начало подготовки книги было положено в 1919 г., опубликована работа была только после смерти мыслителя в 1957 г. (см.: Вакулинская А.И. Идея права в философии И.А. Ильина: дис. ... канд. филос. наук. М., 2019. С. 176).

⁴¹ Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 384–385.

⁴² См.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 7.

развития в период надвигавшегося тогда кризиса мысли и социума стало ключевым фактором, повлиявшим на то, что Гегель смог обрести популярность в среде русских мыслителей нового поколения. Такой древнерусский артефакт, как «Слово о законе и благодати...»⁴³ митрополита Илариона вкупе с «Повестью временных лет» Нестора и др. свидетельствуют как о склонности к религиозно-философскому осмыслению путей и задач развития России уже в самом начале российской христианской истории, так и о заявке на самостоятельность мысли и определённую обособленность Руси, приобщившейся к христианскому универсуму от Византии. Но Дугин, как и другие мыслители такого толка, стоящие на позиции европейских поисков путей и понимания философии, утверждает: «Основания же нашего общества и нашей культуры – какие угодно, только не философские, а значит, никакими личными усилиями мы эту брешь не закроем»⁴⁴. Да, эти основания были на Руси с самого начала иноческими, богословскими, через долгие века трансформировавшимися в религиозно-философские, что свидетельствует о явных христианских, духовно-идеалистических корнях нашей цивилизации, равно как и о сугубо западном привнесении секулярно-позитивистских и материалистических идей на нашу почву. Однако в своей книге Дугин, очевидно, рассуждая уже о периоде модерна, либо указывает на то, что передовая мировая философия – это, по сути, европейская (т.е. католически-протестантская) философия, и через неё Россия стала причастна к цивилизованному миру, либо подчёркивает необходимость обратиться к русскому «архэ» уже после того, как европейская философия после Гегеля и Ницше впала в кризис. Но наше «архэ» по истокам христианско-богословское. И сам Дугин, кажется, игнорирует тот факт, что к этому самому «архэ» с его религиозным восприятием жизни и произошло обращение в начале XX в. Такие понятия и явления, как «религиозный ренессанс», «богоискательство», возникшие в этот период в среде русской интеллигенции, погрязшей в «катехизисе Бюхнера» и нигилизме, свидетельствуют о попытках христианского возрождения русской культуры.

Обращаясь к фрагментам рассматриваемой книги Дугина, повествующим об истории России, можно обнаружить упоминание лишь про Петровское время, начало XIX в., да про Советский Союз. Конец XIX – начало XX в., для которых и характерен высокий уровень поисков в области национально-культурного самоопределения, заданный творчеством А.С. Пушкина, проявившийся в сюжетах художников, литературе, наличие специфического для некоторых мыслителей процесса перехода от марксизма через идеализм к религиозной философии, Дугиным в расчёт не берутся, и вполне понятно почему (официальное Православие, по Дугину, изменило своей сути после Церковного раскола XVII в.). Из числа русских мыслителей, оказавшихся в эмиграции, Дугин обращает внимание только на фрагменты творчества С.Н. Булгакова⁴⁵ и евразийцев, сменовеховцев. Хотя ссылаясь, правда, только на евразийцев, указывает: «...наиболее внятными соображениями относительно особенности русской души, русской культуры, и даже о возможности русской философии, мы чаще всего обязаны русским, оказавшимся по тем или иным причинам за пределами России и способным посмотреть на Запад, другие страны и на самих себя несколько со стороны»⁴⁶.

⁴³ В работе Дугина данный и прочие древнерусские тексты интерпретируются лишь как наличие «русской линии в Православии» (см.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 347).

⁴⁴ Там же. С. 29.

⁴⁵ Софиологию Булгакова Дугин оценивает как «попытку соединить русскую интуицию и православную догматику», также отмечая, что «большого распространения это направление не получило и было отвергнуто официальными церковными властями» (см.: Там же. С. 380, 398–399).

⁴⁶ Там же. С. 139.

Примечательно, что в 2021 г. содержание параграфа об Ильине из книги «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии», дополненное не менее безапелляционными утверждениями, касающимися русского философа, было отражено на одном из сайтов Царьграда⁴⁷, а затем доработанный параграф был опубликован в соответствующем томе «Ноомахии»⁴⁸, но уже с заметным пиететом к И.А. Ильину. В данном варианте текста можно встретить также весьма устоявшиеся клише об Ильине, такие как «убеждённый гегельянец», «крайне правый», «далёк от православия»⁴⁹.

Утверждать, что Ильин был гегельянцем в эпоху, когда интерес к Гегелю в России сходит на нет (последним живым гегельянцем являлся Б.Н. Чичерин⁵⁰, впоследствии от Гегеля отошедший в сторону развития учения о личности⁵¹) – значит очередной раз продемонстрировать поверхностное знание истории развития русской мысли. При этом Дугин, указывая одним из пунктов в списке литературы диссертацию мыслителя о Гегеле, транслирует всё тот же устоявшийся миф о «гегельянце» Ильине, который до сих поддерживается не без участия таких «исследователей» философии, как Е.С. Холмогоров⁵², который утверждает, что Ильин «правый» (видимо, только потому, что не «левый») гегельянец.

Сам И.А. Ильин писал в предисловии к своей диссертации:

Тот, кто говорит о «возрождении» Гегеля, должен научиться видеть с ним вместе; он может потом отказаться от этого способа видения, но он должен предварительно овладеть им, чтобы знать, что же именно Гегель имел в виду, от чего из этого, имевшегося в виду, следует теперь отказаться, и почему именно. Всякой критике и всякому научению необходимо предшествует понимание отвергаемого и приемлемого: историк философии является прежде всего историком, изучающим данную систему опыта и идей, и лишь затем становится философом, самостоятельно созерцающим предмет и критически сопоставляющим исследованное учение с предметным содержанием. Или, точнее: историк философии, оставаясь всё время философом, созерцает предмет сначала через опыт и через идеи изучаемого философа, а потом уже самостоятельно и критически⁵³.

Своей методологической установке в отношении Гегеля русский мыслитель никогда не изменял.

Но вернёмся к интерпретации фрагмента «Иван Ильин: воинствующий монархизм». Видимо, подключив своё воображение⁵⁴, Дугин указывает:

Для Ильина мир основан на ожесточённой и непрерывной борьбе между духовным началом и материальным. Оба начала творятся Богом, но дух как его прямое продолжение, а материя как некоторая противоположность, которую следует преодолеть, подчинить и преобразовать. Эта фундаментальная борьба и составляет, по Ильину,

⁴⁷ Дугин А.Г. Иван Ильин: воинствующий монархизм // URL: <https://katehon.com/ru/article/ivan-ilin-voinstvuyushchiy-monarhizm> (дата обращения: 21.11.2024).

⁴⁸ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. М., 2020. С. 261–265.

⁴⁹ В данном «тезисе» несложно разглядеть устоявшийся шаблон, созданный И.И. Евлампиевым, для которого большинство русских мыслителей – гностики (см.: *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998).

⁵⁰ См.: *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб., 2007.

⁵¹ Подробнее см.: *Новгородцев П.И.* Борис Николаевич Чичерин: ум. 3 февр. М., 1905.

⁵² См.: *Холмогоров Е.С.* Правый гегельянец в окопах Сталинграда // URL: <https://politconservatism.ru/arhiv-publications/pravyy-gegelyanets-v-okopakh-stalinskogo-ysclid=m3r9sx517v341242604> (дата обращения: 21.11.2024).

⁵³ *Ильин И.А.* Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 2002. С. 11.

⁵⁴ См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М., 2010; *Дугин А.Г.* Логос и мифос. Социология глубин. М., 2010.

содержание всемирной истории. Её территорией является человек, который призван быть главным инструментом духа⁵⁵.

По всей вероятности, такая трактовка может быть связана лишь с единственной фразой из брошюры Ильина «Проблема современного правосознания» (1923), с совершенно иным смыслом:

Стихия, ныне вовлекшая человечество в злосчастную войну и влекущая его далее по путям духовного, политического и хозяйственного разложения, – есть стихия неустроенной и ожесточившейся человеческой души. Как бы ни было велико значение материального фактора в истории, с какой бы силой потребности тела ни приковывали к себе интерес и внимание человеческой души, – дух человека никогда не превратится в пассивную, недействующую среду, покорную материальным влияниям и телесным зовам. Его призвание – власть над материей; его задача – подчинить её и организовать её служение духовным целям. Слепое бессознательное повиновение ей умаляет его достоинство; ибо назначение его в том, чтобы быть творческой причиной, творящей свою жизнь по высшим целям, а не пассивным медиумом стихийных процессов в материи. Всякое воздействие, вступающее в душу человека, перестаёт быть мёртвым грузом внешней причинности и становится живым побуждением, влечением, мотивом, подверженным духовному преобразованию и разумному руководству»⁵⁶.

Речь здесь идёт о том, что внешние человеческие столкновения являются результатом духовного кризиса человечества, выбора большинством бесконтрольной душевно-духовной жизни, порабащивающей человека, подчиняющей его гнездящимся внутри страстям (которые являются результатом первородного греха, а не Божьего Промысла), по факту превращая его в животное, т.е. часть природы. Как можно заметить, на онтологическую войну духа и материи даже нет намёка, как не найти в творчестве Ильина и рассуждений о том, что дух и материя созданы как противоположные начала, между которыми идёт непрестанная борьба. Русский философ, как правило, выводит трёхчастное деление человека, соответствующее православной аскетике, которая была ему хорошо знакома: дух – душа – тело. И единственным моментом, который интересовал мыслителя в рамках построения собственной гносеологии, был переход с душевного (психического, субъективного) уровня восприятия предмета на духовный (предметный, объективный).

В приведённой выше цитате из книги Дугина несложно усмотреть установку самого автора книги, который явно придерживается гностического, скорее даже манихейского, взгляда на процесс мировой истории. В диссертации Ильина же, отражающей идеи Гегеля, русский философ на самом деле от себя ничего не добавлял, кроме комментирования некоторых несостыковок в концепции немецкого мыслителя. Непосредственно учение о человеке строится Ильиным ещё до момента защиты диссертации с опорой на христианство, методологически дорабатывается немецким идеализмом в синтезе с православной аскетикой⁵⁷, что можно проследить по ранним лекционным курсам философа⁵⁸. Значение волевого элемента в построении Ильина Дугиным излишне преувеличено, воля важна как средство самоконтроля, дающее возможность сберечь индивидуальное сознание от провала в психический субъективизм, позволяющее отсечь лишнее и выйти на уровень объективности.

⁵⁵ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. М., 2020. С. 261–262.

⁵⁶ Ильин И.А. Проблема современного правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 445–446.

⁵⁷ Подробнее см.: Вакулинская А.И. «Гегелянство» И.А. Ильина. Анализ философского метода на примере московского периода творчества // Вопросы философии. 2020. № 9. С. 139–149.

⁵⁸ Опубликовано в томах собрания сочинений И.А. Ильина в 2013–2015 гг.

Далее Дугин указывает: «Ильин следует за Гегелем и в понимании смысла истории как установления идеальной монархии, где человек полностью реализует свою миссию и будет установлен непоколебимый духовный вертикальный порядок»⁵⁹. Складывается впечатление, что А.Г. Дугин не знаком с работой Ильина «О монархии и республике» (начатой в 1909 г.; в письме к П.Н. Врангелю 5 апреля 1925 г. Ильин сообщает о завершении части «О монархии»), после прочтения которой очевидно, что Гегель и идея монархии соотносятся в эсхатологическом контексте, и для Ильина (как и для любого христианина) идеальная монархия (в отличие от гегелевского понимания) лежит за пределами эмпирического мира, и к ней можно только стремиться. По Ильину, соприкосновение с Царством Небесным возможно лишь на пути стяжания святости, но никак не в виде общественной организации на земле. У Гегеля же не-Бог (государство) страдает от невозможности совершить всеохватывающий процесс обратного сворачивания в Абсолют из-за проблем с неразумной эмпирикой, в связи с чем немецкий философ и указывал на то, что Абсолютный Дух проявляет себя в истории в рамках отдельного государства (например, прусской монархии). Минув знакомую нам фразу про мать-немку, отметим цитату, которая, по всей видимости, больше указывает на сферу интересов самого А.Г. Дугина: «...следует подчеркнуть, что мысль Ивана Ильина довольно близка и по стилю, и по содержанию, немецким философам консервативно-революционного направления»⁶⁰. Неудивительно, что в прочтении Дугина Ильин, чьи философско-правовые идеи и мировоззренческие позиции были подменены идеями Дугина, становится очень близок к некоторым немецким атеистам и оккультистам⁶¹, для которых «идеология Третьего Пути была их глубинным внутренним убеждением, основой их мировоззрения, и скорее национал-социализм конформировал с Консервативной Революцией, нежели наоборот, поскольку национал-социализм был лишь одной из версий этой Революции, а никак не вещью-в-себе»⁶². Ниже в тексте Дугин и вовсе мистифицирует: «Проекция этих философских взглядов [близких к немецким философам консервативно-революционного направления. – А.В.] на конкретную политику предопределило высылку Ильина на “философском пароходе” из Советской России и его сближение с монархическим крылом русской эмиграции, то есть с Филадельфийским лагерем»⁶³ – остаётся только договорить то, что, по всей видимости, постеснялся сделать Дугин, а именно: что упомянутая проекция предопределила высылку философа именно в Берлин.

Обратимся к иной цитате Дугина:

Большевизм и капитализм, по Ильину, два проявления онтологической катастрофы, которая представляет собой поражение сил духа в битве против материи. Такой вывод сделал Ильина одним из главных теоретиков *самого радикального направления в белой эмиграции* [курсив мой. – А.В.], призывающего к беспощадной борьбе с большевиками и к восстановлению в России монархического строя⁶⁴.

⁵⁹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. М., 2020. С. 262.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Немецкими представителями консервативной революции, которых Дугин перечисляет в одной из своих статей, являются Мёллер ван ден Брук, Освальд Шпенглер, Карл Шмитт, Вильгельм Штаппель, Вернер Зомбарт, поэты Готтфрид Бенн, Стефан Георге (Мастер «тайной Германии»), философ Мартин Хайдеггер, Мартин Клагес, психоаналитик Густав Юнг, Герман Вирт, Вильгельм Тойдт, Фридрих Хильшер (см.: Дугин А.Г. Консервативная революция. М., 1994. С. 20, 23–24).

⁶² Там же. С. 24.

⁶³ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. М., 2020. С. 262.

⁶⁴ Там же.

Данный тезис, мягко говоря, спорный. Ильин – не Марков Второй, не Бермондт-Авалов, не Вонсяцкий, чтобы относиться к «самому радикальному направлению». Философ примыкал к «умеренным» правым, при этом Ильин состоял, как и многие последователи линии П.Н. Врангеля, в лагере непредetermined⁶⁵.

Некоторые из указанных выше тезисов Дугин повторяет в своей книге 2023 г. «Бытие и империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства», в которой, так же как и в томе «Ноомахии», «анализу» идей Ильина предшествует «анализ» концепции Л.А. Тихомирова (из которой Дугин вычленил характеристику «Филадельфийская»). Абсолютно игнорируя историко-политический контекст и факты творческой биографии И.А. Ильина, Дугин утверждает то, что ему хотелось бы найти у русского философа. Он пишет:

...оказавшись в Европе, Ильин ставит перед собой практическую цель: организовать и мобилизовать белую эмиграцию на продолжение Гражданской войны, которая в его глазах является частью великой борьбы духа с материей. Для этого необходимо ответить на целый ряд политических вопросов, стоящих перед монархистами, оставшимися без монархии, Империи, <родины>⁶⁶ и сформулировать программу борьбы и основные положения того строя, который должен быть учреждён в России после победы над большевиками. Этому был посвящён цикл статей Ильина, опубликованный им в эмигрантском издательстве «Русский колокол»⁶⁷.

Такая трактовка позиции Ильина за последнее время, по всей видимости, именно с подачи А.Г. Дугина, стала «канонической» для некоторых «исследователей», которые, ограничившись прочтением заметки геополитика, решили устроить разоблачение русского философа, даже назвав один из видеороликов «Иван Ильин – апостол Гражданской войны» (2024). Несмотря на явное желание Дугина представить Ильина в качестве кровожадного борца с коммунистическим режимом, который в приведённой выше цитате любитель гностики отождествляет с «материей» как антитезой «духа»⁶⁸, ниже мы постараемся продемонстрировать, почему такая оценка в корне противоречит тому мировоззрению, которое характерно для самого Ильина. Предварительно укажем, что «Русский Колокол» – название пропагандистского журнала, а не издательства; тема «империи» в статьях Ильина, вошедших в номера журнала, не затрагивается, описание будущего строя в статьях философа сводится, как правило, к концепции христианского национализма⁶⁹ без политических подробностей о форме правления и т.п.

С начала 1923 г., находясь в Берлине, Ильин познакомился с ближайшими соратниками генерала П.Н. Врангеля, с чем непосредственно напрямую была связана его последующая политическая активность (не ограничивающаяся только публицистикой для «Возрождения» и созданием «Русского Колокола») в эмиграции вплоть до 1933 г. Позиция Врангеля, который несмотря на передачу полномочий главнокомандующего князю Николаю Николаевичу Романову (Младшему) продолжал

⁶⁵ Данная непринципиальность касательно формы правления будущей России была связана с тем, что, по убеждению мыслителя, форма правления должна быть сопряжена с уровнем правосознания народа, а не с архетипами. (Подробнее см.: *Ильин И.А. О монархии и республике* // *Ильин И.А. Собрание сочинений*: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 415–576.)

⁶⁶ Здесь и далее слова внутри цитаты, взятые в треугольные скобки, соответствуют тому, что находилось в тексте на сайте Царьграда, но отсутствует в книге «Бытие и империя».

⁶⁷ *Дугин А.Г. Бытие и империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства*. М., 2023. С. 593.

⁶⁸ Для верной интерпретации терминов из статьи «Белая идея» необходимо знакомство с содержанием книги «О сопротивлении злу силой», в которой, по мнению иерархов Русской православной церкви за рубежом, в виде философского текста изложена православная точка зрения на поставленный вопрос (см.: *Полторацкий Н.П. Иван Ильин и полемика вокруг его идей «О Сопротивлении злу силой»*. Лондон; Канада, 1975).

⁶⁹ Где составляющая «христианский» должна быть содержательной, а не формальной (номинальной).

заботиться о членах армии, создав РОВС, была достаточно взвешенной. Историк В.Г. Бортневский, занимавшийся исследованием вопроса взаимоотношений Ильина с ближайшим врангелевским кругом и ещё в 1996 г. опубликовавший переписку Врангеля и Ильина, вошедшую в один из томов собрания сочинений, в преамбуле обозначил точки пересечения политических антибольшевистских позиций двух корреспондентов:

Во-первых, соединение убеждённого монархизма с непредреждением будущего политического строя России («бутон не расковыривают, он расцветает сам; и когда расцветает – явит красоту»). Во-вторых, отчётливое понимание того, что русская революция «есть не только продукт интеллигентской беспочвенности и не только коллективное преступление революционных партий. Она имеет свои исторические, органические корни в жизни масс; без этих корней – партии были бы бессильны; большевики укрепились на года только потому, что присосались к этим корням. Ликвидация революции должна идти к этим корням и от этих корней». И в-третьих, принципиальный отказ идти на любое, пусть даже временное и тактическое, сотрудничество с большевиками («Очень трудно делать переворот против всех коммунистов; опаснее делать его с одной частью их – это искусные провокаторы»)⁷⁰.

То есть утверждать, ссылаясь на статью «Белая идея» (1926), которая стала вступительной для первого тома «Белого Дела», подготовленного соратником Врангеля, главой II отделения РОВС в Берлине А.А. фон Лампе⁷¹, что силовой метод искоренения большевизма является основным для установки Ильина как минимум малообоснованно. Иначе просто непонятно, почему Ильин в той же статье так настойчиво утверждает, что победа уже одержана. Может, всё же философ имеет в виду именно духовную победу, победу на уровне идей, которая никак не связана с миром материи, а значит, от него не зависит?! Безусловно, в статье также присутствует упоминание и про готовность белых взяться за меч в случае, если такая необходимость вновь появится, но где же здесь призыв к продолжению Гражданской войны? Является ли готовность помочь русскому народу сбросить иго большевизма как чужеродного народу элемента, если народ сам сумеет мобилизоваться, в строгом смысле продолжением Гражданской войны, той самой, в ходе которой основная масса населения, ещё не представлявшая тогда всех «прелестей» большевизма, оказалась пассивной? Сам Ильин в упомянутой статье писал, указывая на то, что Белое Дело «древне как Русь»:

...возродившееся в отрицании, белое дело отнюдь не исчерпывается отрицанием; собрав свои силы в гражданской войне, оно отнюдь не питается гражданской войною, не зовёт к ней во что бы то ни стало и не угасает вместе с нею; пробуждённое революцией, оно отнюдь не сводится к «контр-революции»; борясь против гибельной химеры коммунизма, оно отнюдь не выдыхается вместе с этой химерой; восставая против интернационала и его предательства, оно имеет свой положительный идеал родины. Поэтому неправы все те, кто думает или говорит, что белое дело есть то же самое, что «вооружённая контрреволюция»⁷².

Что касается монархии, то данный тип государственного устройства в среде русской эмиграции становится значимым в связи с попыткой объединения антибольшевистских сил вокруг фигуры вел. кн. Николая Николаевича Романова (Младшего)

⁷⁰ Цит. по: Бортневский В.Г. И.А. Ильин и П.Н. Врангель: 1923–1928 гг. // Бортневский В.Г. Избранные труды. СПб., 1999. С. 125–132.

⁷¹ Именно фон Лампе, которого некоторые исследователи белого дела называют «Макиавелли Белого движения» и с которым у Ильина неоднократно происходили идейные споры, впоследствии издал в двух томах бюллетени из серии «Наши задачи».

⁷² Ильин И.А. Белая идея // Ильин И.А. Собрание сочинений: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 303–304.

(который, впрочем, от статуса монарха заранее отказывался) как антитезы самопровозглашённому монарху вел. кн. Кириллу Владимировичу, т.е. связан сугубо с прагматическими целями. Стоит отличать идею монархии, которую воспевают Ильин как идеал политико-правового сознания русского общества, от самого монархического политического строя и тем более от той монархии, образ которой создавали представители Высшего Монархического Совета во главе с черносотенцем Марковым Вторым. В статье «Белая идея» мы ни разу не встретим даже упоминания о монархии, т.к., по Ильину, «белое дело никогда не было и не будет делом “реставрации” и “реакции”. Быть может, есть люди, которые желали бы механически поставить всё на старое место, но среди нас нет таких людей»⁷³.

В томе «Ноомахии» Дугин же ничтоже сумняшеся утверждает: «Как философ Ильин видел в монархии не просто одну из возможных политических систем, но гегельянский “конец истории”»⁷⁴ – на основании какого текста русского философа было составлено данное умозаключение, нам совершенно неясно; ссылки на источник, приведший к такому выводу, как обычно, отсутствуют. Конец истории Ильина как философа не занимает, его более волнуют вопросы возрождения духовной культуры, России и т.п.

Дугин усердно навязывает Ильину «Филадельфийский, монархический идеал», указывая на его тождественность «Белой идее», которую выводит русский мыслитель в одноимённой статье. Однако Иван Ильин придерживался позиции христианского национализма, а христианский идеал монархии априори подразумевает иерархию, которая никак не противоречит концепции «всеобщего братства». Ильин подчёркивал существование «духовного ранга», т.е. указывал на неравенство людей относительно полученного от Бога таланта (не все рождены с талантом организатора, тактика и т.п.). Собственно, концепт «аристократия духа» подразумевает существование более талантливых и нравственно-развитых людей, которые и должны были бы взяться за созидание политики («общее благо»), т.к. общее у них выше частных интересов. Сделаем особый акцент на том, что сословно-классовое происхождение здесь роли не играет, куда более значимы именно природные способности, которые удалось развить при должном уровне образования. В своих политико-правовых работах Ильин выступал против дилетантизма в политике, который способен разложить и погубить общество. Другое дело, что распознать достойных управленцев, опираясь на какие-то чётко прописанные критерии, мы не можем. Настоящее и правдивое познаётся только опытным путём, талант и честность – то, что может быть признано всеми (исключение представляют только закоренелые прагматики и преступники), вне зависимости от личных пристрастий и убеждений. Отсюда связка политической формы правления с уровнем «религиозности»: «Ещё более поучительно то обстоятельство, что христианская религия, даровавшая миру откровение личного Бога, на много веков оживила потребность олицетворять и созерцать воочию государственную власть; и что за последние два-три века (XVIII, XIX и XX) кризис христианства и кризис монархической государственности идут рука об руку»⁷⁵.

Известная фраза Ильина, что «жить стоит тем, за что стоит умереть», которая повторяется и в статьях, и в лекциях, и в книгах философа (данная установка, по мнению Ильина, является мерилем характера), по всей видимости, осталась

⁷³ Ильин И.А. Белая идея // Ильин И.А. Собрание сочинений: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 304.

⁷⁴ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. С. 262.

⁷⁵ Ильин И.А. О монархии и республике // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 460.

незамеченной А.Г. Дугиным, прошедшим мимо философских статей русского мыслителя, т.к. он продолжает приписывать Ильину те императивы, которые желает найти, например: «...как и другие носители Филадельфийского монархизма, Ильин делает ставку прежде всего на волевое ядро субъекта»⁷⁶. В концепции Ильина воля сама по себе, оторванная от сердца, разума, воображения, инстинкта (что в совокупности и представляет собой характер) ведёт лишь к искажению духовной жизни человека. Характер Ильин определяет как «органическое единство личности – её духа и её инстинкта; это непререкаемый авторитет внутренней святости; это власть над собой, своей страстью»⁷⁷. То, к чему философ постоянно призывал в своих работах, начиная с вышедших в период 1916–1918 гг. первых десяти глав «О сущности правосознания» и заканчивая «Аксиомами религиозного опыта» (начало написания которых относится к 1918 г.), было возвращение целостности человека, его духовного опыта. Обращаясь к статье Ильина из «Наших задач» и приводя цитату о «белом духе», Дугин продолжает навязывать философу свои гностические идеи, в то время как Ильин не только не был гностиком, но и с 1918 г. активно проповедовал ценность православного вероучения, способного помочь преодолеть духовный кризис, в который впало человечество. Лекционный курс мыслителя «Мирозозерцание и характер»⁷⁸, чтение которого было начато в 1921 г., в качестве одного из источников, указанных в списке рекомендованной литературы, включал «Добротолубие»⁷⁹.

Иной повторяющейся фразой, претендующей на характеристику позиции Ильина (которую можно встретить как на сайте Института Царьграда, так и в книге «Бытие и империя»), является следующее утверждение: «...речь идёт не о консерватизме, но о решимости восстановить павшую <аполлоническую> вертикаль с опорой на глубинное внутреннее достоинство, на “характер”. Это приводит его к антитолстовскому тезису о “сопротивлении злу силой”»⁸⁰. Термин «аполлоническая», который был изъят из книги, анонсированной в качестве продолжения трилогии об империи «православного бизнесмена» К. Малофеева, неоднократно употребляется Дугиным в работе «В поисках тёмного Логоса» (2013), повторяется в томах «Ноомахии». Дугин, описывая «аполлоническую вертикальную программу», указывает на то, что «эссенция каждой вещи строго разграничена с эссенцией другой вещи, и все они расположены вдоль солнечной стрелы Аполлона в соответствии с планом всеобщей гармонии»⁸¹.

Что же касается дугинской характеристики Ильина, то, опираясь на статьи 1926 и 1948 гг., Дугин пытается доказать, что высказанные в них идеи приводят русского философа к тезису, изложенному в книге «О сопротивлении злу силой», вышедшей в 1925 г. Также стоит заметить, что термин «чувство собственного духовного достоинства» появляется в философии Ильина (безотносительно революционных событий)

⁷⁶ Дугин А.Г. Бытие и империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М., 2023. С. 594.

⁷⁷ Ильин И.А. Лекция «О сопротивлении злу силой» // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. М., 1996. С. 285.

⁷⁸ См.: Вакулинская А.И. Живое слово: Иван Ильин об ораторском искусстве // Русская философия. 2021. Т. 1. № 1. С. 151–157; Ильин И.А. Тезисы и конспект вступительной лекции курса «Мирозозерцание и характер» // Русская философия. 2021. Т. 1. № 1. С. 158–167; Вакулинская А.И. Духовный опыт как предмет мирозозерцания и философии. Иван Ильин об ораторском искусстве (Предисловие к публикации конспекта второй лекции и общего плана курса «Мирозозерцание и характер» И.А. Ильина) // Русско-Византийский Вестник. 2024. № 3 (18). С. 84–89; Ильин И.А. Конспект второй лекции и общий план курса «Мирозозерцание и характер» // Русско-Византийский Вестник. 2024. № 3 (18). С. 90–100.

⁷⁹ Подробнее см.: Пришвина В.Д. Невидимый град. М., 2003. С. 155.

⁸⁰ Дугин А.Г. Бытие и империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М., 2023. С. 594.

⁸¹ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса. Философско-богословские очерки. М., 2013. С. 108.

как атрибут личного духа, модус естественного права, что вполне характерно для представителей школы П.И. Новгородцева, к которой принадлежал русский мыслитель. Антитолстовские же идеи были присущи русским философам права, начиная с В.С. Соловьёва, ещё задолго до революции. Странно было бы, если бы юристы (Ильину в 1918 г. всё же была присвоена степень доктора государственных наук), прорабатывавшие вопросы соотношения внешней и внутренней свободы человека, организации мирной общественной жизни, могли согласиться с толстовским непротивлением.

Далее мы встречаем следующее утверждение, которое повторяется и в книге «Бытие и империя»: «В духе принципиального дуализма Ильин считает, что в противостоянии с дьявольским началом в истории дух должен в некоторых случаях применять насилие, поскольку этого требуют законы онтологической войны»⁸² – явная манихейская отсылка к книге «О сопротивлении злу силой». Стоит отметить, что в упомянутой работе Ильина человек вынужден проявлять насилие (в самом крайнем случае, когда все иные способы разрешения ситуации бессильны, т.е. игнорирование зла принесёт больше вреда, чем его предотвращение) в связи с тем, что живёт в грехопадшем мире, т.е. в мире, который уже не соответствует законам абсолютной нравственности (заложенным в человека Богом). Человек обладает свободой воли, а выбор зла зачастую более привлекателен, чем предпочтение добра, привычка же ко злу предопределяет последующие действия человека при необходимости принять выбор между добром и злом. В книге «О сопротивлении злу силой» Ильин при упоминании появления зла в мире всецело опирается на традицию православной аскетики⁸³, повествующую о законах духовной жизни и о способах пресечения зла на уровне мысли и желания у отдельного человека. Ильин же упоминает, что в общественной жизни, когда мы не можем обязать всех вести «невидимую брань»⁸⁴, необходимы соответствующие государственные институты⁸⁵, легально применяющие силу как меньшее из возможных зол. Так как богатство жизни предполагает случаи, когда представители государственных институтов отсутствуют при совершении злодеяния, но присутствует человек, способный ему помешать, то на плечи данного человека может лечь нравственная обязанность пресечь зло, даже если необходимой окажется крайняя форма пресечения (применение насилия, убийство). В связи с перечисленным в общественной и частной жизни приходится сталкиваться с нравственными компромиссами (даже если мы всегда предпочитали добро, это не избавит нас от людей, выбирающих зло и желающих этот выбор реализовать в действии против другого, других), после которых человек должен осознать содеянное (понести покаяние за грех убийства, даже если оно произошло в ходе участия в военных действиях и т.п.). Но причём же здесь «дух», который должен применять в истории «насилие»?

Однако Дугин делает достаточно одиозный вывод о том, что якобы

...так Ильин приходит к выводу, что могущество материи и зла является не просто внешним по отношению к человеку фактором, но коренится в его душе, в его сердце, его сознании и его воле. Человек – и в частности, православный монархист –

⁸² Дугин А.Г. Бытие и империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М., 2023. С. 594.

⁸³ То, что В.А. Цвык называет тройственной телесно-душевно-духовной природой человека у Ильина, отошедшего от «христианского дуализма» (см.: Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина // Иван Александрович Ильин. М., 2014. С. 170–171).

⁸⁴ См.: Невидимая брань. Блаженной памяти старца Никодима Святогорца. М., 1892.

⁸⁵ Ильин рассматривает нормальную ситуацию действия властных институтов, которые служат цели установления мирного сосуществования людей, т.е. действуют без злоупотребления властными полномочиями, не допускают неправый суд и пр.

не может справиться со своей исторической миссией не потому, что дьявол слишком силен, а потому, что он сам носит в себе тёмную сторону бытия⁸⁶.

Тяготение человека ко злу – это прописная истина ортодоксального христианства, которая присутствует во всех философских работах Ильина, в том числе в книге «О сущности правосознания» (завершена в 1919 г., опубликована в 1956 г.⁸⁷), в которой Ильин, выводя аксиомы правосознания, указывает на необходимость самовоспитания себя к добру, способности восприятия «правого права» и т.п. Как было уже неоднократно упомянуто выше, Ильин никогда не затрагивал вопрос об историческом противостоянии «духа» и «материи» как борьбы «добра» и «зла». Зло становится онтологичным лишь через свободный выбор человека, который предпочёл зло добру, а не является таковым само по себе. Возникает подозрение, что такая интерпретация была позаимствована Дугиным из работ И.И. Евлампиева, который ещё в 1990-е гг. выдвинул гностическую трактовку ранних трудов Ильина (до 1930-х гг.), не изменяет ей и доныне, несмотря на то, что из архива Ильиных были опубликованы ранние лекционные курсы философа, противоречащие такой оценке творчества мыслителя.

Но ниже следует ещё более загадочное умозаключение:

Таким образом, внимание Ильина, изначально бывшего православным [курсив мой. – А.В.], смещается от внешнего ко внутреннему и сосредотачивается на процессах духовной жизни, куда и переносится вся острота онтологической войны. Этому посвящены книги религиозной и этической тематики, написанные Ильиным с конца 30-х годов – «Аксиомы религиозного опыта», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» и т.д.⁸⁸

Заметим, что при ознакомлении с «интерпретацией» Дугиным значимых моментов в творчестве Ильина складывается устойчивое впечатление, что А.Г. Дугин не знаком с православной аскетикой, играющей существенную роль в антропологии и этике философа, хотя он упоминал её в своих статьях и манифестах в качестве средства революционного противостояния миру (правда, воспринимаемой им в специфической эзотерической форме⁸⁹). Полагаем, что книга «О сопротивлении злу силой», о которой рассуждает Дугин, была прочитана небрежно, если, по его мнению, внутренняя борьба у Ильина появляется только в перечисленных выше работах, «написанных после 30-х годов». В предисловии к своей работе «Аксиомы религиозного опыта» Ильин указывает на то, что начато его исследование было ещё в Москве. По некоторым главам будущей книги – начиная с 1920 г. – философ читал лекции студентам, за что на него доносили Ленину, указывая: «...Ильин читает студентам лекции о Боге!..»⁹⁰. Примечательно, что пытаясь найти в концепции Ильина именно «православно-монархическую линию», Дугин игнорирует все философско-правовые труды мыслителя, в частности, уже упомянутую нами работу «О монархии и республике».

В качестве промежуточного вывода отметим, что Дугин в парадигме, характерной для всех его работ, пытается вписать трактовку белой идеи И.А. Ильина в свою «программу», в которую обязательно включены: религиозное осмысление

⁸⁶ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. М., 2020. С. 264.

⁸⁷ См.: Вакулинская А.И. «О сущности правосознания» И.А. Ильина // Большая Российская Энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/o-sushchnosti-pravosoznaniia-40896c> (дата обращения: 21.11.2024).

⁸⁸ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. М., 2020. С. 264.

⁸⁹ Например, см.: Дугин А.Г. Манифест АРКТОГЕИ (02.12.1996) // URL: <https://web.archive.org/web/20071013094142/http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=46> (дата обращения: 22.11.2024).

⁹⁰ Ильин И.А. Собрание сочинений: Письма. Мемуары (1939–1954). М., 1999. С. 372.

политики (политическая теология), эсхатологичность, борьба двух начал, «волящая воля», активная позиция философа, проявляющаяся в желании повлиять на ход исторических событий⁹¹. Правда, наиболее одиозным из всех утверждений Дугина относительно Ильина для нас является его вывод о том, что Ильин «изначально бывший православным» переносит центр онтологической войны вглубь субъекта. Не совсем понятно в связи с этим, что Дугин вообще подразумевает под православием. Но, наверное, стоит обратиться к неоднократно упоминаемой фразе о том, что индивид «ничтожен» для «русского дазайна», «Русской Церкви» и, видимо, согласно интерпретации Дугина, в православии, как и в советской версии социализма, нет места личности.

Ильин против Дугина

Как можно заметить, приведённая выше интерпретация творчества И.А. Ильина является не чем иным, как попыткой приписать русскому мыслителю те идеи, которые свойственны творчеству самого А.Г. Дугина. При анализе текстов книг, в которых можно найти упоминания Ильина, мы уже отчасти указали на некоторые расхождения позиций русского мыслителя и Дугина. Но всё же, справедливости ради стоит заметить, что творчество Ильина уже достаточно сильно мифологизировано, и даже более ответственные, чем Дугин, исследователи легко поддаются соблазну повторить тот или иной шаблон, даже без сверки «своей» концепции с текстами, включёнными в собрание сочинений философа. Отличие же подхода Дугина заключается только в том, что, используя устоявшиеся стереотипы, он делает Ильина участником своей специфической «теории», которая чужда установкам русского мыслителя.

Как нам кажется, стоит отдельно остановиться на сопоставлении взглядов Ильина и Дугина на одни и те же вопросы, а точнее, сверить «философию» последнего с методологическим подходом первого. В связи с невозможностью «объять необъятное», для наглядности проанализируем лишь подходы к вопросам философского метода и политической идеологии. Заранее отметим, что многие работы Дугина переиздаются без содержательных изменений, данный факт свидетельствует о том, что от своей изначальной «концепции» геополитик не отступает ни на шаг.

Что касается философской установки, то для И.А. Ильина принципиально важна была методологическая ответственность как ключевое условие философствования. В 1947 г. он следующим образом критически отзывался о творчестве Н.А. Бердяева:

Он не получил никакого образования... Он самоучка – дилетант, всю жизнь предававшийся своим выдумкам и относившийся к ним со страстным увлечением. Это увлечение не мешало ему, однако, выдвинуть каждые три-четыре года какую-нибудь новую выдумку и отстаивать её с пеной у рта. Он начал, как и многие тогда, с марксизма, и, по-видимому, влечение к этой погибельной утопии возрождается в нём в его преклонном возрасте: «возвращается ветер на круги своя». Всю эту эволюцию он проделывал, однако, не как скромный исследователь или искатель, а с помпой и треском тщеславного публициста. И куда бы он ни примыкал, – к «идеалистам», к «мистикам» или к православным богословам, – он всегда занимал крайнюю, крикливую, парадоксальную позицию. Он был всегда в высшей степени безответственным писателем. Считая себя пророчески одарённым «интуитивистом», он на самом деле оставался умственным авантюристом: что-то почитает, что-то вычитает, подхватит,

⁹¹ См.: Дугин А.Г. Консервативная революция. М., 1994. С. 18–36.

раздует, преувеличит, по-своему переиначит, исказит и разразится пучком безответственных и часто соблазнительных парадоксов⁹².

В своей речи «Философия как духовное делание», произнесённой в 1914 г., мыслитель, указывая на задачи философии как особой «науки будущего», отмечает значимые проблемы, которые наметились в России в начале XX в.:

В философии не должно быть места для произвольных построений или воздушных замков, для самообмана, мнимых наитий или волшебства. Философия не мистифицирует ни себя, ни других... предметный опыт заменяется нагромождением хаотических созданий личной бессознательной сферы, и философствование вступает на путь своеобразного волхования. Двигаясь на этом пути, люди становятся профессиональными «тайноведами» и разделяются на две большие группы: одни технически владеют приёмами своего «тайноведения» и искусно прививают их своим неприхотливым, простодушным, наивно-доверчивым ученикам; другие сами оказываются во власти своих мнимых откровений и растерянно несутся в их неуравновешенном течении⁹³.

Развитие философской мысли действительно несколько циклично, правда вместо неокантианства на первый план выдвинулась философия сознания, а вместо мистики и антропософии – традиционализм. Приведенные цитаты удивительно созвучны впечатлениям, которые возникают при ознакомлении с философским творчеством А.Г. Дугина и показывают, что последний с его лингвистическими штудиями, полётом воображения, пророческим пафосом, методологической безответственностью, был бы для Ильина одним из злейших врагов истинной философии.

Симптоматично, что для современного постмодернистского периода философская позиция Бердяева, включающая достаточно широкий спектр разноплановых идей, является куда более привлекательной⁹⁴, чем последовательная концепция того или иного представителя русской мысли. По всей видимости, в данной тенденции кроется и успех Дугина, избегающего какой-либо конкретики, отказавшегося от рационализма и синтезирующего любые антикапиталистические, антилиберальные концепции. Как только Дугину требуется дать определение тому или иному ключевому понятию, фигурирующему в его концепции, мы сталкиваемся со следующим приёмом: уход от какой-либо конкретики, читателю предоставляется возможность трактовать аморфный тезис так, как ему этого хотелось бы. Какой конкретный смысл соответствует каждому из ключевых для всех работ Дугина понятий – «Традиция», «Консервативная революция» / «Третий Путь», «идеология», «истина археомодерна» – вычленишь из текста невозможно. Полунамёки, обмолвки, сопровождающие тот или иной концепт, ситуацию не проясняют.

Вероятно, проблема, связанная с формулировкой ключевых определений, может заключаться в том, что всё своё «философское» учение Дугин выстраивает на апелляции к бессознательному восприятию, откровению и т.п., которые скрываются в некоем «архэ» русской культуры. Можно ли набор рассуждений, отсылающих нас к самой субъективной составляющей «жизненного мира» индивида (теория Юнга об «архетипах сознания» является лишь гипотезой, которую ни подтвердить, ни опровергнуть нельзя, т.е. фактически это объект веры для тех, кто эту теорию принимает), назвать философским построением? Даже философия Ницше, известная своей афористичностью, тем не менее предоставляет читателю хоть

⁹² Ильин И.А. «Подвиг лжи» г. Бердяева // Ильин И.А. Собрание сочинений: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 152–153.

⁹³ Ильин И.А. Философия как духовное делание // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994. С. 29, 32.

⁹⁴ Стоит отметить обилие юбилейных мероприятий, посвящённых Бердяеву в России в 2024 г., а также наличие огромного числа переводов трудов мыслителя на иностранные языки.

и парадоксальную, но развёрнутую систему понятий, которые можно достаточно чётко определить⁹⁵.

Подход, который использует Дугин во всех своих работах – это характерное для социальных антропологов структуралистское разделение объекта исследования (чаще всего культуры того или иного народа) на части и постструктуралистское выделение противоположностей, которые обязательно сталкиваются и образуют некое поле постоянной борьбы, а между ними есть нечто, синтезирующее третье. Собственно, для Дугина свойственна типичная для постструктуралистов ориентация на Ницше (как пример, хотя бы повторяющееся деление на аполлоническое/дионисийское) и Хайдеггера, сведение всего к политике, в связи с чем в конце 2023 г. в пространстве медиаблогов можно было услышать повторяющиеся многими адептами и сочувствующими Дугину обвинения, направленные в адрес академических исследователей философии в том, что они не занимаются тем, чем должны, а именно выработкой идеологии. При этом сам Дугин не даёт чёткого определения понятия «идеология», предпочитая мистифицировать этот термин. Для него идеология «коренится в глубинных архетипах человеческого существа как форма проявления тех или иных сущностных онтологических тенденций, которые намного более фундаментальны, нежели частные рациональные конструкции или социально-политические условности. Идеология, *Weltanschauung*, это некоторое интеллектуальное резюме всего человеческого бытия, его внутренний недвижимый двигатель, источник и изначальный мотив действий и поступков»⁹⁶. Можно сказать, что идеология Дугина – это и есть коллективное бессознательное К.Г. Юнга, даэзин М. Хайдеггера, которых он причисляет к деятелям «Консервативной Революции» в Германии, наравне с автором концепции «Тайной Германии» С. Георге⁹⁷, К. Шмиттом и многими другими.

Отметим, что И.А. Ильин, изначально интересовавшийся психоанализом З. Фрейда, после пережитых катастроф (Мировая, Гражданская войны, насильственная высылка), в письме к своему другу, композитору Н.К. Метнеру, об увлечении Э.К. Метнера (в прошлом друга известного антропософа А. Белого) психоанализом К.Г. Юнга, указывал следующее:

Вообще, посмотрев вблизи на атмосферу цюрихских аналитиков, мы не раз вспомнили твоё вящее слово о том, что там «не без чертовщины»... При этом я постарался уяснить себе её природу, возникновение и опасности – и вынес немало поучительного. Чем скорее Э.К. забудет свои аналитические годы и чем менее будет позволять своим аналитикам ворожить над собой впредь – тем будет лучше... Трюбы уже высвободились из этой атмосферы; счастливы те, кто совсем в неё никогда не попадали...⁹⁸

В книге «Философия войны» Дугиным выводятся жёсткие геополитические полюса, рассматриваемые как добро – зло: Труд – Капитал, Суша – Море, Восток – Запад, Церковь Восточная (Православная) – Церковь Западная. Ссылаясь на исследование М. Агурского «Идеология национал-большевизма», он пишет:

Пролетарская революция в России доказала, что победа Труда над Капиталом возможна и реальна лишь при том условии, что в этом политико-экономическом акте участвуют некоторые дополнительные измерения – национальное мессианство (чрезвычайно развитое у русских и восточно-европейских евреев), мистические и сектантские хилиастические тенденции (народа и интеллигенции), бланкистский, орденский, заговорщический стиль революционной партии (ленинизм, позже сталинизм). Кстати,

⁹⁵ К примеру, см.: *Трубецкой Е.Н.* Философия Ницше. Критический очерк. М., 1904.

⁹⁶ *Дугин А.Г.* Консервативная революция. М., 1994. С. 28.

⁹⁷ Подробнее см.: *Михайловский А.В.* Незримый град «Тайной Германии» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия, Филология. 2013. № 1 (13). С. 105–114.

⁹⁸ НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 5. Ед. хр. 37. Л. 3–4.

аналогичный, хотя гораздо менее радикальный набор, обеспечил победу иной антикапиталистической силе, которой удалось на практике осуществить квазисоциалистическую революцию, – итальянскому фашизму и германскому национал-социализму. Иными словами, марксизм оказался исторически реализуемым в гетеродоксальном, национал-большевистском исполнении, несколько отличном от строгой концепции самого Маркса. Он сбился в реальности лишь в сочетании с иными факторами, а конкретно – там, где политэкономическая доктрина Маркса сопрягалась с культурно-религиозными тенденциями, довольно далёкими от дискурса автора «Капитала»⁹⁹.

То есть несложно догадаться, что, выстраивая новую идеологию России, геополитик призывает нас не только к возвращению идеи национал-большевизма¹⁰⁰, который, по мнению Дугина, не удался, т.к. «в рамках самого Советского государства не произошло последовательного и совершенного доктринального оформления национал-большевизма в осознанную и непротиворечивую идеологию, в которой были бы поставлены все точки над *i* и установлены строгие пропорции в подходе к наследию Маркса...»¹⁰¹, но также к обогащению её эзотерическими мотивами и эсхатологией – видимо, в последнем только и усматривается «национальная» составляющая.

Как известно, вместе с Э. Лимоновым Дугин был причастен к созданию в России партии национал-большевизма, но несмотря на общую политическую платформу, специфическую игру по синтезированию противоположностей, отличительной чертой Дугина было привнесение в идею революции религиозно-мистического оттенка. В сети Интернет сохранился архив «философского портала» под загадочным названием «Арктогея», на котором размещены не только книги Дугина, но и созданный им Манифест, архивы журнала «Элементы» и альманаха «Милый ангел» (последний заслуживает внимания специалистов по оккультизму). Интересно, что аналогичное название «Арктогея» носило издательство, которое публиковало такие ранние произведения Дугина, как «Гиперборейская теория» (переиздана под названием «Знаки Великого Норда»), «Тамплиеры пролетариата», «Консервативная Революция», «Конспирология» (с двумя свастиками на обложке, одна из них составлена из крыльев) и др. В работах, где упоминается Арктогея¹⁰², Дугин делает отсылку к Герману Вирту, который, по его мнению, «сделал удивительно много для восстановления Великой Традиции, пришедшей во времена Золотого века из таинственных регионов Гипербореи, волшебной аполлонической земли, лежащей на Крайнем Севере»¹⁰³. Если коротко, то идея Вирта, знакомого с Гиммлером, способствовавшим организации его экспедиций «Аненербе», в интерпретации Дугина сводится к тому, что существовала некая прараса, прарелигия, и прочие «пра-» элементы культуры, вкрапления которой можно найти буквально у всех народов земли. Отличие от нацистской расовой теории заключается в том, что Вирт не привязывает носителей элементов «Проточеловека Арктогеи» к конкретному этносу, ориентируется на иные признаки, встречающиеся среди представителей всех народов земли, такие как группа крови, фенотип, определённые умственные способности¹⁰⁴. Это первичное состояние предшествовало появлению авраамических религий; люди же, населявшие её, «были носителями Высшей Религии – Света, Чистоты, Духа. Они не знали отвлечённого Бога-Творца, выступающего по отношению к человечеству и природе как нечто внешнее. Весь мир был пропитан божественными энергиями, где сами

⁹⁹ Дугин А.Г. Философия войны. М., 2004. С. 20–21.

¹⁰⁰ Там же. С. 25.

¹⁰¹ Там же. С. 22.

¹⁰² Отметим, что миф об Арктогее уже появлялся в истории Германии как минимум на рубеже XIX–XX вв. в работах одного из видных ариософов Гвидо фон Листа, которые в своё время были взяты на заметку главой партии НСДАП.

¹⁰³ Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М., 2008. С. 4.

¹⁰⁴ Там же. С. 25–30.

люди виделись как дети Солнца, как потомки Божеств, как ангелические высшие существа, исповедующие особое мировоззрение – Бого-миро-воз-зрение, *Gottes-weltanschauung*¹⁰⁵. Комментируя ход мысли Вирта, Дугин подчёркивает: «Знание есть Бытие, и то и другое совпадают, ничто не имеет права первородства. Поэтому понять и создать – это одно и то же. Традиция – не совокупность простого описания исторических фактов. Это абсолютно живая вещь»¹⁰⁶. И нет никаких сомнений, что сам Дугин, покорённый «исследовательским» талантом Г. Вирта, занимает данную позицию. В Манифесте портала «Арктогея» (1996) («Церкви последних времён»), который был составлен, по всей вероятности, Дугиным, можно встретить следующее:

Люди Арктогеи, предельно малочисленные, непонятые, совершенно неуместные в современном мире, обособленные, дифференцированные, тотально отрицают всё апокалиптическое царство сегодняшнего дня и столь же тотально утверждают альтернативный мир, мир Традиции, мир Полюса, мир Бытия, мир Арктогеи. Антихрист имеет помимо богословского ещё и геополитический, имманентно социальный смысл. Сегодня очевидно, что самой «совершенной» и «завершённой» формой исторической реализации этого зловещего персонажа является либеральный Запад, та идеология и система, которая победила в холодной войне с СССР и установила основы планетарной доминанции повсюду в форме «нового мирового порядка»¹⁰⁷.

Отсюда следует, что битва с Западом – это не только политическое столкновение за возможность существования «многополярного мира», а ещё и священная война против Антихриста.

Отметим, что в предисловии к книге «Знаки Великого Норда» Дугин даже укоряет современных традиционалистов в недооценке открытий Вирта:

Несмотря на то что Юлиус Эвола называет Германа Вирта одним из трёх своих учителей (наряду с Геноном и Гвидо да Джорджо), несмотря на то что сам Генон посвятил Вирту важнейшую рецензию о циклах и символизме человеческих рас, даже традиционалисты до сегодняшнего дня совершенно игнорируют этого великого автора. Это настолько странно, что вызывает у меня подозрение. Даже избранные – уж не те ли и они в сгустке космической полночи? Не выдает ли их невнимательность и желание любой ценой удержаться за мнимую ортодоксию их пародийность, поддельность? Но дело Германа Вирта не пропало¹⁰⁸.

Но то, что дело Вирта не пропало, мы действительно можем убедиться, взглянув на громады томов «Ноомахии». В них автор отчасти и использует формулу Вирта, благодаря которой

...можно интерпретировать всё древнее и современное, фольклор и теологию, смысл обряда и даже послание Природы. И воплощено это в языке – в изначальном гипербореическом языке, началом которого был Бог. *Gott ist Anfang jeglicher Sprache*. Мартин Хайдеггер утверждал нечто подобное, когда говорил, что в основе языка лежит Поэма. Язык, по Вирту, – не инструмент для формулировки посланий и высказываний, он сам по себе есть высшее Послание и важнейшее Высказывание¹⁰⁹.

Другая особенность подхода Вирта – выявление циклов, которые повторяются бесконечно: полярную ночь сменяет полярный день – что, как нам кажется, было воспринято Дугиным при построении своей концепции о трёх Логосах.

¹⁰⁵ Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М., 2008. С. 8.

¹⁰⁶ Там же. С. 9.

¹⁰⁷ Манифест Арктогеи (1996) // URL: <https://web.archive.org/web/20071013094142/http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=46> (дата обращения: 14.11.2024).

¹⁰⁸ Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М., 2008. С. 20.

¹⁰⁹ Там же. С. 16.

Избегая всякой конкретики, которая так и не появляется ни в одной из составленных работ Дугина относительно ключевых политических формул (будь то «Третий Путь»¹¹⁰ или «Четвёртая политическая теория»¹¹¹), в книге «Философия войны» автор лишь отмечает:

...в философии асимметрии могут быть задействованы как мягкие социал-демократические формы, так и национальные учения, как прагматические и светские элементы, так и интегрирующие факторы конфессионального и этнического характера, как стратегические интересы, так и соображения практического уровня. Общим знаменателем такой «идеологии многополярности» может стать на первом этапе отрицание крайнего либерал-капиталистического догматизма, сопряжённого с «новым мировым порядком», отрицание *american way of life*¹¹².

То есть единственное, что может предложить в качестве идеологии Дугин – это составить микс из различных концепций, которые должны удовлетворять одному простому требованию – быть антиамериканскими во всех ключевых сферах жизни общества (политической, религиозной, духовной, социальной); какие конкретно идеи нужны России, «идеолог» не уточняет и до сих пор, приходя в восторг лишь от парадоксальных миксов западных коллег¹¹³, правда, указывая на одну формулу. В период скандала с ВПШ можно было встретить типичную для последователя национал-большевизма схему: «Сталин + Ильин»¹¹⁴ – хотя включение Ильина в эту установку, как было уже продемонстрировано выше, – ошибка, т.к. Ильин далёк от радикализма Маркова Второго, деятельность которого в эмиграции философ называл «чёрным фашизмом»¹¹⁵. Апофатический метод определения предмета через очерчивание круга того, чем он не является, в работах Дугина в политическом аспекте можно сравнить лишь с революционным бакунинским оптимизмом, характерным и для большевиков, в рамках которого, чтобы пробиться к чему-то лучшему, необходимо разрушить ненавистное старое, на обломках которого само собой выстроится то, что всем так необходимо.

Несложно догадаться, что все вышеописанные характерные черты «философии» и «идеологии» Дугина, мягко говоря, расходятся не только с позицией И.А. Ильина, но и с каким-либо здравым смыслом, который, по мнению «главного идеолога страны», нам вовсе не нужен: нужно только вернуться к «архэ», а там и знание, что делать, появится само собой. Так, уверен Дугин, сама собой из «другого Начала» возникнет и русская философия: «...эта философия будет заведомо другой, нежели западноевропейская философия. Не только по внешним признакам или даже по своей судьбе, но ещё глубже – по своим изначальным основаниям, по своей экзистенциальной природе. Это будет философия хаоса. Русская философия хаоса»¹¹⁶.

В отличие от традиционализма, подразумевающего под религиозностью любую форму религиозного переживания (от магизма до христианства), Ильин считает

¹¹⁰ См.: Дугин А.Г. Консервативная революция. М., 1994. С. 10–36.

¹¹¹ См.: Пуцаев Ю.В. «Четвёртая политическая теория» Дугина. Теория как постмодернизм: означающее почти без означаемого... // Русская истина. URL: <https://politconservatism.ru/articles/chetvyor-taya-politicheskaya-teoriya-dugina-kak-postmodernizm-oznachayushhee-pochti-bez-oznachaemogo> (дата обращения: 22.11.2024).

¹¹² Дугин А.Г. Философия войны. М., 2004. С. 78.

¹¹³ Личный телеграм-канал А.Г. Дугина, запись от 6 ноября 2024 г. // URL: <https://t.me/Agdchan/18761> (дата обращения: 21.11.2024).

¹¹⁴ Личный телеграм-канал А.Г. Дугина, запись от 28 мая 2024 г. // URL: <https://t.me/Agdchan/16116> (дата обращения: 21.11.2024).

¹¹⁵ Именно черносотенство Маркова Второго в статье Ильина «О русском фашизме» (1928), для понимания которой необходимо быть знакомым с политической ситуацией в среде русской эмиграции, определяется Ильиным как «чёрный фашизм»; там же приводятся указания касательно того, почему Белое движение не должно быть сведено к фашизму.

¹¹⁶ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 294.

«религиозность», которой он противопоставляет «пошлость»¹¹⁷, гарантом гармоничного построения общества, т.к. она предполагает стремление к совершенству, «целостное состояние духа» (единство чувства, разума, воли, воображения), живое чувство Бога, перед лицом которого человек не смеет потакать своим страстям, т.е. является содержательным аспектом, а не формальной принадлежностью. В книге «О сущности правосознания» философ указывает:

Подобно тому как музыкант должен быть сначала художником, и прежде всего духовною личностью, подобно тому как правитель должен <быть> сначала гражданином, и прежде всего зрелым и индивидуальным духом, – так православный или католик должен быть сначала христианином, и прежде всего человеком с самостоятельным и подлинным религиозным опытом. Здесь важна не схема и не видимость, не традиция и не привычка, а огонь настоящей духовной жизни, религиозно углублённой и сосредоточенной, огонь, дающий свет воле и энергию чувству и действию... Религия есть пафос совершенства; именно поэтому она невозможна там, где царит индифферентизм¹¹⁸.

По Дугину же, у русских возможен только «земной Бог»: «...не русские мыслят Бога, а Бог мыслит русских», «Русский Бог не создавал человека, Он живёт в русском народе, который не имеет начала и не имеет конца»¹¹⁹ – а значит, устремлённость к чему-то высшему для русских просто не характерна, а «религиозность» (по Ильину) для них невозможна.

Согласно Ильину, без религиозности невозможно построить здоровое государство, которое не подавляло бы духовную автономию индивида и стремилось бы к духовному расцвету народа; философ указывал: «...высшая, руководящая цель всякой истинной политики открывается именно религиозному созерцанию, изменяющему всякое явление последним, абсолютным масштабом божественного совершенства»¹²⁰. Отсюда и кардинальное отличие позиции Ильина от политической теологии К. Шмитта, концепцию которого Дугин популяризировал в России начиная с 1994 г., а может, и ранее¹²¹. Сравнивая подходы Шмитта и Ильина к задачам политики, А.Г. Сытин приходил к выводу о том, что

...если Шмитт... придаёт особое значение «настоящей вражде», то Иван Ильин делает акцент на совершенно иных чувствах. Так, ключевой стороной столь важной для него категории правосознания выступает... живое чувство ответственности... конституирующими политическую общность, по Ильину, являются вовсе не чувства вражды, а чувства ответственности, солидарности, сопереживания, образующие систему братства. Сущность политики, вновь и вновь подчёркивает Ильин, в том, что люди сотрудничают¹²².

Даже военные столкновения философ характеризует следующим образом:

Столкновение народов есть на самом деле не просто столкновение исключаящих друг друга корыстных посягательств, как думают нередко и «трезвые» обыватели,

¹¹⁷ Подробнее см.: Ильин И.А. Религиозный смысл пошлости // Ильин И.А. Собрание сочинений: Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М., 2001. С. 253–274.

¹¹⁸ Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 396–397.

¹¹⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 312.

¹²⁰ Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 394.

¹²¹ Дугин А.Г. Карл Шмитт: 5 уроков для России // Консервативная Революция. С. 54–58; Дугин А.Г. Философия войны. С. 80–101.

¹²² Сытин А.Г. Смысл политики по Карлу Шмитту и по Ивану Ильину: опыт сравнительного анализа // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 5. Политика и политическое. М., 2014. С. 103–104.

и «мудрые» политики; это есть, по существу своему, столкновение естественных прав, требующих своего признания и нормативного регулирования. А так как естественное право остаётся всегда правым притязанием духа на достойную жизнь, то решение этого столкновения посредством силы есть явление духовно-противоестественное, ибо дух опирается не на «силу» вещей, или обстоятельств, или оружия, а на своё достоинство и на правомерность своего притязания. И война служит для того, чтобы разуверить ослеплённых до неистовства людей в возможности решить спор духовных притязаний посредством грубой силы¹²³.

Непримиримая борьба, постоянное состояние вражды, поиски антагониста всецело культивируются Дугиным. «Карфаген [США. – А.В.] должен быть разрушен» – это главный лейтмотив дугинских учебников по геополитике, в которых замысловато соединены теории Хаусфохера, Маккиндера, Л.Н. Гумилёва, Данилевского и Леонтьева. Интересно, что в 1948 г. в письме к А.А. фон Лампе касательно бюллетеня, вошедшего в сборник «Наши задачи» под названием «Академическое несчастье молодых поколений», Ильин, рассуждая о том, что случится с будущей Россией, если она не очистится от советского «мусора», как когда-то Афины от привнесений завоевавших их персов, писал:

И вот, люди должны прежде всего понять, что русская культура завалена советским мусором, что этот мусор лежит залежами в умах, в воле, в чувстве искалеченных большевиками русских людей. 30 лет неслыханного террора, бессовестного обмана, лжи и разврата – и всё во имя величайшей пошлости и завершённого безбожия: вот этот советский «мусор». Умы развращены, и русские люди не смеют делать вид, будто этого нет... для того, чтобы ограбленные не узнали, что они ограблены и не обиделись? Молчать об этом нам нельзя. Извиняться нам не в чем. Опасаться некого. Мы повинны чёткой и доказательной правдой. И если сов-молодёжь не поймёт этого и не передумает, то она останется чреватой новой бедой – бедой грозящего России правого тоталитаризма¹²⁴.

Заключение

В данной публикации мы постарались продемонстрировать всю несуразность постановки имён И.А. Ильина и традиционалиста (любителя эзотерических политических теорий) А.Г. Дугина на одну плоскость¹²⁵. Их имена в политическом плане несовместимы, не говоря уже о содержательной составляющей их работ. Иван Ильин – серьёзный академический философ, по мнению которого, философия должна стать наукой, опирающейся на особый духовный опыт и методы познания, требующие трезвости суждений и ответственности.

Философствования Дугина – попытка синтезировать понравившиеся фрагменты концепций разных, по большей части европейских, мыслителей (как правило, либо представителей немецкой консервативной революции, либо (пост-)структуралистов, традиционалистов). Выдвигаемые Дугиным тезисы, сопровождаемые кратким экскурсом в творчество того или иного мыслителя, политического деятеля, историческую эпоху¹²⁶, вероятно, воспринимаются многими его читателями: а) без

¹²³ Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 257.

¹²⁴ НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 5. Ед. хр. 27. Л. 4.

¹²⁵ Правда, мы совсем не упомянули, что И.А. Ильин достаточно жёстко критиковал подход евразийцев, существенно искажая который пытается «доработать» в своих трудах А.Г. Дугин.

¹²⁶ Данные экскурсы составлены в соответствии с тем, как это видит Дугин, или же так, как удобно было бы включить их в соответствующую той или иной задумке мозаику из фрагментов текстов, внутренне между собой не связанных.

должной критики; б) с изначальным пиететом к автору, который требует именно веры в его гипотезы, а наличие веры будет гарантировать понимание и т.п. Такая мистификация и приводит нас к тому, что есть последователи Дугина, безоговорочно принимающие его тезисы. Критики Дугина для них автоматически попадают в лагерь тех, кто «не оценил гениальность», «не прочитал всех трудов» (хотя многие идеи, фрагменты, зачастую курсируют из одной работы в другую) или же, наконец, просто объявляются «русофобами», «западниками», «не русскими», поскольку используют рациональный инструментарий вместо того, чтобы отдаться области мифа, где только и возможна (имеет «Начало») русская философия, по Дугину (т.к. рациональное – это прерогатива лишь европейского мышления, хотя у хаоса, дескать, есть своя «рациональность»). Безусловно, сильной стороной Дугина можно назвать особую погружённость в историю оккультизма, эзотерики, гностики и политического радикализма – действительно редкое дарование в наше время. Но справедливости ради стоит отметить, что критику идеалов Западного мира, внедрения их в социальную реальность России, даже вынося за скобки конспирологическую составляющую ранних работ, можно вполне отнести к социологическому анализу эпохи, за что Дугина непосредственно и ценят многие слушатели его видеозаписей.

Ильин был в первую не отвлечённо мыслящим философом, а старался воплощать в жизнь те идеи, которые смог обнаружить в результате своего интеллектуального поиска. Его непосредственная вовлечённость в политическую деятельность на благо России, из-за которой на долгие годы была прервана его философская работа, была вынужденной мерой, принесшей здоровью и творческой потенции мыслителя больше вреда, чем каких-либо выгод. Но даже на этом политическом пути философ не терпел компромиссов и интеллектуальной эклектики. Положение традиционалиста А.Г. Дугина, желающего любым способом оказывать влияние на разворачивающиеся в современной России политические процессы, выглядит несколько иначе. Дугин в первую очередь политик, а не философ. Его «концепция» не имеет каких-либо чётких очертаний, в связи с чем любой идейный компромисс, удовлетворяющий лишь одному критерию – антизападничеству, может быть приемлем, если способствует удержанию медийной «власти». В связи с чем неудивительно, что геополитик, предпочитающий «соотносить себя» с евразийцами и сменовеховцами, согласился возглавить школу имени совершенно чуждого ему и им мыслителя.

Список литературы

- Бортневский В.Г. И.А. Ильин и П.Н. Врангель: 1923–1928 гг. // *Бортневский В.Г. Избранные труды*. СПб.: Изд-во С.-Петер. ун-та, 1999. С. 125–132.
- Вакулинская А.И. «Гегельянство» И.А. Ильина. Анализ философского метода на примере московского периода творчества // *Вопросы философии*. 2020. № 9. С. 139–149.
- Вакулинская А.И. Живое слово: Иван Ильин об ораторском искусстве // *Русская философия*. 2021. Т. 1. № 1. С. 151–157.
- Вакулинская А.И. Духовный опыт как предмет мирозерцания и философии. Иван Ильин об ораторском искусстве (Предисловие к публикации конспекта второй лекции и общего плана курса «Мирозерцание и характер» И.А. Ильина) // *Русско-Византийский Вестник*. 2024. № 3 (18). С. 84–89.
- Вакулинская А.И. Идея права в философии И.А. Ильина: дис. ... канд. филос. наук. М., 2019.
- Вакулинская А.И. «О сущности правосознания» И.А. Ильина // *Большая Российская Энциклопедия*. URL: <https://bigenc.ru/o-sushchnosti-pravosoznaniia-40896c> (дата обращения: 21.11.2024).
- Гриер Ф.Т. Ильин как интерпретатор Гегеля // Иван Александрович Ильин / Под ред. И.И. Евлампиева. М.: РОССПЭН, 2014. С. 94–138.

- Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса. Философско-богословские очерки. М.: Академический проект, 2013. 515 с.
- Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008. 320 с.
- Дугин А.Г. Иван Ильин: воинствующий монархизм // КАТЕНОН. URL: <https://katehon.com/ru/article/ivan-ilin-voinstvuyushchiy-monarhizm> (дата обращения: 21.11.2024).
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2011. 500 с.
- Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести: (Православный эзотеризм). М.: Арктогея, 1996. 259 с.
- Дугин А.Г. Консервативная революция. М.: Арктогея, 1994. 343 с.
- Дугин А.Г. Манифест АРКТОГЕИ. URL: <https://web.archive.org/web/20071013094142/http://argsto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=46> (дата обращения: 22.11.2024).
- Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь. М.: Академический проект, 2020. 980 с.
- Дугин А.Г. Философия войны. М.: Яуза; Эксмо, 2004. 256 с.
- Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 512 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 380 с.
- Зибницкий Э. Нео-евразийство и вера отцов // Православие.ру. URL: <https://pravoslavie.ru/59.html?ysclid=m3pqwurzrv199561805> (дата обращения: 20.11.2024).
- Ильин И.А. Конспект второй лекции и общий план курса «Миросозерцание и характер» // Русско-Византийский Вестник. 2024. № 3 (18). С. 90–100.
- Ильин И.А. Тезисы и конспект вступительной лекции курса «Миросозерцание и характер» // Русская философия. 2021. Т. 1. № 1. С. 158–167.
- Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. 624 с.
- Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. 592 с.
- Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. 608 с.
- Ильин И.А. Собрание сочинений: Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М.: Русская книга, 2001. 605 с.
- Ильин И.А. Собрание сочинений. Письма. Мемуары (1939–1954). М.: Русская книга, 1999. 507 с.
- Ильин И.А. Собрание сочинений: Русский Колокол: журнал волевой идеи. М.: ПСТГУ, 2008. 854 с.
- Ильин И.А. Собрание сочинений: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М.: Русская книга, 2001. 560 с.
- Ильин И.А. Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М.: Русская книга, 2002. 599 с.
- Кудрявцев В.А., Вакулинская А.И. Русский Шпенглер и судьбы мировой истории в русской философии начала XX в. // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 51–64.
- Ландау Г.А. Сумерки Европы // Северные записки. 1914. № 12. С. 28–54.
- Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
- Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб: Изд-во РХГА, 2017. 526 с.
- Михайловский А.В. Незримый град «Тайной Германии» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия, Филология. 2013. № 1 (13). С. 105–114.
- Михайловский А.В. Хайдеггер будущего и будущее Хайдеггера // HORIZON. Феноменологические исследования. 2018. № 7 (2). С. 337–364.
- НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 5. Ед. хр. 27, 37, 48.
- Новгородцев П.И. Борис Николаевич Чичерин: ум. 3 февр. М.: Унив. тип., 1905. 10 с.
- Невидимая брань блаженной памяти старца Никодима Святогорца / Пер. с греч. Еп. Феофана. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1892. 288 с.
- Положение о ВПШ // URL: https://www.rsuh.ru/education/section_228/vpsh.php?ysclid=m3wstcsx9x331411847 (дата обращения: 25.11.2024).
- Полторацкий Н.П. Иван Ильин и полемика вокруг его идей «О сопротивлении злу силой». Лондон; Канада: Заря, 1975. 59 с.
- Пост приняли // Коммерсантъ. 18.03.2024. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6578502?ysclid=m3rmtm6vsm936158605> (дата обращения: 21.11.2024).
- Пришвина В.Д. Невидимый град. М.: Молодая гвардия, 2003. 529 с.

Пуцаев Ю.В. «Четвёртая политическая теория» Дугина. Теория как постмодернизм: означающее почти без означаемого... // Русская истина. URL: <https://politconservatism.ru/articles/chetvyortaya-politicheskaya-teoriya-dugina-kak-postmodernizm-oznachayushhee-pochti-bez-oznachaemogo> (дата обращения: 21.11.2024).

Сытин А.Г. Смысл политики по Карлу Шмитту и по Ивану Ильину: опыт сравнительного анализа // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 5. Политика и политическое. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. С. 96–106.

Telegram-канал А.Г. Дугина, запись от 28 мая 2024 г. // URL: <https://t.me/Agdchan/16116> (дата обращения: 21.11.2024).

Telegram-канал А.Г. Дугина, запись от 6 ноября 2024 г. // URL: <https://t.me/Agdchan/18761> (дата обращения: 21.11.2024).

Трубецкой Е.Н. Философия Ницше. Критический очерк. М.: Тип. Тов. И.Н. Кушнерев и Ко, 1904. 159 с.

Холмогоров Е.С. Правый гегельянец в окопах Сталинграда // Русская истина. URL: <https://politconservatism.ru/arhiv-publications/pravyu-gegelyanets-v-okopakh-stalingrada?ysclid=m3r9sx517v341242604> (дата обращения: 21.11.2024).

Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина // Иван Александрович Ильин / Под ред. И.И. Евлампиева. М.: РОССПЭН, 2014. С. 163–202.

Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 409 с.

Юрьев Д. Кто боится Ивана Ильина? Люцифер, Вельзевул и Ктулху против Святой Руси // URL: <https://yarcenr.ru/articles/politics/braces/kto-boitsya-ivana-ilina-lyutsifer-velzevul-i-ktulkhu-protiv-svyatoy-rusi?ysclid=m3reqztr3q180295279> (дата обращения: 21.11.2024).

Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000. 974 с.

Jakowenko B. Ueber die Hegelsche Philosophie. Prag. 1942. Vol. 1. 35 s.

Lucchese M. A Real Russian Heart: Aleksandr Dugin, Vladimir Putin and the Dangerous New Russian ideology // Engelsberg ideas. 03.08.2022. URL: <https://engelsbergideas.com/essays/aleksandr-dugin-vladimir-putin-and-the-new-russian-ideology/> (дата обращения: 21.11.2024).

Tharorr I. The global politics of Russia's notorious nationalist ideologue // The Washington Post. 23.08.2022. URL: <https://www.washingtonpost.com/world/2022/08/23/ideology-alexander-dugin-global-far-right/> (дата обращения: 21.11.2024).

*Р.Р. Вахитов**

А.Г. Дугин как исследователь евразийства 1920–1930-х гг. и публикатор евразийских текстов

Статья посвящена рассмотрению вопроса: «Можно ли считать идеолога неоевразийства и традиционализма А.Г. Дугина исследователем классического евразийства»? Произведён обзор работ А.Г. Дугина о евразийстве, а также реконструирован образ классического евразийства (1920–1930-е гг.), который в них предлагается. Выявлено несоответствие работ этого автора требованиям, предъявляемым к академическому историко-философскому исследованию, и несовпадение дугинского образа классического евразийства с историческими реалиями. Речь идёт о множестве фактов, свидетельствующих о плохом знакомстве А.Г. Дугина как с историей евразийского движения, так и с текстами классиков евразийства и научно-исследовательской литературой. Критически рассматриваются ключевые дугинские принципы «интерпретации» евразийства: безосновательное сближение евразийства с так называемой консервативной революцией и редукция классического евразийства к геополитике. В конце статьи осуществлён анализ деятельности А.Г. Дугина как публикатора евразийских текстов и показаны недостатки этих публикаций (П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого, Н.Н. Алексеева, Я.А. Бромберга, Э. Хара-Давана) – фактические ошибки, пренебрежение элементарными эдичионными принципами.

Ключевые слова: А.Г. Дугин, евразийство 1920–1930-х гг., классическое евразийство, евразийствоведение, история русской философии

Введение

Александр Гельевич Дугин – одна из самых известных фигур среди современных российских политических идеологов. Можно не соглашаться с его взглядами, которые им же самым характеризуются как неоевразийство и интегральный традиционализм, но отрицать их влияние на общественное сознание современной России невозможно.

Вместе с тем часто А.Г. Дугина воспринимают и как исследователя евразийства 1920–1930-х гг. (классического евразийства). Причём это делают как его многочисленные последователи и ученики, так и не связанные с ним исследователи (чаще всего – молодые). Ссылки на статьи и книги о евразийстве А.Г. Дугина можно встретить в их статьях, монографиях и даже диссертациях, при этом никак не оговаривается, что речь идёт об идеологе современного евразийства, поэтому по умолчанию

* Кандидат философских наук, доцент Уфимского университета науки и технологий, Уфимского государственного нефтяного технического университета.

читатель воспринимает его как одного из российских специалистов по евразийству, в том числе – классическому. Тем более, что Александр Гельевич и сам себя позиционирует таким образом: например, он пишет, что посвятил евразийству много работ.

Цель моей статьи – выяснить, можно ли считать публициста и известного идеолога неоевразийства А.Г. Дугина евразийствоведом, специалистом по классическому евразийству?

Дугин как исследователь евразийства

А.Г. Дугин – автор трёх диссертаций (кандидатской по философии и докторских по политологии и социологии). Ни одна из них не посвящена евразийству. Тема его кандидатской диссертации – «Эволюция парадигмальных оснований науки (философско-методологический анализ)», защищена она по специальности 09.00.08. – философия науки и техники. Тема первой докторской – «Трансформация политических институтов и структур в процессе модернизации традиционных обществ» (специальность 23.00.02. – Политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии). Тема второй докторской – «Социальные структуры общества в теоретико-методологическом контексте социологии воображения» (специальность 22.00.04. – Социальная структура, социальные институты и процессы). Таким образом, А.Г. Дугин не является доктором философских наук или доктором философии (как его иногда рекомендуют СМИ) и формально не является и специалистом по истории русской философии (в сферу исследований которых входит изучение русского евразийства 1920–1930-х гг.).

Впрочем, само по себе это ещё мало о чём говорит. Известны ведущие российские евразийствоведы, которые защищались по иным темам, не связанным с евразийством. С.М. Половинкин, например, также написал кандидатскую по философии науки, а С.С. Хоружий вообще был доктором физико-математических наук. Часто бывает так, что авторитет историку философии создают не диссертации, а специализированные монографии, переиздания и комментарии трудов, научные статьи в ведущих журналах. И у Половинкина, и Хоружего их было немало, их статьи о евразийстве неоднократно появлялись на страницах центральных философских изданий России – «Вопросы философии», «Философские науки» и др.

Как же обстоит с этим дело у А.Г. Дугина?

Обратившись к списку публикаций А.Г. Дугина в Научной электронной библиотеке "Elibrary", мы увидим, что на евразийские темы им написано, действительно, много, но это в основном работы в духе неоевразийской теории, а не исследования классического евразийства Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого и др. Иными словами, Дугин там представлен преимущественно как идеолог-неоевразиец, а не как евразийствовед (вспомним шутовское замечание В.В. Набокова о различиях между слоном и профессором слоноведения). Евразийствоведческих работ у А.Г. Дугина не так уж и много и их можно разделить на три группы.

К первой относятся статьи в научных журналах и сборниках. Это, прежде всего, следующие статьи: «Евразийство как политическая философия», «Г.В. Вернадский: открытие пространственного смысла русской истории», «Эволюция национальной идеи Руси (России)», «Евразийский федерализм», «Теория евразийского государства». В целом академических публикаций о русском евразийстве у Дугина не наберётся и десятка (при том, что количество научных публикаций в "Elibrary" у него 178). Причём все они относятся к периодам, когда он защищал свои диссертации (в 2001 г. – кандидатскую диссертацию по философии, в 2011 г. – докторскую по социологии). Статьи эти выходили в узкоспециализированных журналах (таких, как «Философия права»), в ведущих философских и историко-философских журналах

(«Вопросы философии», «Философский журнал», «Философские науки», «Историко-философский ежегодник» и др.) публикаций у него нет.

Ко второй группе его евразийствоведческих работ относятся предисловия к книгам Савицкого, Трубецкого, Алексеева, Бромберга («Евразийский триумф», «Преодоление Запада», «Теория евразийского государства», «Евреи и Евразия» и др.). Вряд ли они могут считаться научными публикациями, поскольку не проходили процедуру научного рецензирования (редактором большинства этих изданий был сам А.Г. Дугин).

Третья группа – это главы и параграфы из многочисленных авторских монографий А.Г. Дугина, посвященные классическому евразийству. Такие главы есть в его «Консервативной революции», «Основах геополитики», монографиях «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии», «Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности».

Сам А.Г. Дугин, как уже говорилось, заявлял: «Евразийству в его различных измерениях нами посвящено несколько работ: “Основы евразийства”, “Проект ‘Евразия’”, “Мистерии Евразии”, “Евразийский путь”, “Евразийский взгляд” и т.д.»¹. Однако эти книги выпущены издательством «Арктогея», которым руководит сам А.Г. Дугин, и поэтому представляют собой, по сути, авторские здания. К тому же в некоторых из них вообще не упоминаются Савицкий, Трубецкой и т.п. (так обстоит дело, например, с книгой «Мистерии Евразии»). «Проект Евразии», который Дугин рекомендует как свою работу о евразийстве – на самом деле коллективный сборник, включающий в себя, кроме одной статьи А.Г. Дугина, ещё и статьи М. Калашникова, Ю. Крупнова, Л. Ивашова и др.

Наконец, евразийству 1920–1930-х гг. посвящены статьи Дугина в популярных общественно-политических газетах, журналах и Интернет-изданиях. Наиболее характерная публикация такого рода – статья «Триумф евразийства: на расстоянии вытянутой руки», опубликованная к 100-летию юбилею классического евразийства в газете «Завтра» (номер от 28 декабря 2021 г.). Хотя это и не научная публикация, но в ней высказаны основные идеи А.Г. Дугина о евразийстве П.Н. Савицкого и Н.С. Трубецкого.

Несколько слов необходимо сказать об уровне этих публикаций. Евразийство стало предметом научного изучения уже при его возникновении в 20-е гг. XX в. (на него отозвались большинство представителей русской интеллектуальной эмиграции – П.Н. Милуков, А.А. Кизеветтер, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, П.Б. Струве, З.Н. Гиппиус, Г.П. Федотов, Ф.А. Степун, Н.В. Устрялов, епископ Антоний (Храповицкий) и др.). Ведущими евразийствоведами современности являются А.В. Антощенко, В.Ю. Быстрыков, О.Д. Волкогонова, А.Г. Гачева, Ф.И. Гиренок, О.Т. Ермишин, К.Б. Ермишина, И.А. Исаев, А.А. Кара-Мурза, В.В. Кожин, С.Ю. Ключников, М.А. Колеров, Ю.В. Колесниченко, М.А. Маслин, А.М. Матвеева, И.Б. Новикова, Б.В. Назмутдинов, Е.В. Никитенко, А.В. Самохин, Г.В. Сачко, А.В. Смирнов, А.В. Соболев, Н.Ю. Степанов, Л.Н. Сиземская, А.С. Панарин, В.Я. Пашенко, С.М. Половинкин, А.Н. Полухин, О.С. Широков, В.Н. Шевченко, С.С. Хоружий, В.Л. Цымбурский. Из зарубежных специалистов нельзя не упомянуть О. Босса, Л. Люкса, Ш. Видеркера, М. Байссвенгера, М. Ларюэль, П. Серио, Н.В. Рязановского, С.В. Глебова, Й. Люцканова, Д. Стачельски. Ими подробно рассмотрены многие аспекты такого яркого феномена истории русской мысли, как евразийство. На настоящий момент евразийству посвящены тысячи научных трудов – тезисов, статей, монографий, диссертаций.

Однако А.Г. Дугин полностью игнорирует эти труды и их авторов. В его статьях, предисловиях, книгах нет практически никаких упоминаний об их исследованиях,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019. С. 22.

нет ссылок на их труды. Одно это выносит публикации Александра Гельевича за рамки научного изучения евразийства.

Нельзя не обратить внимание и на то, что отсутствие ссылок на работы других исследователей у Дугина щедро компенсируется обильным самоцитированием. Так, в предисловии к сборнику Н.Н. Алексеева «Русский народ и государство» А.Г. Дугин не только не упоминает исследования евразийских концепций творчества Н.Н. Алексеева (а в 1990-е гг., когда готовилась к выпуску эта книга, уже имелись работы И.А. Исаева об Алексееве), он, рассказывая о концепции Алексеева, умудрился ни разу не сослаться на работы самого Н.Н. Алексеева! Зато восемь из девяти ссылок – на работы самого А.Г. Дугина.

Точно так же в дугинском послесловии к «Континенту Евразия» Савицкого нет ни одной ссылки на Савицкого... Возможно, поэтому там немалое количество ошибок. Дугин причисляет к «евразийцам первого ряда» А.В. Карташёва, который вообще не входил в евразийскую группу (в сборнике «На путях» однажды был перепечатан его дореволюционный доклад с предисловием П.Н. Савицкого)². «Евразийцем второго ряда» у Дугина становится М.В. Шахматов, который никогда евразийцем не был, опубликовал в евразийских сборниках две статьи по древнерусской истории, а затем резко отмежевался от этого направления³. Яков Абрамович Бромберг у Дугина превращается в А.Я. Бромберга, газета «Евразия», которая стала выходить в Париже в ноябре 1928 г., у него начала выпускаться в 1926 г. Непонятно, почему географу и экономисту П.Н. Савицкому Дугин приписывает «техническое образование»⁴ (возможно, потому, что он был выпускником Петроградского политеха?). Но Дугин заявляет, что история евразийства началась... в Праге⁵, хотя общеизвестно, что первый евразийский сборник «Исход к Востоку» вышел в 1921 г. в Софии. Собственно, это известно и самому Дугину: он упоминает об этом факте буквально через пару абзацев...

Огромное количество ошибок характерно не только для этого предисловия, но и для большинства работ Дугина о евразийстве. В брошюре «Консервативная революция» Дугин заявлял:

Находясь в эмиграции, евразийцы были лишены возможности активно участвовать в политической жизни России, и поэтому русский Третий Путь фактически раскололся на национал-большевиков, увидевших в сталинизме определённый поворот к народно-имперской стихии, и на национал-социалистов, солидаризовавшихся с немцами в надежде осуществить на русских землях после предполагаемого поражения Советской России в войне вариант русского национал-социализма⁶.

Это не просто не соответствует истине, но и оскорбительно для памяти тех русских евразийцев, которые в 1940-х гг. в Праге (как П.Н. Савицкий и К.А. Чхеидзе) и в Белграде (как Н.Н. Алексеев) в условиях немецкой оккупации занимались антинацистской пропагандой и создавали ячейки Сопротивления. Следующая фраза заставляет предположить, что Дугин плохо знаком с биографией Н.С. Трубецкого: «Некоторые евразийцы, такие как Трубецкой и Флоровский, оставили в конце концов политику и геополитику и углубились в исследование Третьего Пути исключительно в богословской сфере».

Как известно, никаким богословом Трубецкой не был, а занимался в 1930-е гг., после выхода из евразийского движения, созданием и развитием фонологического учения.

Такие странные заявления у Дугина, увы, не единичны, что заставляет предположить, что он не так уж хорошо знаком с историей евразийского движения 1920-

² Дугин А.Г. Евразийский триумф. Послесловие // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 434.

³ Там же. С. 435.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 436.

⁶ Дугин А.Г. Консервативная революция. М., 1994. С. 11.

1930-х гг. и с текстами классиков евразийства. В монографии «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии» Дугин первый евразийский сборник «Исход к Востоку» (София, 1921 г.) почему-то называет «манифестом евразийства», который якобы написан «преимущественно П. Савицким»⁷. Хотя это именно сборник, состоявший из десяти статей четырёх авторов (Савицкому там принадлежат лишь две статьи). В «Основах геополитики» Дугин заявляет, что П.Н. Савицкий «в лагерях... познакомился с сыном поэта Николая Гумилёва Львом, который стал его учеником»⁸. Это миф, ошибочность которого давно уже известна биографам П.Н. Савицкого и Л.Н. Гумилёва. В действительности Л.Н. Гумилёв познакомился с П.Н. Савицким заочно, через известного ленинградского историка и искусствоведа М.А. Гуковского, а вот последний и в самом деле находился с П.Н. Савицким в одном лагере в Мордовской АССР, дружил с ним, переписывался после выхода из заключения и дал Гумилёву пражский адрес Савицкого. Ошибается А.Г. Дугин и относительно обстоятельств выхода П.Н. Савицкого из заключения. Дугин пишет: «В 1956 году Савицкий был реабилитирован и вернулся в Прагу»⁹. На самом деле Савицкого в 1954 г. перевели в Подмоскovie, в апреле 1955 г. освободили, он просил советское гражданство и, получив отказ, вернулся в Прагу. Реабилитация его произошла лишь в 1989 г., после его смерти.

Незнание фактов исследователем евразийства Дугиным досадно, но не фатально. Гораздо хуже, что он демонстрирует незнание (а вернее, искажение в угоду своим воззрениям) самих идей классиков евразийства.

Так, в монографии «Ноомахия: войны ума. Царство Земли: структура русской идентичности» Дугин пишет: «...евразийцы... выделили её [России. – Р.В.] основное качество: ...обладание особой культурной идентичностью, сочетающей в себе как европейские (конкретно, византийские) черты, так и значительное количество евразийских элементов, унаследованных от скифо-сарматских кочевников... тюрков, гуннов и монголов»¹⁰.

Вместе с тем евразийцы никогда не считали Европой Византию, которую П.Н. Савицкий относил не к европейскому, а к особому балканско-малоазиатскому («возлецарьградскому») месторазвитию и даже называл «другой Евразией». Европа для евразийцев – это преимущественно территория Прибалтики, Польши, Германии, Северной Франции, Северной Италии. Не говорили евразийцы и о «евразийской идентичности». Термин «идентичность», применяемый этнологами-конструктивистами (точка зрения которых противоположна неоплатонизму евразийцев), предполагает, что россияне осознают себя потомками «степных племён» (в определённой мере идентифицируют себя с ними). Однако суть евразийской теории культуры в том, что русские являются евроазиатами, но ошибочно считают себя европейцами (т.е. по идентичности – европейцы, а по сути – нет). Не понимать этого – значит не понимать одну из главных идей евразийской концепции.

Завершая обзор содержания дугинских работ о евразийстве, мы хотели бы напомнить читателю, что это не первый случай, когда историки отечественной философии обвиняют А.Г. Дугина в незнании фактического материала, содержательных ошибках, игнорировании академических методов и научной этики. Н.П. Ильин в статье ««Ничто ничтожит»: Дугин, Хайдеггер и русская философия», проанализировав критику Дугиным концепции Софии у В.С. Соловьёва, пришёл к выводу, что Дугин просто не читал работ Соловьёва и опирается на понимание Софии из статьи

⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 90.

⁸ Дугин А.Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 2000. С. 49.

⁹ Там же.

¹⁰ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019. С. 23.

Г.В. Флоровского, где вообще нет ни слова о Соловьёве, его философии и Софии в понимании В.С. Соловьёва. Но это не мешает А.Г. Дугину объявлять исследования специалистов по В.С. Соловьёву «бредом». Н.П. Ильин вежливо называет такую критику «беспредметной», а такое поведение «интеллектуальным хамством». Окончательный вывод крупного историка философии таков: «В Дугине бросается в глаза сочетание каких-то сугубо специальных познаний с явными пробелами в общей философской культуре»¹¹.

Думаю, выше было приведено много примеров правоты этого утверждения.

Дугинский образ классического евразийства и историческая реальность

Дугина можно считать кем угодно – политическим мыслителем, влиятельным публицистом, парадоксальным идеологом, но никак не историком русской философии (существование которой он, кстати, и вовсе отрицает) и не специалистом по евразийству. Иными словами, работы Дугина о классическом евразийстве (содержащие множество ошибок, лишённые строгой методологии, не учитывающие степень разработанности проблем в современной историко-философской науке) могут считаться вполне дилетантскими. Однако история науки – процесс сложный и иногда в ней бывает так, что и дилетанты вносят значительный вклад в прогресс научного знания. Они могут плохо знать достижения предшественников и современников, могут неправильно и курьёзно оформлять свои мысли, но при этом иметь свежий взгляд на проблему, новые идеи. Парадокс, но удалённость от сложившейся традиции в научной дисциплине иногда становится и положительным фактором, если эта традиция привела к застою и догматизму. Но, увы, это тоже не случай Дугина. У него, конечно, есть свой взгляд на евразийство 1920–1930-х гг., но взгляд этот чрезвычайно уязвим и противоречит исторической реальности.

Дугинский образ классического евразийства сложился ещё в 1990-е гг. и за тридцать лет Дугин не внёс в него ничего нового, он без изменений воспроизводит его до сих пор. Этот образ содержит в себе несколько простых идей (у Дугина, кстати, почти всегда так – под сложными словесными узорами скрываются весьма немудрые идеи, восприятие которых зачастую не требует специального образования).

Первая идея состоит в сближении евразийства и так называемой «консервативной революции». Под «консервативной революцией» в узком смысле слова понимают идеологемы немецких антилиберальных политических мыслителей 1920–1930-х гг. (О. Шпенглера, К. Шмитта, К. Хаусхофера, А. Мёллера ван ден Брука и др.). На сходство их идей и программы русских евразийцев указывал ещё в начале 1990-х гг. немецкий историк русской мысли Леонид Люкс. Его статья «Евразийство» вышла в переводе на русский в журнале «Вопросы философии» в 1993 г. (№ 6), т.е. за год до выхода в свет дугинской «Консервативной революции» (1994), где русские евразийцы расположены между итальянскими фашистами, румынскими фалангистами и немецкими «консервативными революционерами». На труды Люкса Дугин не ссылается, но идёт дальше и предлагает понимать под консервативной революцией все течения политической мысли, которые критикуют капитализм «справа» и якобы призывают вернуться в «традиционное общество», т.е. в Средневековье. Тут евразийцы уже оказываются у Дугина в одном ряду с Жозефом де Местром, Рене Геноном и Юлиусом Эволой. Дугин пишет: «...“консервативные революционеры”... стремятся вернуться к такому порядку, который предшествовал не только

¹¹ Ильин Н.П. «Ничто ничтожит», или Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 157.

Революции [имеется в виду Французская Революция 1789 г. – Р.В.], но и возникновению причин, к ней приведших...»¹².

Дугин подчёркивает, что подразумевает «...именно Революцию, тотальную, всеобновляющую, радикальную, но ориентированную, однако, в направлении, прямо противоположном Революции левых»¹³, т.е. в направлении «нового Средневековья».

В «Теории евразийского государства» Дугин снова сближает русских славянофилов, евразийцев, немецких «консервативных революционеров» и «романских традиционалистов» Р. Генона и Ю. Эвола, утверждая, что все они основываются на «...исторической парадигме... в корне противоположной доминирующей на Западе прогрессистско-эволюционистской модели»¹⁴.

Отсюда видно, между прочим, что А.Г. Дугин имеет весьма смутные представления об историософии русских славянофилов. Общеизвестно, что последние в лице А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова были вполне типичными для начала XIX в. прогрессистами гегелевского толка, но считали вершиной исторического развития не германскую, а русско-православную цивилизацию.

Интересно, что, делая заявления о евразийстве как «русском Третьем Пути», зовущем в «новое Средневековье», о близости евразийства и генонизма и эволаизма Дугин не приводит ни одной цитаты из трудов евразийцев, подтверждающей эти утверждения. И это было бы затруднительно сделать, потому что реальное, историческое евразийство не укладывалось в эту схему. Евразийцы были сторонниками научно-технического прогресса (который Дугин противопоставляет «Традиции» до-модернистских обществ и объявляет злом). Авторы, выступавшие с критикой взглядов Дугина (на которую он, правда, никогда не отвечает), неоднократно отмечали, что евразийцы (такие, как Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Г.В. Вернадский, Н.Н. Алексеев, Р.О. Якобсон) были представителями академической, европейской науки, признанными западным научным сообществом. Как таковые евразийцы не сомневались в эвристических возможностях науки и стремились методами географии, экономики, лингвистики, истории и т.д. изучать евразийскую цивилизацию. Тогда как А.Г. Дугин вслед за Р. Геноном считает новоевропейскую науку «профанным знанием» и «собранием мнений». Более того, П.Н. Савицкий в статье «Европа и Евразия» (которую сам Дугин назвал первым евразийским текстом!) высмеивал тех сторонников цивилизационного подхода, что отбрасывают западную науку и технику ради «автохтонных традиций», и когда читаешь эти слова Савицкого сейчас, невольно вспоминаешь эпатажные заявления Дугина о том, что всем нужно «вернуться в деревни» и что «гравитация – англосаксонская выдумка».

Кстати, евразийцы были сторонниками цивилизационного подхода. Первоначальные «правые» евразийцы Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий прямо отвергали существование общечеловеческой культуры, цивилизации, человечества в целом и, таким образом – единую, универсальную, общую для всех цивилизаций историю. Между тем Генон и Эвола отстаивали, напротив, регрессиистский взгляд на историю, согласно которой она представляет собой вырождение *человечества* [курсив мой. – Р.В.] – от «золотого века» традиционных обществ до «тёмных веков» модерна и постмодерна. Перед нами, очевидно, универсалистское понимание истории, предполагающее существование человечества как цельного сообщества, пусть и разделённого на цивилизации. Таким образом, геноновские и эволаистские представления об истории несовместимы с философией истории классического евразийства.

Дугин, правда, пытается избежать противоречия между ними, утверждая, что и Генон, и «консервативные революционеры» отождествляли «Современность» с Западом,

¹² Дугин А.Г. Консервативная революция. М., 1994. С. 11.

¹³ Там же.

¹⁴ Дугин А.Г. Теория евразийского государства // Философия права. 2000. № 1. С. 74.

а Традицию – с Востоком. Складывается впечатление, что Рене Генона Александр Гельевич читал так же невнимательно, как и евразийцев. Генон не видел принципиального и неразрешимого конфликта между Западом и Востоком. Согласно французскому эзотерику, по историческим меркам совсем недавно западная цивилизация не очень-то и отличалась от восточной, обе они принадлежали к миру Традиции, а Традиция присуща всем цивилизациям. Традиция, по Генону, едина, «...лишь внешние формы, в которые она [Традиция. – Р.В.] облекается... могут быть либо восточными, либо западными»¹⁵. Нынешняя «традиционность» восточной цивилизации, по Генону – тоже явление временное, всё человечество вошло в эпоху «Тёмных веков», и Восток также отпадёт от Традиции, как и Запад.

Такова позиция западного традиционализма. Не обсуждая её, лишь заметим, что она не имеет никакого отношения к евразийству. Классики евразийства ничего не говорили о вырождении человечества, ибо отвергали саму общечеловеческую историю (неважно, каково её развитие – прогрессивно или регрессивно). Правда, поздние, «левые» евразийцы, вернулись к идее единства человечества и общечеловеческой истории, но они расценивали историю как прогресс, а мировой социализм – как более высокую стадию, чем капитализм (трактую первый через призму религиозной философии Н.Ф. Фёдорова).

Справедливости ради надо сказать, что классики евразийства считали Московское царство своеобразным идеалом и примером для подражания при строительстве постбольшевистской России-Евразии. Но тем не менее они вовсе не предлагали вернуться назад, в эпоху царей, Соборов и аграрной экономики (недаром евразийцев называли «славянофильскими футуристами»), и отклонение от «московского пути» они связывали не с наступлением «Кали-Юги», а с ошибками во внешней и внутренней политике императора Петра Великого и его наследников на троне. Ни о каком возврате в Средневековье и общечеловеческом вырождении у евразийцев даже слова нет.

Вторая основополагающая идея дугинского образа евразийства – сведение его к геополитике, а точнее – к противостоянию цивилизаций Суши (теллурократии) и Моря (талассократии). Причём Дугин видит в этом простое копирование идей английского геополитика Х. Маккиндера, только с учётом политических интересов не Великобритании, а России. Ещё в «Основах геополитики» (1999) Дугин писал:

Савицкий с русского полюса выдвигает концепцию, строго тождественную геополитической картине Маккиндера, только абстрактные «разбойники суши» или «центростремительные импульсы, исходящие из географической оси истории», приобретают у него чётко выделенный абрис русской культуры, русской истории, русской государственности, русской территории¹⁶.

В статье «Триумф евразийства на расстоянии вытянутой руки» (2021) он ещё больше заостряет эту мысль:

...евразийцы первыми привлекли внимание к геополитике. Они (прежде всего в лице П. Савицкого) приняли модель Маккиндера о противостоянии Суши и Моря, теллурократии и талассократии, Land Power и Sea Power, но, будучи горячими русскими патриотами, естественно, приняли позицию Суши, Heartland'a. Так они изменили всю картину геополитики, обосновав симметричного субъекта «великой войны континентов», то есть Евразию¹⁷.

¹⁵ Генон Р. Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М., 2004. С. 227.

¹⁶ Дугин А.Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 2000. С. 50.

¹⁷ Дугин А.Г. Триумф евразийства: на расстоянии вытянутой руки // Завтра. 28 декабря 2021 г. URL: https://zavtra.ru/blogs/triumf_evrazijsstva_na_rasstoyanii_vityanutoj_ruki?ysclid=m751juun7i109801515 (дата обращения: 12.08.2024).

Вместе с тем такое сугубо геополитическое прочтение классического евразийства и сближение (вплоть до сущностного отождествления!) теорий Савицкого и Маккиндера вызывает множество вопросов. Начнём с того, что кроме геополитики в евразийстве была религиозно-философская, культурологическая, историософская, лингвистическая, искусствоведческая и другие составляющие. Видный исследователь евразийства А.В. Соболев считал, что классическое евразийство – это не столько геополитика, сколько философия культуры. С.М. Половинкин утверждал, что ядро евразийства – персонологические концепции Н.С. Трубецкого и Л.П. Карсавина. С этой точки зрения евразийство – прежде всего учение о симфонических личностях народов и цивилизаций («миров»). Сам П.Н. Савицкий горячо возражал против сведения евразийства к геополитике и экономической географии.

Кроме того, и сама геополитическая теория евразийцев сильно отличается от геополитических построений как Х. Маккиндера, так и Ф. Ратцеля или К. Хаусхоффера, с которыми Дугин практически отождествляет евразийство. Исследователь творчества П.Н. Савицкого Д.Е. Соколов правильно утверждает: «Геополитическая теория П.Н. Савицкого обладает собственной оригинальностью, имеет определенные исторические и теоретические предпосылки и является органичным развитием русской геополитической мысли...»¹⁸.

Впрочем, в одной из самых ранних своих евразийских статей («Континент-Океан» из сборника «Исход к Востоку») Савицкий писал об океанических и континентальных цивилизациях (как видим, Савицкий, в отличие от А.Г. Дугина, не употреблял термины геополитики Маккиндера). Но его выводы касались только выгод и перспектив торговли, связанных с удалённостью или близостью к мировому океану. Никаких метафизических (и тем более оккультно-мистических) тезисов, которыми столь богата концепция Дугина, Пётр Николаевич в это противопоставление не вкладывал. Мировая история для классиков евразийства – вовсе не «вечная война Суши и Моря», а развитие множества разных «цивилизационных миров», каждый из которых эволюционирует в своём направлении, исходя из своих духовных, культурных и географических условий. Западная цивилизация для евразийцев не лучше российско-евразийской и не хуже, и Россия-Евразия вообще бы не имела к ней претензий, если бы Запад не покушался на территории и «культурный суверенитет» России-Евразии. Такова позиция Савицкого, Трубецкого, Алексеева, Чхеидзе, и она несовместима с дугинским видением евразийства, которое рассматривает его как идеологию «вечной войны» России с Западом как с «абсолютным злом».

И, наконец, заявление Дугина о том, что евразийцы «в лице П. Савицкого... приняли модель Маккиндера о противостоянии Суши и Моря, теллурократии и талассократии... но, будучи горячими русскими патриотами... приняли позицию Суши»¹⁹ вообще не выдерживает критики. Нет никаких фактов, доказывающих, что Савицкий когда-либо встречался с Маккиндером и читал его труд о географической оси истории перед «переходом в евразийство». Исследователь евразийства Б.В. Назмутдинов подробно изучил записные книжки Савицкого времён Гражданской войны и не нашёл там никаких упоминаний о Маккиндере²⁰. Более того, видеть в Савицком «первого русского геополитика», способного лишь на то, чтобы присвоить концепцию англичанина и вывернуть её на русский манер – значит

¹⁸ Соколов Д.Е. Геополитическая теория П.Н. Савицкого. Автореф. дис. ... канд. полит. наук. СПб.: СПбГУ, 2008. С. 12.

¹⁹ Дугин А.Г. Триумф евразийства: на расстоянии вытянутой руки // Завтра. 28 декабря 2021 г. URL: https://zavtra.ru/blogs/triumf_evrazijsstva_na_rasstoyanii_vityanutoj_ruki?ysclid=m751juun7i109801513 (дата обращения: 12.08.2024).

²⁰ См.: Назмутдинов Б.В. Законы из-за границы: политико-правовые аспекты классического евразийства. М., 2018.

наносить тяжёлое оскорбление основоположнику евразийства П.Н. Савицкому, а также русской науке и философии в целом.

В действительности самобытная геополитическая теория Савицкого (мало похожая на манихейские модели Маккиндера и Дугина) – результат более чем векового развития русской философии, географии, геополитики, этнографии и антропологии. Это ясно всякому, кто всерьёз занимался изучением творчества евразийцев.

Дугин как издатель трудов евразийцев

Следует при этом признать, что Дугин в своё время сыграл и определённую положительную роль в ходе развития российского евразийствоведения. Правда, состояла она не в его исследованиях – мы уже показали, что они не имеют заметной научной ценности и зачастую вообще находятся за гранью науки. Речь о другом: в 1990–2000-х гг. Дугин выступил как один из самых продуктивных и активных публикаторов трудов евразийцев. Его трудами в издательстве «Аграф» с 1998 по 2002 г. вышли собрания избранных сочинений П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого, Н.Н. Алексеева, Я.А. Бромберга, Э. Хара-Давана.

Сборники выходили большими для эпохи 1990-х гг. тиражами и сделали доступными тексты классиков евразийства для тех, кто удалён от Москвы и Санкт-Петербурга с их библиотеками, где есть евразийские первоисточники (Интернет тогда был не так развит, как в наши дни). В 1990-х гг., до появления дугинских переизданий, широкие массы провинциальных интеллектуалов могли судить о евразийстве лишь по журнальным републикациям и нескольким антологиям (таким, как «Россия между Европой и Азией» (1993) и «Мир Россия-Евразия» (1995)).

Однако непрофессионально составленный научный аппарат изданий А.Г. Дугина, увы, заметно снизил их значимость.

Так, в сборнике П.Н. Савицкого «Континент-Евразия» (1998) составители (главный из них, естественно – А.Г. Дугин) ошибочно приписали манифест «Евразийство: опыт систематического изложения», написанный большей частью Л.П. Карсавиным, П.Н. Савицкому. При этом в примечании к этому манифесту евразийства он почему-то именуется монографией. Текст работы «Евразийство: опыт систематического изложения» публикуется не по первоисточнику, как это делается обычно в случае научных републикаций, а (как честно признаются составители и комментаторы!) – по антологии «Мир Россия-Евразия» (причём страницы антологии не указываются!). Текст письма П.Н. Савицкого к П.Б. Струве, как также признаются публикаторы, тоже взят не из архива, а из журнала «Элементы» (1993 г. № 4). Тоже касается и статьи «Географический обзор России-Евразии» – её текст снова дан по антологии «Мир Россия-Евразия».

Комментарии к большинству статей сводятся к упоминанию, где статья была опубликована впервые (без указания страниц, так что складывается впечатление, что с первоисточником Дугин был не знаком). Там же, где публикатор пытается прокомментировать содержательно, вместо разъяснений текста он просто предлагает свои рассуждения о «консервативной революции» и «Третьем Пути». Иногда эти примечания вообще не связаны с текстом: так, мы не нашли в тексте статьи «Евразийство» отсылку к примечанию 2, помещённому в конце книги. В разделе комментариев упоминается статья «К вопросу об экономической доктрине евразийства» (как присутствующая в книге), но, увы, в сборнике её нет. Небольшая (неполных три страницы!) статья Савицкого «Поворот к Востоку» из сборника «Исход к Востоку» названа... «первым манифестом евразийства»!²¹

²¹ См.: Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997.

Во всех работах П.Н. Савицкого убраны авторские разрядка и курсив, которые играли важную роль – подчёркивали те или иные слова, выражения, оттеняли мысль. В статье Савицкого «Евразийство» из-за утери кавычек изменился смысл предложения; в оригинале было: «Московская Русь XVI–XVII веков “отставала” от Западной Европы во множестве отраслей» (Савицкий критикует теорию линейного прогресса и специально ставит «отставала» в кавычки), в издании Дугина кавычек нет.

В «Библиографии», приложенной к книге, значительная часть работ П.Н. Савицкого просто не упоминается. Стихотворения Петра Николаевича «Русь снежная» и «Тридцать лет», опубликованные в Вестнике РСХД в 1966 г., фигурируют как... статьи (из чего можно заключить, что Дугин не заглядывал в «Вестник»).

На всём издании лежит печать небрежности, такое ощущение, что составителю издателью неважно было, как будут изданы труды П.Н. Савицкого, важен был лишь сам факт издания.

Между тем «Континент Евразия» Савицкого – это ещё один из самых лучших образцов деятельности Дугина как публикатора евразийцев. Книга Н.С. Трубецкого «Наследие Чингисхана», выпущенная в издательстве «Аграф» в 1999 г. трудами тех же Дугина и Тараторина, вообще просто включает в себя те же статьи и в той же последовательности, что и книга: Н.С. Трубецкой «История. Культура. Язык», вышедшая в 1995 г. (составитель и редактор В.М. Живов). Очевидно, перед нами ни много ни мало, как издательский плагиат! Дугин и Тараторин сняли статьи остальных разделов (посвящённые литературоведению и лингвистике), убрали все комментарии и научный аппарат (!), а также предисловия Л.Н. Гумилёва и Н.И. Толстого и послесловие С.М. Половинкина, а вместо них поставили статью Дугина «Преодоление Запада (эссе о Николае Сергеевиче Трубецком)». Никаких ссылок на издание 1995 г., из которого они позаимствовали все материалы, увы, не имеется!²²

В предисловии к этому изданию, кстати, Дугин противоречит самому себе. Если в примечаниях к «Континенту Евразии» Дугин писал, что первый аутентично евразийский текст – это «Европа и Евразия» Савицкого, то в предисловии к «Наследию Чингисхана» он утверждает, что евразийство началось с... «Европы и человечества» Трубецкого. Тут же он приписывает Трубецкому участие в Белом движении, к которому князь-евразиец никогда не принадлежал (ибо в годы Гражданской войны занимался наукой) и относился неоднозначно. Дугин в предисловии излагает биографию Николая Сергеевича, даже не упомянув его дату рождения (не говоря уж о безвкусной характеристике «русский Шпенглер», которая самого Н.С. Трубецкого возмутила бы: князь был антизападник, и ему претило бы изображение русских интеллектуалов как «бледных копий» европейских знаменитостей).

Однако в предисловии к сборнику Н.Н. Алексеева «Русский народ и государство» Дугин снова превзошёл сам себя. В этом предисловии (затем без изменений перепечатанном в виде «научной статьи»!) нет, как уже говорилось, ни одной ссылки на работы самого Н.Н. Алексеева, зато восемь из девяти ссылок – на работы самого А.Г. Дугина! Очевидно, предисловие Дугина – не исследование и даже не изложение евразийской концепции Н.Н. Алексеева, а развитие идей (и самореклама!) самого А.Г. Дугина²³.

Далее, под руководством А.Г. Дугина (он снова упоминается там как составитель, наряду с Д.Б. Тараториным) в 2002 г. был издан сборник работ Я.А. Бромберга «Евреи и Евразия»²⁴. К сожалению, в этом сборнике вообще отсутствуют какие-либо комментарии к текстам Бромберга, что сильно снижает ценность этого издания.

²² См.: Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 1999.

²³ См.: Дугин А.Г. Теория евразийского государства // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 5–19; Дугин А.Г. Теория евразийского государства // Философия права. 2000. № 1. С. 73–79.

²⁴ Бромберг Я.А. Евреи и Евразия. М., 2002.

Более того, историк евразийства В. Быстрыков с удивлением и разочарованием замечает, что несмотря на то, что в сборнике есть две (!) статьи Дугина («Евреи и Евразия» и «Обречённый Израиль»), там, увы, отсутствует вступительная статья с рассказом о биографии Я.А. Бромберга, его участии в евразийском движении и его трудах²⁵. В итоге читатель даже лишён возможности узнать о годах жизни Бромберга! Данные статьи Дугина – его авторские, оригинальные размышления по «еврейскому вопросу», которым место в отдельной книге, а не в сборнике трудов Бромберга...

Таково качество практически всех изданий евразийцев, предпринятых А.Г. Дугиным.

Вместо заключения

Подведём итог. В ходе нашего небольшого исследования научного творчества А.Г. Дугина мы показали, что, увы, ответ на вопрос, поставленный в начале статьи, отрицательный. А.Г. Дугин не может считаться специалистом по классическому евразийству. Естественно, это не означает, что евразийствоведы не могут учитывать его мнения по отношению к тем или иным фигурам евразийства. Это означает лишь, что следует рассматривать эти мнения критически, как мнения дилетанта, специально не изучавшего эти вопросы средствами академического исследования. При этом мы не оспариваем, конечно, его возможной эрудиции в других областях.

Список литературы

- Беляков С.С. Гумилёв, сын Гумилёва. М.: Астрель, 2012. 800 с.
- Бромберг Я.А. Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002. 319 с.
- Быстрыков В.Ю. «Еврейское восточничество» А.Я. Бромберга // Самарский научный вестник. 2020. Т. 9. № 3. С. 219–223.
- Вахитов Р.Р. Евразийство: логос, эйдос, символ, миф. СПб.: Владимир Даль, 2023. 239 с.
- Видеркер Ш. «Континент Евразия»: классическое евразийство и геополитика в изложении Александра Дугина // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2010. № 1. С. 5–14.
- Генон Р. Избранные произведения. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье, 2004. 256 с.
- Дугин А.Г. Г.В. Вернадский: открытие пространственного смысла русской истории // Пути развития России в консервативно-либеральном диалоге: история и современность. Сборник докладов Всероссийской научно-практической конференции, посвящённой 125-летию со дня рождения Г.В. Вернадского / Отв. ред. О.В. Лушников. Пермь: Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2012. С. 6–10.
- Дугин А.Г. Евразийский федерализм // Философия права. 2001. № 2 (4). С. 75–79.
- Дугин А.Г. Консервативная революция. М.: Арктогея, 1994. 352 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер и возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011. 500 с.
- Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2021. 461 с.
- Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000. 928 с.
- Дугин А.Г. Теория евразийского государства // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 2000. С. 5–19.
- Дугин А.Г. Теория евразийского государства // Философия права. 2000. № 1. С. 73–79.

²⁵ Быстрыков В.Ю. «Еврейское восточничество» А.Я. Бромберга // Самарский научный вестник. 2020. Т. 9. № 3. С. 220.

Дугин А.Г. Триумф евразийства на расстоянии вытянутой руки // Завтра. 28 декабря 2021 г. URL: https://zavtra.ru/blogs/triumf_evraziystva_na_rasstoyanii_vityanutoj_ruki?ysclid=m751juun71109801513 (дата обращения: 12.08.2024).

Дугин А.Г. Эволюция национальной идеи Руси (России) // Отечественные записки. 2002. № 3 (4). URL: <https://strana-oz.ru/2002/3/evolyuciya-nacionalnoy-idei-rusi-rossii> (дата обращения: 12.08.2024).

Ильин Н.П. Ничто ничтожит: Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 155–168.

Люкс Л. Евразийство // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 105–114.

Назмутдинов Б.В. Законы из-за границы: политико-правовые аспекты классического евразийства. М.: Норма, 2018. 272 с.

Половинкин С.М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 731–762.

Пуцаев Ю.В. Дугин как анти-консерватор // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/articles/dugin-kak-anti-konservator> (дата обращения: 12.08.2024).

Пуцаев Ю.В. Социологическое фэнтези Александра Дугина, созданное воображением // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/page/2> (дата обращения: 12.08.2024).

Пуцаев Ю.В. Социология Александра Дугина // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/articles/sotsiologiya-aleksandra-dugina-arhaichnyesnovideniya-i-voobrazhenie-kotoroe-sozdaet-mir-chast-i> (дата обращения: 12.08.2024).

Пуцаев Ю.В. Социология Александра Дугина: подводя предварительные итоги // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/articles/sotsiologiya-aleksandra-dugina-podvodya-predvaritelnye-vyvody> (дата обращения: 12.08.2024).

Пуцаев Ю.В. «Четвёртая политическая теория» Дугина как постмодернизм: означающее почти без означаемого? // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/articles/chetvyortaya-politicheskaya-teoriya-dugina-kak-postmodernizm-oznachayushhee-pochti-bez-oznachaemogo> (дата обращения: 12.08.2024).

Пуцаев Ю.В. Является ли Дугин русским традиционалистом? // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/author/pushhaev/page/2> (дата обращения: 12.08.2024).

Реджабек Б. Мёрзлая земля евразийца Дугина // Альманах «Лебедь». 2001. URL: <http://www.lebed.com/2001/art2744.htm> (дата обращения: 12.08.2024).

Рябцев В.Н. Л.Н. Гумилёв и П.Н. Савицкий: встреча двух поколений евразийцев – диалог через расстояние (очерк эпистолярного наследия) // Научная мысль Кавказа. 2013. № 2 (74). С. 101–108.

Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 461 с.

Соколов Д.Е. Геополитическая теория П.Н. Савицкого. Автореф. дис. ... канд. полит. наук. СПб.: СПбГУ, 2008. 25 с.

Степанов Б.Е. Спор евразийцев о церкви, личности и государстве // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 г. / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 74–174.

Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. 554 с.

Умланд А. Постсоветские правоэкстремистские контрэлиты и их влияние в современной России (На примере восхождения Александра Дугина) // Неприкосновенный запас. Журнал. 2008. № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2008/1/postsovetskie-pravoekstremistskie-kontrolity-i-ih-vliyanie-v-sovremennoj-rossii.html?ysclid=m6zj7vydq0278807208> (дата обращения: 20.08.2024).

Умланд А. Почему «неоевразийство» Александра Дугина не является евразийским // «Гефтер». Журнал. 23.05.2018. URL: <https://gefter.ru/archive/25039> (дата обращения: 20.08.2024).

Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетея, 2000. 475 с.

Злые сказки А.Г. Дугина, или Хайдеггер для чайников

В статье даётся критическая оценка хайдеггероведению, а отчасти и всей философии А.Г. Дугина. Исследование состоит из нескольких частей. В первой рассматриваются методологические проблемы, среди которых неудачная попытка отмежеваться от «позднесоветской хайдеггероведческой школы»: автор демонстрирует, что Дугин остаётся в тени В.В. Бибикина, несмотря на многочисленные и резкие попытки принизить значение его переводов и рецепции идей немецкого мыслителя. Во второй части статьи рассматривается собственно дугинское «хайдеггероведение», которое свидетельствует о том, что его автор упускает из виду специфику основополагающих понятий фундаментальной онтологии, не демонстрирует понимания базовых дистинкций Хайдеггера — различия между онтическим и онтологическим, наличием и экзистированием, сущностью и бытием и др. В третьей части статьи раскрываются глубинные мотивы, толкающие Дугина к его нигилистической позиции, в частности ошибочное толкование различия между бытием и сущим, а также специфическое «переосмысление» категории «ничто». В статье также рассматривается дугинская «философия традиционализма», а также ключевое влияние советского оккультиста Е.В. Головина, идеи которого Дугин во многом повторяет до настоящего времени. В заключении автор приходит к выводу, что Дугин ложно трактует фактически все основные проблемы философии Хайдеггера.

Ключевые слова: А.Г. Дугин, Е.В. Головин, М. Хайдеггер, бытие, сущее, небытие, ничто, нигилизм, оккультизм, эзотеризм, традиционализм

А Дугин ведь сказочник.
Э. Лимонов

Вступление

В двух остроумных рецензиях А.В. Апполонов, рассматривая взгляды А.Г. Дугина, представляет его заигравшимся постмодернистом и утверждает, что с ним невозможно вступать в научную дискуссию: «На этом я закончу изложение содержания сочинений Александра Гельевича, поскольку рациональная критика оных невозможна по причинам, указанным выше... Как бы Александр Гельевич ни ругал постмодерн, он сам является его порождением, хотя и тщательно скрывает это с помощью традиционалистской риторики»¹. И хотя это вполне справедливо, всё же

¹ Апполонов А.В. Неожиданные приключения Хайдеггера в России // Логос. 2015. Т. 25. № 2 (104). С. 229, 231; Апполонов А.В. Стоит ли искать тёмный логос в тёмной комнате (особенно если его там нет)? // Логос. 2019. Т. 29. № 4. С. 31–47.

у любого постмодерниста есть темы, к которым он относится предельно серьезно, которые можно обсуждать и рационально критиковать. Таковыми для Дугина выступают традиционализм и «национал-хайдеггерианство», которые, с моей точки зрения, следует рассматривать в контексте «южинской метафизики». Конечно, и в рамках данного пространства он успевает заняться постмодернистским дуракавалянием, однако в мутном потоке этого *постмышления* можно разглядеть и по-настоящему важные для Дугина идеи. Так, он говорит о том, что в интеллектуальной сфере:

...традиционное русское иронизирование над мыслью привело к накоплению слишком больших издержек. И сегодня пробиться к тому уровню, где мы мыслим, а не валяем дурака (каким бы сакральным это «дуракаваляние» ни было), чрезвычайно сложно, если вообще возможно. Неимоверное усилие, затраченное на то, чтобы быть понятым, постепенно привело меня к выработке особого философского метода – к концепции русского «национал-хайдеггерианства», которая будет более подробно описана в отдельной книге о Мартине Хайдеггере, и проекции понятия “Dasein” на русскую стихию².

Трудно сказать, что такое «традиционное русское иронизирование над мыслью», ибо это свойственно скорее французскому постмодернизму и звучит как «традиционный русский хоровод вокруг Эйфелевой башни», но здесь важно не это. Считая себя знатоком Хайдеггера, Дугин строит проект «русского дазайна», и именно его работы о немецком философе – плод «неимоверного усилия» – следует принять во внимание как то пространство, где он говорит на полном серьезе. Весь проект Дугина связан с наследием Хайдеггера, поэтому имеет смысл рассмотреть его «хайдеггерианство» в деталях. Ибо если и в самом важном не окажется ничего, кроме дуракаваляния, то нужно будет признать, что лично Дугину так и не удалось «пробиться к тому уровню, где мы мыслим, а не валяем дурака».

Дугин пишет:

Долгое время занимаясь философией традиционализма... я не делал акцента на учении Хайдеггера, хотя на мое интеллектуальное становление оно повлияло самым прямым и непосредственным образом. Философии Хайдеггера мои взгляды, моё мировоззрение обязаны разве что чуть меньше, чем идеям Генона. Хайдеггер – часть нашего мировоззрения, нашей политической теории, нашей философии, это *sine qua non*. Хайдеггер фундаментален не менее, чем Генон³.

Если философия Хайдеггера действительно есть *sine qua non*, то степень её понимания является *решающей для всего*, что было написано Дугиным. Ввиду этого можно было бы ожидать, что его работы по Хайдеггеру занимают какое-то место в научном сообществе, однако в хайдеггероведении имя Дугина неизвестно, и лишь определённая популярность этого автора в СМИ и различных околофилософских кругах вынуждает всё-таки обратить на него внимание⁴. Хотя ситуация здесь

² Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 21. Под отдельной книгой о Хайдеггере имеется в виду вышедшая в следующем году работа, которая рассматривается в данной статье: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010.

³ Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 134, примеч. 6. Впоследствии были опубликованы ещё две книги об этом философе: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011; Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метapolитика. Эсхатология бытия. М., 2016. Все три работы издавались также под одной обложкой: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. М., 2014.

⁴ Упоминаний о Дугине не встретить у отечественных хайдеггероведов, да и вообще у специалистов по немецкоязычной философии. В качестве исключения можно отметить обзорную статью, где среди прочего сопоставляются подходы Бибикина и Дугина (см.: Михайловский А.В. Хайдеггер будущего и будущее Хайдеггера // Horizon. Феноменологические исследования.

довольно странная: человек публикует ряд больших исследований об известном философе, но академическое сообщество их не замечает. С чем это связано? С эпатажной деятельностью Дугина или с качеством его работ? Ответить на этот вопрос не так уж сложно, ибо каждый текст свидетельствует о себе, и если рассмотреть эти свидетельства (безотносительно к публичной позиции их автора), то и поставленный вопрос найдёт разрешение. Поэтому далее, взяв за основу книгу «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала», но вовсе не ограничиваясь ей одной, я рассмотрю взгляды Дугина, чтобы понять, удалось ли ему «пробиться к тому уровню, где мы мыслим, а не валяем дурака».

Методологические замечания

Приглашая к изучению Хайдеггера, Дугин призывает довериться авторитету, ибо «особое, исключительное место в истории философии, которое может быть отведено Хайдеггеру, следует признать в том случае, если мы полностью доверимся Хайдеггеру, погрузимся в его мышление, сделаем его своим высшим авторитетом»⁵. Конечно, трудно представить более *антихайдеггерианский жест*, чем призыв сотворить себе авторитета, что на языке Хайдеггера значит лишь одно: перестать мыслить. Сам немецкий философ, напротив, стремился к интеллектуальной самостоятельности и об этом постоянно писал, он отвергал любые авторитеты и на этом основании даже порвал с христианством, ибо для него были неприемлемы никакие компромиссы в области мысли, т.к. «мышление есть разрыв с верой»⁶. Стало быть, доверие авторитету никак не может служить приглашением в мир Хайдеггера. Между тем Дугин говорит не просто о доверии, он призывает *склониться*: «Тот, кто понимает великих и занимает одну из возможных философских позиций, обеспечивает себе статус философа, полноценно мыслящего существа. И тут главное честность: надо в первую очередь *склониться* перед авторитетом (даже если и с «тайной мыслью» позже его опрокинуть) и помыслить себя и мир в сени великих идей и теорий»⁷.

Вот такое «блуждание о двух головах»: честность и тайная мысль, склониться и опрокинуть... Как сказал апостол: «Человек с двоящимися мыслями не твёрд во всех путях своих» (Иак. 1:8). И если можно придумать худший способ начать разговор о Хайдеггере, то это именно он. Впрочем, ради научных целей следует на время забыть о пафосе Хайдеггера и допустить, что какой-либо философ «может рассматриваться как фигура религиозного пантеона, как «посланник самого бытия»...»⁸. Но если так, то нужно следовать за этим философом, нужно чутко вслушиваться в его призывы. И если Хайдеггер говорит, что мышление – это благодарение⁹, то Дугин должен был бы иметь в виду эту добродетель, хотя бы в рамках одной книги. И если нужно склониться перед Хайдеггером, то и самому Дугину следует принять это с максимальной серьёзностью: поскольку неблагодарность есть утрата

2018. № 7 (2). С. 337–364). Такая методологическая позиция вызывает вопросы: можно ли ставить их в один ряд? Если Библихин зарекомендовал себя важными и полезными исследованиями и переводами, то вклад Дугина в хайдеггероведение остаётся весьма сомнительным, если он вообще есть. Точнее сказать, от работ Дугина о Хайдеггере больше вреда, чем пользы, но об этом ниже.

⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 11.

⁶ Хайдеггер М. Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М., 2022. С. 250.

⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 10.

⁸ Там же. С. 11.

⁹ См.: Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М., 2006. С. 144–148.

мысли (*Gedankenlosigkeit*), то ясно, что неблагодарный не мыслит. Даже если он и склоняется в подобострастной позе перед высшим авторитетом, то лишь с тайной (смердяковской) мыслишкой его опрокинуть... Это и приводит к дуракавалянию.

Характерно, что свою книгу Дугин начинает именно с *неблагодарного* отношения к отечественным хайдеггероведом. В частности, он упоминает о группе «советских философов, отбивших право заниматься критическим прочтением Хайдеггера, во главе с покойным В.В. Библихиным, зачинателем позднесоветской хайдеггерианской школы», однако добавляет, что «их переводческое творчество и степень проникновения в Хайдеггера оказались совершенно неудовлетворительными», вследствие чего «с интеллектуальным массивом, порождённым этим кругом, можно без сожаления попрощаться»:

Библихин и его единомышленники на самом деле горячо увлеклись Хайдеггером, но кроме этой горячности в переводах и изложении Хайдеггера ничего нет. Читать их невозможно совершенно, т.к. эти тексты очень много сообщают о состояниях, стараниях и страданиях самого Библихина и его коллег-переводчиков, но практически ничего, кроме случайных совпадений, не говорят о Хайдеггере либо дают такую картину, от которой волосы становятся дыбом¹⁰.

В библиографии Дугин упоминает многих исследователей Хайдеггера, «коллег-переводчиков» Библихина, среди которых А.В. Михайлов, Т.В. Васильева, О.А. Коваль, А.Г. Черняков, Н.О. Гучинская, Е.В. Борисов, О.В. Никифоров, Э. Сагетдинов, А.П. Шурбелёв и другие¹¹. Говорить о том, что в этом «интеллектуальном массиве» нет «практически ничего, кроме случайных совпадений», является в высшей степени несправедливым и попросту хамским, чему не может быть места в научной работе. Уже отсюда можно понять, почему работа самого Дугина не является научной. Бывает так, что стремление набить себе цену приводит к обратному результату.

По всей видимости, в этом и проявляется «традиционное русское иронизирование над мыслью»: Дугин говорит, что читать тексты «позднесоветской хайдеггерианской школы» совершенно невозможно, однако его понимание Хайдеггера было сформировано именно этой «школой». Об этом стоит сказать подробнее.

Поначалу Дугин читал Хайдеггера в переводах Библихина, цитировал и без каких-либо проблем ссылался на них¹². Радикальная перемена произошла в тот момент, когда он вдруг стал «хайдеггероведом», – а случилось это внезапно. Так, если в 2009 г. перевод «Бытия и времени» Дугин относил к группе «книги или статьи, совершенно необходимые для понимания содержания основных идей» его книги «Постфилософия»¹³, то уже в 2010 г. он говорит так: «...перевод Библихина (*Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997*) читать категорически не рекомендую – полный провал, лучше ничего, чем это»¹⁴. Таким образом, перевод Библихина из совершенно необходимого внезапно становится категорически неприемлемым. Возможно, это было некое «озарение», ибо «Хайдеггер как таковой может открыться нам лишь в опыте нашего озарения *Dasein*'ом», в связи с чем Дугин изрекает нечто весьма «глубокомысленное»:

Едва ли *Dasein* можно вывести из философского или культурологического контекста. Видимо, Хайдеггер пережил озарение *Dasein*'ом. *Dasein* открылся ему как языковая, мыслительная и эмпирическая реальность. Истоком появления мысли о *Dasein*'е следует признать некий фундаментальный интеллектуальный взрыв, а точнее, имплозию –

¹⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 13–14.

¹¹ Там же. С. 371–373.

¹² Например: Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 78, 95, примеч. 7, 12; Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 30–31, 80, 214, 239, 351 и далее.

¹³ Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 688, 696.

¹⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 292, примеч. 1.

взрыв, обращенный внутрь. Поэтому мы говорим именно об «*опыте Dasein*»... Этот опыт, это слово снизошли на него, как нисходит благодать или наитие. Хайдеггеру *Dasein* *явился*¹⁵.

Быть может, и у Дугина на рубеже 2009–2010 гг. случилась некая имплозия, благодаря которой он вдруг решил, что может писать о немецком мыслителе. Иначе он знал бы, что Хайдеггер подсмотрел это понятие у К. Ясперса – оно не снизошло на него, не явилось, а было просто *позаимствовано*. Об этом, кстати, знал и писал прекрасный учёный и мыслитель В.В. Биbihин. Специалисты в курсе, что экзистенциальная аналитика Хайдеггера рождается из духа и буквы «Психологии мировоззрений» Ясперса. Особенно важной для Хайдеггера оказалась глава о пограничных ситуациях, где Ясперс намечает путь, на котором возникнет экзистенциальная аналитика (см. раздел: *Die antinomische Struktur des Daseins*)¹⁶. Не будет преувеличением сказать, что Хайдеггер *присвоил* (*an-eignen*) наработки Ясперса и в дальнейшем их творчески переработал, превратив философскую психологию в экзистенциальную аналитику. Но Дугину, похоже, Хайдеггер именно *явился*...

Тем не менее биbihинская школа не прошла даром. Например, перевод *Dasein* как «вот-бытие», которым пользуется Дугин¹⁷, идёт именно от Биbihина и его «школы» (такая трактовка закрепилась благодаря Е.В. Борисову и А.П. Шурбелёву), хотя с этим массивом незадачливый «хайдеггеровед» вроде как собирался распрощаться. Дугин понимает *Angst* как «ужас»¹⁸, хотя это лишь фантазия Биbihина, ибо у данного понятия вообще нет такого значения, а потому иначе как из перевода Владимира Вениаминовича оно попасть в текст Дугина больше ниоткуда и не могло¹⁹. Хотя, казалось бы, «лучше ничего, чем это». Перевод *Gestell* как «постав» или *Geviert* как «четверица» – опять же лингвистические решения Биbihина, которые Дугин почерпнул из сборника «Новая технократическая волна на Западе»²⁰.

И напротив, в тех случаях, когда Дугин отходит от переводов Биbihина и пытается проявлять самостоятельность, получаются лишь курьёзы. Так, он решает переводить *eigentlich* как «аутентичное», мотивируя это тем, что *αὐθεντικός* имеет корень *αὐτός*, а потому «аутентичное» близко по значению немецкому понятию²¹. Судя по всему, он позаимствовал это решение из *англоязычных* переводов Хайдеггера, где такое словоупотребление давно устоялось. Однако его нельзя назвать удовлетворительным: слово «аутентичный» имеет значение «тот самый», в смысле «подлинный», «настоящий», тогда как слова *eigen*, *eigentlich* означают «свой, собственный»²². В отечественной традиции эта путаница идёт из советских исследований,

¹⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 219–220.

¹⁶ Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1919. S. 202–247.

¹⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 237, 238, 240, 275, 280, 281, 333, 342, 343, 355, 364.

¹⁸ Там же. С. 276, 278, 362, 363.

¹⁹ Неудачный перевод *Angst* как «ужас» вошёл в отечественную традицию благодаря Биbihину, однако данное понятие не только не имеет такого словарного значения, но и в немецких текстах Хайдеггера употребляется в ином смысле. Подробнее: Гагинский А.М. Хайдеггер, Ничто и преодоление страха смерти // *Философский журнал*. 2023. № 3. С. 85–102.

²⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 143, 192. Здесь надо добавить, что до того как Дугин стал хайдеггероведом, он весьма ценил подборку переводов Биbihина о технике. См.: Новая технократическая волна на Западе / Сост. и вступ. статья П.С. Гуревича. М., 1986. С. 31–118; Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 356–358; Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 95.

²¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 260 и далее.

²² Как верно отмечает А.Б. Паткуль: «Вообще, нужно иметь в виду, что хайдеггеровское различение собственности и несобственности не совпадает с имеющимся у него же различением *подлинного* (*echt*) и *неподлинного* (*unecht*), не имеющим той методологической важности, которой обладает различие собственного и несобственного. Более того, каждый из членов оппозиции собственного

в которых «собственное» ошибочно передаётся как «подлинное»²³, и Дугин это заблуждение воспроизводит: «“Uneigene” – это “несобственное”, “неподлинное”, “неаутентичное”, “отчуждённое”. Греческое слово “αὐθεντικός” образовано от корня “αὐτός”, т.е. “сам”, “свой”, что близко соответствует немецкому “eigene”»²⁴. Однако αὐτός значит «сам», а не «свой», ибо последнее по-гречески передается как ἴδιος. Следовательно, «сам» и «свой» отнюдь не одно и то же (как во фразе «сам не свой»), ибо первое указывает на самость, а второе на принадлежность. Кроме того, по-немецки «сам» – это selbst, а не eigen, поэтому близость здесь лишь кажущаяся: подлинный (αὐθεντικός) и собственный (eigentlich) семантически весьма различны. Более того, немецкое eigen не имеет никакого отношения к греческому языку, поэтому перевод «собственного» как «аутентичного» со ссылкой на греческую этимологию не только совершенно неуместен, но и вводит в заблуждение. А по причине того, что употребление этого слова опосредовано латинским языком (authenticus, откуда оно попало в английский и французский), такой перевод и вовсе является пагубной латинизацией речи Хайдеггера – бодрым шагом в сторону «планетэр-идиотизма»²⁵.

Поиск греческой основы в данном случае вообще не нужен, поскольку Хайдеггер связывает eigen с Ereignis, о котором говорит, что «с Ereignis мысль вообще уже становится не греческой»²⁶. В связи с этим у Хайдеггера речь идёт о другом начале, уже не греческом, но Дугин апеллирует к тому, от чего немецкий философ хотел уйти. Столь легкомысленное обращение к греческим корням в случае Хайдеггера недопустимо, а в случае с eigen это оказывается принципиально ошибочным (и напротив, русское «собь, свой, собственный» точно и правильно передает хайдеггеровское eigen, eigentlich, о чём стоило бы подумать человеку, который собрался создавать русскую философию). Отсюда у Дугина и ошибочная трактовка Ereignis – важнейшего понятия для философии Хайдеггера после 1936 г., т.е. того периода, о котором берётся писать Дугин:

Er-eignis мыслится Хайдеггером двояко: как уникальное одноразовое (seynsgeschichtliche) событие, в котором Sein-бытие мгновенно являет себя в своей истине, и как мгновенный переход от неаутентичного режима экзистирования к аутентичному, и соответственно, к бытию (Sein) и существованию по сути (Wesen)... Ereignis скорее «выпадает на долю», «нападает», «молниеносно обрушивается». Это полночная гроза, где молния внезапно озаряет черный пейзаж пронзительным, неестественно ярким светом²⁷.

и несобственного может быть охарактеризован и как подлинный, и как неподлинный» (Паткуль А.Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб., 2020. С. 391).

²³ Трактовка eigentlich как «подлинного» закрепляется в советской критике Хайдеггера в конце 1950-х гг. прошлого века (см.: Михайлов И.А. Идеология. Экзистенциализм. Феноменология // Историко-философский ежегодник. 2023. № 38. С. 166; Менде Г. Очерки о философии экзистенциализма / Пер. А.Г. Мысливченко и Е.А. Фроловой. М., 1958). Таким образом, Дугин лишь воспроизводит с некоторыми пояснениями советские штампы.

²⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 260.

²⁵ Дугин всем советует учить немецкий, чтобы читать Хайдеггера в оригинале (Там же. С. 217, 292, примеч. 1), а сам пользуется американскими переводами (Дугин А.Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2013. С. 327, 491). Хотя, казалось бы, зачем, если знаешь немецкий? Возможно, для того чтобы погрузиться в американский «планетэр-идиотизм» и познать его на себе (Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 115 и далее).

²⁶ Heidegger M. Seminar in Le Thor 1969 // Heidegger M. Seminare. Frankfurt am Main, 1986. S. 366. (GA 15.)

²⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 105, 139, примеч. 64.

Как уже было сказано, *eigen* не имеет значения «аутентичное». При этом интересно отметить, что Дугин, который максимально упрощает Хайдеггера (хотя далее станет ясно, что это даже не упрощение, а соответствующий уровень понимания), в самые ответственные моменты становится крайне невнятным и вместо определенных начинает использовать метафоры. Впрочем, Дугин и это мог подсмотреть у Библихина, который отмечал: «Просто перевод для Ereignis – событие. Жан Бофре иногда пользовался словом *éclairé*, молния, вспышка, прозрение»²⁸. По всей видимости, Дугин испытывает затруднения с пониманием данного понятия и потому выражается намеренно неясно, чтобы не ошибиться. Однако не получается: он полагает, что Ereignis у Хайдеггера это событие-переход, т.е. «уникальное одноразовое (*seynsgeschichtliche*) событие» и «мгновенный переход от неаутентичного режима экзистирования к аутентичному», при этом слово «событие» нужно понимать как то, что «“выпадает на долю”, “нападает”, “молниеносно обрушивается”». Тем не менее Хайдеггер неоднократно подчеркивал, что «слово Ereignis здесь подразумевает уже не то, что мы обычно называем каким-либо происшествием, случаем (*Geschehnis, ein Vorkommnis*)... выпавшим (*eine Begebenheit*)»²⁹. И это надо зафиксировать: «Ereignis подразумевает здесь не “случай (*Vorkommnis*)”»³⁰. Хайдеггер говорит так: «Изложенное сейчас позволяет, принуждает даже известным образом сказать, как не надо понимать событие. Мы не можем больше представлять себе то, что названо именем “событие”, по путеводной нити расхожего словарного значения; ибо им “событие” понимается в смысле случая и происшествия – не из того, что в нём случается, не из открывающего просвет хранящего протяжения и вмещения»³¹. Стало быть, нельзя объяснять Ereignis как «событие» и как некий переход в «аутентичное», как это делает Дугин. Для Хайдеггера важнее созвучие с *eigen*, а потому первична здесь семантика *при-своения, у-своения, Er-eigen*³², т.е. Ereignis – это сбывающееся-усвоение, сбывшееся как усвоенное, однако Дугин, похоже, об этом даже не догадывается, т.е. именно этот центральный момент *особости* *своения* исчезает в его трактовке. Точнее говоря, семантику *усвоения, апроприации*, он почему-то связывает исключительно с «пониманием» и «неаутентичным *Dasein*»³³, но более глубокое знание предмета позволило бы уяснить, что внутренняя связь русского слова «понимание» с семантикой *усвоения* как раз очень хорошо подходит для выражения бытия, *Sein* в смысле Ereignis, т.е. усвоения просвета (*die ereignete Lichtung*), ибо бытие нам дано только в понимании бытия, т.е. в усвоении бытия³⁴. Как выражается Хайдеггер: «“Вот-здесь” (*das Da*) означает усвоенное открытие – усвоенный просвет бытия (*das ereignete Offene – die ereignete Lichtung des Seins*)»³⁵. Иначе говоря, Ereignis – это сбывшееся усвоение вот-здесь-и-теперь просвета бытия в его открытости, образующей горизонт понимания. Но справедливости ради стоит

²⁸ Библихин В.В. Хайдеггер: От «Бытия и времени» к «Beiträge» // Библихин В.В. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М., 2009. С. 494–495.

²⁹ Heidegger M. Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. S. 45. (GA 11.)

³⁰ Heidegger M. Über den Anfang. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. S. 17. (GA 70.)

³¹ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. М., 1993. С. 403.

³² Подробнее: Поздняков М.В. Онтологический проект Хайдеггера 1930-х годов // Историко-философский ежегодник. 2016. Т. 31. С. 166–168, 178–181. В итоговой работе Т. Шихан настаивает, что Ereignis нельзя переводить как «событие» и передает это понятие как *appropriation*: Sheehan T. Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift. London; New York, 2015. P. XV–XVII, 231–247.

³³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 265.

³⁴ Как отметил В.И. Молчанов: «По Хайдеггеру, смысл бытия равен “пониманию” бытия, т.е. самс-проектированию *Dasein*. Так как бытие – это “мы сами”, смысл бытия не приписывается бытию извне» (Молчанов В.И. Время и сознание: критика феноменологической философии // Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007. С. 142).

³⁵ Heidegger M. Das Ereignis. Frankfurt am Main, 2009. S. 211. (GA 71.)

признать, что это действительно сложная проблематика, ещё не усвоенная отечественным хайдеггероведением.

Поскольку самостоятельный перевод лексики Хайдеггера не получается, а следовать за Бибихиным было бы недостаточно оригинальным, Дугин зачастую отказывается использовать русский язык и употребляет немецкую лексику, что выглядит довольно комично в контексте амбициозной затеи создания русской философии чуть ли не ex nihilo³⁶. Например, Дугин говорит о различии Sein и Seyn, добавляя: «Это различие имеет радикальное значение. (На русском языке нет никакой возможности передать это различие с опорой на русские слова – пусть самые вычурные)»³⁷. Однако это просто поразительное незнание русского языка, да и вообще предмета, ибо данное различие можно передать как «бытие» и «бытиё», или же, как предложил А.П. Шурбелёв, как «бытие» и «бытіе», что уже вошло в отечественное хайдеггероведение. Это хорошее решение, ибо русское «бытіе» выглядит столь же неестественно, как и немецкое Seyn или английское Beung, и при этом логика словообразования остаётся такой же, как и у Хайдеггера. И надо добавить, что русский язык прекрасно позволяет передавать различные оттенки смысла – при условии, что есть чувство языка. Из указанной некомпетентности следует отказ Дугина переводить вообще всю связанную с Seyn лексику: «Ещё хуже обстоит дело с прилагательным “seynsgeschichtliche”, передать смысл которого на русском языке вообще не представляется возможным: “бытийно-исторический” или “быто-исторический” не только звучат нелепо, но и отдалённо напоминают совсем иной круг сближений и значений, чем то, что имеет в виду Хайдеггер»³⁸.

Как можно было заметить, вместо аргументации Дугин часто использует оценочные суждения типа «нелепо», «вычурно», «искусственно». Тем не менее словосочетание «бытийно-исторический» не вводит в заблуждение, и читатель всегда понимает, о какой лексеме идёт речь. Ничего нелепого в этом нет, в отличие от «русского дазайна» или «авось-бытия», которые попросту комичны.

На первый взгляд может показаться, что отказ от использования русского языка свидетельствует о понимании оригинала, но это опять-таки лишь кажимость. Дугин сразу и без борьбы капитулирует как «русский философ», отказываясь передавать на родном языке то, что вполне можно перевести. Например, он оставляет без перевода не только довольно сложные лексемы, такие как Seyn, Ereignis и Dasein, но и многие другие, которые без труда можно передать по-русски. Однако систематический отказ от перевода создает лишь видимость понимания, а на деле, когда от страницы к странице используются иностранные заимствования, растёт и копится лишь непонимание³⁹. То, что на самом деле понято, схвачено, усвоено, можно перевести, даже необходимо стремиться передать это на родном языке. Вся методология Хайдеггера, его деструкция истории онтологии, есть не что иное, как борьба против такого рода наслоений и заимствований философской лексики, т.е. попытка дойти до корней, до опыта понимания. *Усвоение* Хайдеггера невозможно без перевода, но, по всей видимости, Дугину всё это попросту чуждо в силу недостатка компетенции и потому он без какой-либо необходимости бросается немецкими терминами, а когда даёт пояснения, становится ясно, что о понимании здесь говорить попросту невозможно. При этом нужно заметить, что он *лишь создаёт видимость работы*

³⁶ См.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011.

³⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 40–41.

³⁸ Там же. С. 46–47.

³⁹ По поводу отказа от перевода последнего термина французский феноменолог Д. Жанико однажды очень точно заметил, что «систематический отказ от перевода Dasein превращает его в нечто невыразимое, абсолютное *напак*» (Janicaud D. The Question of Subjectivity in Heidegger's *Being and Time* // *Deconstructive Subjectivities* / Ed. S. Critchley, P. Dews. Albany, 1996. P. 226).

с немецкими текстами, ибо в его книгах содержится не больше того, что можно найти в русских переводах. Во всяком случае, никакой новизны в книгах Дугина не обнаруживается, в них нет ровным счётом ничего из того, что Биbihин и его коллеги не успели ввести в научный оборот. Иначе говоря, его работы о Хайдеггере существенно вторичны.

Конечно, это лишь детали, но для внимательного читателя из них складывается целостная и весьма понятная картина: вопреки своим заявлениям, Дугин значительно обязан Биbihину тем, как он понимает Хайдеггера, как он о нём говорит. А не признавать свой долг и высокомерно отвергать то, что было сделано до тебя, есть не что иное, как неблагодарность. И если неблагодарный не мыслит, то это относится к Дугину напрямую. Впрочем, такой вывод был ясен уже из призыва склоняться перед авторитетом того, кто не признавал никаких авторитетов в деле мышления. Да и что иное это означает, если не призыв выдать «аванс благоговения, готовность замирать над каждым словом мудреца»⁴⁰. Иными словами, Дугин не только является неблагодарным учеником, но просто *стоит в тени* Биbihина и ему не хватает интеллектуального роста, чтобы из неё выйти.

Об этом свидетельствует и то, что Дугин крайне редко подтверждает свои высказывания ссылками или цитатами. Вероятно, он рассчитывает на совершенно неподготовленных читателей, а потому решил, что ему позволено говорить от имени немецкого философа. Но тогда нет оснований полагать, что в текстах Дугина вообще можно найти хоть что-то, что принадлежит самому Хайдеггеру. При этом те немногочисленные цитаты, которые он всё же приводит, как правило, не имеют философской значимости и присутствуют как бы для украшения текста, а вот в тех местах, где следовало бы давать точные цитаты или указания на первоисточник, таковые отсутствуют. В результате вместо научного исследования читателю предлагается *фантастический рассказ* о некоей «фундаменталь-онтологии», которую Дугин хочет скрестить с традиционализмом, начиная $\mu\theta\theta\acute{o}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \delta\iota\gamma\eta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$...⁴¹ Доходит до весьма курьёзных ситуаций: если Хайдеггер разрабатывал фундаментальную онтологию в ранний период и после поворота уже старался не пользоваться этой лексикой, стремясь преодолеть свой ранний проект, который он признал неудачным, то Дугин, взяв за основу философию Хайдеггера после поворота, ничтоже сумняшеся приписывает ему некую «фундаменталь-онтологию», словно Хайдеггер от нее и не отказывался... Здесь пробелы уже в самых базовых историко-философских знаниях.

Впрочем, всё это вполне логично и следует из методологии, которую избрал Дугин. Так, в середине книги (!) он вдруг решает пояснить, как подходит к изучению Хайдеггера. Разделяя творчество последнего на три периода (в отличие от общепринятого деления на раннего и позднего), Дугин заявляет, что начинать изучение работ немецкого философа следует именно с середины:

Вместе с тем все три периода составляют единое целое хайдеггеровской философии, которое нельзя расчленить без ущерба для понимания каждого элемента. При этом наиболее верным подходом, на наш взгляд, было бы начинать историко-философское исследование со второго периода (тема Ereignis) творчества Хайдеггера как прямого и наиболее ёмкого изложения акме его философии, лишь затем переходить к третьему периоду и только после этого возвращаться к темам "Sein und Zeit" и "Dasein" первого

⁴⁰ Биbihин В.В. Вместо предисловия // *Хайдеггер М. Что такое метафизика?* / Пер. с нем. В.В. Биbihина. М., 2013. С. 5.

⁴¹ Ср.: «Первый философский шаг в понимании проблемы бытия состоит в том, чтобы не $\mu\theta\theta\acute{o}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \delta\iota\gamma\eta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$, "не рассказывать истории"...» (*Хайдеггер М. Бытие и время* / Пер. с нем. В.В. Биbihина. М., 1997. С. 6).

периода, с чего обычно начинает большинство исследователей. Именно во втором периоде творчества философа содержатся ключи к хайдеггеровской мысли в целом. Если искусственно вынести этот период за скобки, то мы не сможем понять ни интенций "Sein und Zeit", ни основного вектора последнего периода. В этом случае первый период предстанет перед нами лишь как своеобразное развитие феноменологического подхода (в духе оригинально понятого гуссерлианства), а третий период станет безобидной версией европейского гуманизма, своеобразной герменевтики европейской культуры и пессимистических интуиций технологической и экологической катастрофы. Но это совсем не Хайдеггер. Вполне понятно, по каким причинам всем известен именно такой Хайдеггер. Философы, пленённые его мыслью, пытались ввести его в контекст мировой философии *вопреки* его политическим позициям⁴².

Трудно представить что-то более абсурдное в методологическом плане. Весь творческий путь Хайдеггера представляет собой непрерывный поток мышления длиной более 60 лет, и было бы просто глупо сразу нырять в середину. Именно это и было бы искусственным вынесением за скобки всего, над чем Хайдеггер трудился долгие годы, создавая фундаментальную онтологию. Более того, сам немецкий философ указывал, что противопоставлять периоды его творчества не следует: «[Корреспондент:] Считаете ли Вы возможным разделить Хайдеггера I и Хайдеггера II, как это делают американские комментаторы? [Хайдеггер:] – Ни в коем случае. Хайдеггер II возможен только благодаря Хайдеггеру I, а Хайдеггер I уже включал Хайдеггера II»⁴³. Но Дугину всё это безразлично, он же не Хайдеггера исследует, а пытается придумать «националь-хайдеггерианство» (с мягким эль). Поэтому и разделение философии Хайдеггера на три периода ни на чём не основано и является лишь домыслами Дугина, которые нужны лишь для того, чтобы подчеркнуть значимость Хайдеггера как философа Третьего рейха. И если Арндт, Ясперс, Боффе и другие «пытались ввести его в контекст мировой философии *вопреки* его политическим позициям», то Дугин, конечно, будет стараться сделать это *в согласии* с ними. А о том, каковы были эти позиции, читатель может узнать в обстоятельной книге Э. Фая «Введение нацизма в философию»⁴⁴.

Обычно Хайдеггер слывет тёмным и неясным мыслителем, но если читать его последовательно, от самых ранних текстов к более поздним, то вырисовывается вполне внятная картина развития, разворачивания хайдеггеровского мышления. Более ранние тексты поясняют более поздние. Хайдеггер постепенно вводит новую лексику и в дальнейшем уже не останавливается на пояснениях, он последовательно развивает свою философию, основываясь на том, что уже сделано. Поэтому если читать Хайдеггера с середины, его тексты оказываются просто непроницаемыми для понимания. Единственный адекватный способ понять этого философа заключается в том, чтобы читать его хронологически последовательно. И в таком случае он уже не предстаёт каким-то тёмным или непонятным.

Однако Дугину, похоже, это неведомо, откуда и многочисленные ошибки и анахронизмы в его рассказах о Хайдеггере. Его книги, наполненные фантазиями

⁴² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 216–217.

⁴³ Беседа с Хайдеггером // *Хайдеггер М.* Разговор на просёлочной дороге. Сборник / Под ред. А.Л. Доброхотова. М., 1991. С. 154.

⁴⁴ Фай Э. Хайдеггер. Введение нацизма в философию / Под ред. М. Маяцкого, пер. А. Хайцмана. М., 2021; см. также: Хайдеггер, «Чёрные тетради» и Россия: сб. статей / Под ред. М. Ларюэль, Э. Фая. М., 2018. Разумеется, Дугину очень не нравится, что после войны Хайдеггеру пришлось сильно умерить свои «политические позиции». Это вполне понятно, если иметь в виду взгляды самого Дугина. В данном случае меня, однако, интересуют лишь проблемы методологии. Здесь можно было бы добавить пару слов про раздел книги о связи Хайдеггера с нацистами, в котором Дугин защищает своего «пророка» (Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 16–19), однако после публикации «Чёрных тетрадей» и соответствующей научной литературы его ценность равна нулю.

о философии последнего, как нельзя лучше иллюстрируют все возможности предлагаемой им методологии. Например, он говорит, что «в нашем рассмотрении мы предпочли начать с Хайдеггера среднего периода...»⁴⁵. Однако начинает Дугин с онтологического различия, а это *ранний* Хайдеггер, или первый период⁴⁶. Именно поэтому он приписывает среднему и позднему Хайдеггеру «фундаменталь-онтологию», тогда как на деле она осталась в раннем периоде. Он даже не понимает, что после поворота немецкий мыслитель отказывается и от «онтологии», и вообще от «философии». Иначе говоря, Дугин не обладает в этой области самыми базовыми знаниями. И это неудивительно, потому что Хайдеггера *нельзя* читать со «среднего» периода или с конца.

В свете сказанного уже не удивляет, что в библиографии Дугин хотя и упоминает несколько вполне уважаемых научных исследований, однако в примечаниях и основном тексте книги нет никаких следов знакомства с ними. Автор на них не ссылается и к ним не обращается, т.е. научная литература попросту не используется, а та что упоминается – не имеет никакого отношения к хайдеггероведению. Читал ли Дугин эти исследования или включил для солидности? Общий уровень понимания свидетельствует в пользу второго варианта. В итоге получается нарратив, в котором читатель должен верить автору на слово, и, по всей видимости, лишь это позволяет хоть как-то скрыть то обстоятельство, что его *рассказы* (μῦθοι) о философии Хайдеггера катастрофически недостоверны и поверхностны. На этом необходимо специально остановиться, потому что именно это является решающим для понимания темы «Дугин и Хайдеггер», или даже шире – «Дугин и философия».

Однако нужно сразу сказать: та карикатура на фундаментальную онтологию, которую рисует Дугин, вообще не имеет отношения к Хайдеггеру, это как бы *парахайдеггерианство*. Иногда некомпетентность бывает столь самоуверенной, что на какое-то время просто обезоруживает, – и Дугин ловко пользуется этим приёмом, подавая свои работы с указанием рецензентов, библиографией, издаваясь в «Академическом проекте». Только вот ничего академического тут нет и в помине. Короче говоря, пора перейти к обсуждению собственно философии Хайдеггера и того, как её понимает Дугин (в дальнейшем также – *рассказчик*)⁴⁷.

Онтологическое различие

В самом начале содержательной части книги Дугин рассказывает про «различие всех различий», а именно *различие между сущим (das Seiende) и бытием (das Sein)*⁴⁸. Такое словопотребление устоялось в отечественной традиции опять-таки благодаря «позднесоветской хайдеггерианской школе», ибо das Seiende имеет тот же корень, что и das Sein, а потому перевод этого понятия как «сущее» является не вполне точным. Строго говоря, ему соответствует более тяжеловесное *бытийствующее* (в отличие от русского и греческого, в которых используется супплетивная основа: бытие и сущее, τὸ εἶναι и τὸ ὄν). И хотя пара «бытие и сущее» уже стала

⁴⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 217.

⁴⁶ Там же. С. 28 и далее.

⁴⁷ Уже после того, как эта статья была почти закончена, я узнал, что Э. Лимонов называл Дугина *сказочником* (см. главу «Сказочник Дугин» в книге: Лимонов Э. Моя политическая биография: Документальный роман. М., 2002; немного иной вариант этого текста: Лимонов Э. Человек короткой воли // URL: <https://zavtra.ru/blogs/2002-05-2141> (дата обращения: 03.09.2024). Так мои наблюдения нашли подтверждение у человека, неплохо знавшего Дугина. По существу, можно было бы использовать и эту характеристику, однако я решил оставить свой вариант.

⁴⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 28.

привычной, так что кажется чем-то само собой разумеющимся, этим мы обязаны советскому хайдеггероведению, от которого Дугин вроде как отказался. Но об этом уже достаточно. Далее рассказчик предлагает весьма странный пассаж: «Если бы мы переводили “das Sein” абсолютно строго, то должны были бы употребить не вычурное и довольно позднее и искусственное русское отглагольное существительное “бытие”, весьма удобное для перевода богословских текстов и западной философии, но церковнославянский глагол “быть” в неопределённой форме, т.е. “быти”»⁴⁹.

Во-первых, если переводить *абсолютно строго*, то существительное нужно переводить существительным, а глагол – глаголом. Во-вторых, в слове «бытие» нет ничего вычурного и искусственного, оно уже давно используется в философии и быденном языке и точно так же является субстантивированным глаголом, как и das Sein. При этом русское «быть» и церковнославянское «быти» означают одно и то же, так что обращаться к устаревшим формам совершенно избыточно. Да и сам Хайдеггер, если всё же читать его тексты, ставил вопрос именно о *смысле бытия*, а не глагола «быти»: die Frage nach dem Sinn von Sein⁵⁰. Поэтому, в-третьих, здесь вообще нет проблемы, ибо das Sein можно и нужно переводить *только* абсолютно строго как *бытие*. Точнее, проблема действительно появляется, но лишь потому, что за дело берётся Дугин. Иначе говоря, рассказ Дугина начинается с псевдопроблемы, которая в дальнейшем растёт как снежный ком, заслоняя собой Хайдеггера.

Надо добавить, что этот церковнославянский заход отнюдь не случаен. Рассказчик как бы русифицирует Хайдеггера, чтобы создать некий «русский дазайн» и некую русскую философию (русскую математику, русскую физику... что дальше?...). По сути говоря, Дугин лишь использует Хайдеггера для продвижения определённого *мировоззрения*, тогда как сам немецкий философ многократно повторял, что философия и мировоззрение не имеют ничего общего. И если рассказывать такие истории, то никакой философии уже не создать. Поэтому Дугин идёт как раз против философии, ибо он – квазифилософ, пытающийся не валять дурака. Ведь чтобы философствовать, нужно мыслить, а не рассказывать истории или хамить. Вполне естественно поэтому, что все рассказы Дугина о Хайдеггере – это что угодно, но не философия, и даже не исследование философии. Причем эти рассказы выстраиваются на основе каких-то глупых банальностей, как, например, вот эта:

В чистом виде, в инфинитиве, глагол “sein” (или глагол «быти») существует сам по себе и ни к кому и ни к чему не относится, ничего не обозначает, никому не «поклоняется» и ни перед кем не «склоняется»... Мы постигаем смысл глагола, когда он прояснён лицом и числом, когда он уже «нагнут». В чистом виде, когда глагол существует сам по себе как *рѣмѣ*, как инфинитив, мы его не схватываем, он от нас ускользает – даже такой конкретный глагол, как «делать». Что же тогда можно сказать о гораздо более сложном и ускользающем в силу своей мнимой очевидности глаголе «быть»?⁵¹

Трудно *понять*⁵², в чём значение этого пассажа, ибо любой человек, учившийся в школе, способен увидеть разницу между определённой и неопределённой формами глагола. Однако сам рассказчик, по-видимому, в этом не очень разобрался, ибо из его слов следует, что мы не в состоянии отличить глагол «быть» от глагола

⁴⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 28–29.

⁵⁰ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967. S. 1.

⁵¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 29–30.

⁵² Используя неопределённую форму глагола, я очень рискую, что её смысл ускользнет от читателя, ибо инфинитив мы не схватываем... Удивительно, конечно, как мы вообще разговариваем! И чтобы читатель точно ухватил, что значит глагол «понять», я его «нагну»: «понимаю», «понимаешь», «понимает» – надеюсь, теперь читателю стало всё ясно!

«делать», ведь мы «постигаем смысл глагола, когда он прояснён лицом и числом, когда он уже «нагнут»». Следовательно, если я скажу, что одно дело *быть* философ и совсем другое – *делать* вид, что философ, то разница между этими высказываниями будет непонятна. Рассказчик пытается создать проблему буквально на ровном месте: инфинитив якобы мы не схватываем, он от нас ускользает... И вдруг оказывается, что именно в этом заключается и вопрос о бытии у Хайдеггера: «В этом-то как раз и состоит вся трудность и вся проблематика философии Мартина Хайдеггера»⁵³. Sic! Просто удивительно, с какой серьёзностью можно высказывать глупости. Пока все думали, что Хайдеггер занимался проблемами онтологии, Дугин совершил открытие: германский мастер пытался различить формы глагола! Но тут читателя ждёт ещё одно открытие. Оказывается, что «инфинитив есть фундаментальная операция сознания по развоплощению наглядного *сущего* в действии...»⁵⁴. Стало быть, когда ребёнок говорит маме «кушать», он совершает фундаментальную операцию развоплощения и вообще на самом деле не понимает, что говорит. И это не какой-то «сумасшедший Биbihин», как выразился Дугин в одной из лекций, тут аутентичная, подлинная глубина, я бы сказал – самое дно!

Развивая эти потрясающие открытия, рассказчик повествует о том, что сущее – это что-то очень простое:

Что такое сущее, *das Seiende*? Это мы как раз отлично понимаем. Речь идёт о том, что *наличествует*, о том, что *присутствует*, о том, что *есть перед нами*. *Сущее есть*, и то, что оно есть как сущее, наличествующее, делает его наглядным и очевидным. *Сущее* понятно, и прямота такой понятности, т.е. строгого соответствия первой операции мышления, констатации наличия, лежит в основании мышления как такового... Вся совокупность вещей и каждая из вещей, включая нас самих, вполне и без проблем может присвоить себе статус *сущего*, того, что *есть*. В этом нет никаких сложностей: с *сущим* можно легко столкнуться. Всё, что мы видим, всё, что было, всё, что мы мыслим или о чём мы помним, это *сущее*. *Сущее* – это, пожалуй, самая внятная и самая базовая идея отношения человека к миру, к самому себе. Понять *сущее* очень просто: оно представляет собой то, что даёт себя нам, то, что *наличествует*, то, что *присутствует*⁵⁵.

Оказывается, всё очень просто... странно только, что Хайдеггер об этом не знал. По Дугину, сущее – это то, что есть перед нами, что наглядно и очевидно. Однако быть *сущим* и быть наглядным – отнюдь не одно и то же. Химические процессы на какой-нибудь удалённой планете отнюдь не наглядны и не очевидны, и тем не менее они суть нечто сущее. Здесь следует спросить, понимает ли вообще Дугин, что значит «наличествует», «присутствует», «есть», «даёт себя»? Видит ли он разницу между этими глаголами? Едва ли, ибо обращается с ними как с синонимичными. Между тем в философии Хайдеггера за каждой из этих лексем закреплено определённое значение, тогда как Дугин смешивает их в какую-то невнятицу и хочет представить дело так, будто и в фундаментальной онтологии между ними нет различия. Тем не менее у Хайдеггера один тип *сущего* *наличествует*, другой *экзистировует*, Дугин же, похоже, не понимает разницы между ними. Так, чуть далее рассказчик будет говорить следующее:

Чтобы терминологически упростить нюансы, в которых заложена вся суть его философии, Хайдеггер предлагает в определённых контекстах применять к онтическому

⁵³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 30.

⁵⁴ Там же. Даже неловко как-то говорить, но инфинитив не предполагает никакого развоплощения (см.: Шелякин М.А. Русский инфинитив: морфология и функции. М., 2006). Весьма примечательно, что элементарные грамматические формы могут приводить Дугина в такое замешательство, так что он именно в них усматривает суть онтологического различия.

⁵⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 30–31.

уровню вместо бытия латинский глагол “existire”, “экзистировать”, который он старается не переводить на немецкий язык. Сущее экзистирует. В этом нет никаких сомнений ни с онтического, ни с онтологического точек зрения. А есть ли оно – это вопрос. И хотя в оптике собственно онтики сущее есть, и это очевидно (так говорит язык и прямое дофилософское мышление), это «есть» в пространстве метафизики может быть неверно понято. Экзистирование же сущего не подлежит сомнению⁵⁶.

Хайдеггер. Упростить нюансы. Sapienti sat.

Впрочем, в этом пассаже прекрасно вообще всё: и несуществующий латинский глагол existire (правильно – *existere*), и полнейшее непонимание хайдеггеровского языка, и несомненное экзистирование сущего, и особенно то, что всё это не имеет никакого отношения к Хайдеггеру. В рамках фундаментальной онтологии нельзя сказать «сущее экзистирует», ибо этот глагол относится *только* к человеку, *только* к *Dasein*, а не «к онтическому уровню»⁵⁷. Здесь нет понимания самых базовых различий онтологии Хайдеггера. Это видно из следующего: «*Бытие*, приведшее человека к *наличию*, поддерживающее его в *наличии*...»⁵⁸. Но наличествуют вещи, а человек экзистирует. Хайдеггер прямо так и говорит: *Da-sein aber nichts Vorhandenes* – вот-бытие вовсе не что-то *наличное*⁵⁹. Однако рассказчику всё это, кажется, неизвестно, он без тени сомнений заявляет: «*Dasein* вместе с тем есть, безусловно, феноменологическое наличие... Эта феноменология наличия имеет свои свойства... То *бытие*, которое упоминается в *Dasein*, это *безусловное наличие*, *явленное наличие*, т.е. некий безусловный феноменологический факт»⁶⁰. Но Хайдеггер различает разные типы бытия, среди прочего *Dasein* и *Vorhandensein*, т.е. экзистенцию и наличествование. *Dasein* просто не может быть *Vorhandensein* – это принципиально разные способы бытия, в этом вообще основополагающая предпосылка философии немецкого мастера. Хайдеггер резко критикует картезианский приоритет онтологии наличного, говоря об онтологическом искажении *Dasein* в нечто *наличное*⁶¹. Впрочем, рассказчик не понимает и того, что такое онтическое, полагая, что «“сущее есть (*das Seiende ist*)” – это вполне корректное онтическое утверждение»⁶². Но это утверждение не онтическое, а онтологическое. Онтическим будет, например, высказывание «На Марсе есть вода», ибо здесь ещё нет рефлексии о бытии, т.е. онтологии, логоса о бытии, тогда как фраза «сущее есть» именно онтологична. С этой фразы начинается онтология Парменида и всей последующей европейской философии. Можно было бы подумать, что Дугин сознательно упрощает Хайдеггера, но на самом деле он искренне излагает философию немецкого мыслителя в соответствии со своим – примитивным – уровнем понимания.

Но нужно вернуться к предполагаемой простоте сущего и задать вопрос: с чего Дугин вообще взял, что сущее – это что-то очевидное? Чтобы стала понятна вся нелепость этого заявления, достаточно спросить: «Что именно и на каком основании называется сущим?» Или так: «Что такое сущее?» Неужели это такой простой вопрос?.. Нужно спросить: «Что вообще есть?» Например, число есть? Будущее есть? Кентавры есть? Жизнь на экзопланетах есть? Возможные миры есть? То, что показалось – есть или нет? Рассказчик утверждает, что сущее – это «всё, что мы мыслим или о чём мы помним», но мы можем мыслить о том, чего нет и никогда

⁵⁶ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 61.

⁵⁷ В частности, Хайдеггер пишет: «Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует» (Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 32).

⁵⁸ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 96.

⁵⁹ Heidegger M. Hegel. Frankfurt am Main, 1993. S. 36.

⁶⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 235–236.

⁶¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 250.

⁶² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 58.

не было, например, о небытии, химерах, круглых квадратах. Можно до мельчайших деталей продумать версию о том, что «Чёрный орден СС», придуманный Головиным и в котором состоял Дугин, был кружком верных последователей С.С. Аверинцева. И почему бы не считать это сущим и даже наличным?..

На самом деле, обсуждать иллюзорную простоту сущего даже неловко, ибо уже Платон показал, что мы должны уметь отличать от сущего ложь, т.е. не-сущее. А это не так уж просто. Кроме того, в психологии известен феномен парамнезии, т.е. ложной памяти, когда люди «помнят» то, чего на самом деле не было. Если говорить серьёзно, всё это является давней и большой проблемой для онтологии, но в рассказе Дугина всё очень просто... Он выражает позицию, которая уже для древних греков была недопустимой: в общем, словно вся история философии прошла мимо. Самое комичное, впрочем, заключается в том, что «ни Гераклит, ни Ксенофан, ни даже Платон или Аристотель – никакими философами в строгом смысле слова не являются»⁶³. Это верно лишь в одном: если Дугин философ, то Платон с Аристотелем, конечно, не философы, но верно и обратное. И всё это говорит человек, который умудряется путаться в двух предложениях: сначала говорит, что «сущее есть», что это очевидно, а потом заявляет: «А есть ли оно – это вопрос»⁶⁴. Ну что тут добавить...

В действительности границы сущего чрезвычайно размыты, и в этом состоит одна из коренных проблем: мы не можем чётко разграничить воображаемое и существующее. Причина этого в том, что сущее постижимо лишь в свете бытия, ибо бытие есть «то, что определяет сущее как сущее, то, ввиду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято»⁶⁵. А поскольку мы должным образом не понимаем бытие, постольку и наше понимание сущего остаётся непрояснённым. Нельзя понять сущее, не понимая бытие⁶⁶. Но у рассказчика всё наоборот: бытие мы не схватываем, оно от нас ускользает, а вот сущее понять проще простого... Из этого следует, что Дугин просто не понимает смысл онтологического различия. И если Хайдеггер указывает, что имеется разнообразное сущее и «мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно есть»⁶⁷, то это предполагает дальнейшее обсуждение: в каких смыслах и в чём их различие? Сколько их? На основании чего мы способны их различать? Поэтому Хайдеггер прикладывает немало усилий для того, чтобы различить наличное, подручное, присутствующее, живое, сущее, бытие. Но всё это проходит мимо в случае нашего рассказчика⁶⁸.

⁶³ Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 48.

⁶⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 61.

⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 6.

⁶⁶ Хайдеггер говорит о том, что бытие «должно быть дано, дабы мы получили доступ к сущему как сущему и могли бы с ним соотноситься», т.е. бытие – это «нечто такое, что хотя и не есть, но должно быть дано для того, чтобы мы вообще переживали в опыте и понимали нечто такое, как сущее. Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как бытие. Не понимай мы, пусть сначала грубо и без соответствующего понятия, что означает действительность, действительное осталось бы для нас скрытым... Мы должны понимать действительность, реальность, жизненность, экзистенциальность, постоянство, чтобы позитивно соотноситься с определённым действительным, реальным, живым, экзистирующим, постоянным [сущим]. Мы должны понимать бытие, чтобы мочь предаться миру, чтобы в нём экзистировать и мочь быть самим нашим собственным сущим вот-бытием. Мы должны мочь понимать действительность до всякого опыта действительного. Это понимание действительности, соответственно, – бытия в самом широком смысле – в противоположность опыту сущего есть в некотором определённом смысле *более раннее*» (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб., 2001. С. 12–13).

⁶⁷ Там же. С. 12.

⁶⁸ Достаточно вспомнить предуведомление к «Бытию и времени», чтобы поставить точку в этом вопросе. Хайдеггер приводит цитату из «Софиста» Платона, а потом поясняет: «Ибо очевидно ведь

Короче говоря, понятие сущего отнюдь не самое простое, а одно из самых тёмных. Претензия понять сущее, не понимая бытие, свидетельствует о многом, и если Дугин не разобрался в том, что такое онтологическое различие, то и все последующие рассказы о «фундаменталь-онтологии» ни на чём не основаны. Аристотель говорил, что «маленькая ошибка в начале становится огромной в конце», но в случае Дугина мы имеем огромные ошибки уже в самом начале.

«Фундаменталь-онтология»

Нагромоздив ошибки на банальности, рассказчик переходит к тому, что он называет «фундаменталь-онтологией». Здесь нужно ещё раз отметить, что чувство русского языка постоянно подводит человека, который решил придумать русскую философию. Но что есть, то есть:

Для того чтобы подчеркнуть специфичность именно хайдеггеровского понимания вопроса о бытии, я предлагаю использовать немецкую формулу “fundamental-ontologische”, которой пользуется сам Хайдеггер (с сохранением немецкого смягчения звука “l”), в русском тексте – так же, как в некоторых случаях мы используем другие хайдеггеровские термины, в частности “Dasein”, “Geviert”, “Ge-Stell”, “Das Man”, оставляя их без перевода, чтобы подчеркнуть уникальный смысл, который этот философ вкладывал в свои тщательно подобранные слова, возводимые им к истокам философско-поэтического и этимологического значения. «Фундаменталь-онтология» – это не «фундаментальная онтология», а то, как Хайдеггер понимает наиболее глубокий уровень онтологического рассмотрения, но только в рамках своего уникального учения о природе и структуре Dasein... и в контексте нового Начала»⁶⁹.

Возможно, такой language для околофилософских кругов «очень-очень affordable» (с сохранением твёрдого английского «l»). Здесь вспоминается вдохновенная речь (ставшая мемом) Зои Вексельштейн, которая на Брайтон-Бич продаёт одежду для das Man: «Ero designs могут носить [люди] любого возраста, любого shape, size, height, и он timeless»⁷⁰. Примерно таким языком Дугин говорит о Heidegger. Во всяком случае, его Bezug к русскому языку оставляет желать лучшего. При этом создается впечатление, что тексты Дугина рассчитаны исключительно на людей, далёких от философии и немецкого языка. В противном случае возникает фундаментальный вопрос, почему немецкая форма сохраняется только в первой части словосочетания («фундаменталь»), а вторая часть даётся по-русски («онтология»), ведь чтобы «подчеркнуть уникальный смысл», нужно писать «фундаменталь-онтологише» или, если ещё точнее и уникальнее, «фундаментальонтологи». Занятно здесь, впрочем, не только то, что, предложить «использовать немецкую формулу “fundamental-ontologische”», сам Дугин в дальнейшем ей ни разу не воспользовался (непосредственно в этой форме), но и то, что именно такая форма почти не встречается и у Хайдеггера.

вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение “сущее”, а мы верили правда когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство”. Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду под словом “сущее”? Никоем образом. И значит вопрос о смысле бытия надо поставить заново. Находится ли мы сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем выражение “бытие”? Никоем образом. И значит надо тогда прежде всего сначала опять пробудить внимание к смыслу этого вопроса» (см.: *Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997. С. 1). Иначе говоря, сам вопрос о бытии возникает из того, что у нас нет ясности в том, что такое сущее. Забвение бытия проявляется именно в том, что сущее *кажется* понятным и очевидным.

⁶⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 135–136, примеч. 22.

⁷⁰ См.: Очень-очень affordable... // URL: <https://youtu.be/3W40tBACFbI?si=SF8pxgmc30Ci4ZN> (дата обращения: 09.08.2024).

Как правило, немецкий философ употребляет *fundamentalontologisch* и *die Fundamentalontologie*, при этом во всём его огромном собрании сочинений форма *fundamental-ontologische* появляется лишь несколько раз. Почему рассказчик решил, что именно эта «формула» подходит лучше всего, остаётся только гадать. Более того, «формула» *fundamental-ontologische* – это даже не «фундаменталь-онтология», а лишь фундаментально-онтологический. Но Дугину что глагол, что существительное, что прилагательное – всё одно. Впрочем, внимательный читатель, конечно, уже мог догадаться, что речь здесь идёт о том самом дуракавалянии, которое пришло на смену мышлению и из которого Дугин мучительно пытается вырваться. Но вот как-то не выходит. Ибо никакой уникальности плохой русский язык Хайдеггера не прибавляет, а разница между «фундаментальной онтологией» и «фундаменталь-онтологией» заключается исключительно в том, что первое есть корректный перевод соответствующего понятия, а второе – попытка принять значительную позу там, где для этого нет никакого повода.

Итак, в привычной для себя манере, т.е. без ссылок и доказательств, рассказчик повествует о «фундаменталь-онтологии». Делается это с многозначительными риторическими отступлениями, в результате чего мыслящий хайдеггеровский поиск предстаёт как набор плоских утверждений, лишённых какой-либо основательности (каковая не может быть обеспечена вкраплениями немецких слов). Наиболее сложные и важные положения Хайдеггера не объясняются и упрощаются до каких-то банальностей, а в итоге складывается карикатурный манифест, который читатель должен принять на веру.

Рассказчик утверждает: основная проблема состоит в том, что западная философия сводит бытие к сущности, а надо сводить к ничто. Это, в сущности, всё, что он имеет сказать об онтологии Хайдеггера. Во всяком случае, весь раздел “*Sein und Seyn*”⁷¹ есть лишь разворачивание этой мысли, причём, как обычно, никак не обосновываемой.

Дугин пишет: «Мысль о *бытии сущего* приводит древнегреческих философов к понятию сущности как того общего, что объединяет всё сущее в его наиболее *общем* качестве»⁷².

Это было бы интересным открытием, если бы в реальности всё не обстояло совершенно иначе. Слово «сущность» в философию вводит Платон, дальнейшее осмысление оно получает у Аристотеля⁷³. Оба философа использовали его в широком и узком смысле, однако ни один из них не обозначал «того общего, что объединяет всё сущее в его наиболее *общем* качестве». Для Платона сущность есть *идея* (εἶδος, ἰδέα), она объединяет определённое множество вещей, которые ей причастны, однако именно то, что «объединяет всё сущее в его наиболее *общем* качестве» – как раз и не есть сущность, но ἐλέγεῖν τῆς οὐσίας – по ту сторону сущности и сущего⁷⁴. Именно отсюда Хайдеггер черпает своё представление о различии бытия и сущего⁷⁵. Для Аристотеля сущность – это конкретный *индивид и его форма* (τὸ δὲ τί, πρῶτα οὐσία, δεῦτερα οὐσία, μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι), а потому она не может объединять всё сущее. Более того, у Аристотеля постановка такой проблемы просто недопустима. Короче говоря, для общего у греков были такие понятия, как τὸ εἶναι, τὸ ὄν, τὰ ὄντα, ἡ ὕλη, тогда как ἡ οὐσία имеет *более конкретное* значение. Наиболее общее качество всего сущего состоит в том, что оно есть, существует, – именно

⁷¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 9–142.

⁷² Там же. С. 36.

⁷³ Подробнее: Гагинский А.М. Философия беспредпосылочных начал. М., 2018. С. 13 и далее.

⁷⁴ Plato. Respublica 509b.

⁷⁵ Подробнее: Гагинский А.М. Идея блага у Платона и Хайдеггера // Философская мысль. 2023. № 11. С. 34–64.

это Аристотель исследует в рамках вопроса об ὅν ἢ ὅτι – о сущем, поскольку оно сущее. Обобщая в VIII в. долгий путь греческой онтологии, преп. Иоанн Дамаскин в «Философских главах» пишет: «Сущее (τὸ ὄν) – наиболее общее из всего, поэтому оно и сказывается обо всем»⁷⁶. Таким образом, утверждение Дугина попросту ложно, причём оно является и ошибочной интерпретацией Хайдеггера, который неверно трактует греческую онтологию – кривое зеркало, которое отражается в другом кривом зеркале. В итоге читателю достаётся очень искажённая картина греческой онтологии, которая просто не имеет ничего общего с первоисточниками.

Дугин тем временем продолжает:

Но, понимая глубину онтологического различия и *Bezug*'а традиционной философии, Хайдеггер говорит: вот в этом-то всё и дело; здесь коренится принципиальная ошибка: если *бытие* не есть *сущее*, то именно это должно составлять его основное свойство. Но в этом случае оно не может быть тождественно *сущности сущего*, и, следовательно, оно не есть *общее для сущего*. В таком случае *бытие не есть, есть не сущее, есть ничто из сущего* (в том числе и не сущность сущего, и не общее, не οὐσία и не κοινόν). Одним словом, «*бытие есть ничто*» (*das Sein ist das Nichts*)...⁷⁷

Ну какова глубина *Bezug*'а, каков язык! Впрочем, здесь интересно то, что рассказчик неожиданно начинает имитировать логическое мышление: «...если *бытие* не есть *сущее*, то именно это должно составлять его основное свойство». Но если бытие не есть сущее, то отсюда ещё не следует, что это его основное свойство, что бытие = не-сущее. Ибо отсутствие какого-то признака у X ещё не является основным свойством этого X. Если у человека нет хвоста, то нельзя сказать, что бесхвостость есть основное свойство человека. Если бытие не есть вода или огонь, то это не значит, что основное свойство бытия – это не-водность или не-огненность. Рассказчик определяет бытие как ничто на основании того, что его основное свойство – не быть сущим, т.е. быть ничем. Но кто сказал, что у бытия вообще есть свойства? Хайдеггер говорит, например, что бытие нельзя понимать как некое абстрагированное от сущего свойство: «Бытие также не есть сущее свойство (*seiende Beschaffenheit*), которое можно констатировать у сущего»⁷⁸. И если бытие «не может быть тождественно *сущности сущего*», как говорит Дугин, то почему «оно не есть *общее для сущего*»? Оно вполне может быть общим, но не как сущность, что продемонстрировал ещё Аристотель. И если бытие не есть *общее для сущего*, то имеется такое сущее, которое лишено бытия. А это просто абсурдно. Однако бытие есть именно бытие сущего, т.е. всего сущего, и в этом смысле оно общее для всего сущего, хотя и не как его сущность. И это никак не отменяет его уникальности и событийности. Но лучше дать слово самому Хайдеггеру: «И теперь следует прояснить, почему философия имеет темой нечто “*всеобщее*”. Бытие есть всеобщее по отношению к каждому сущему (*Das Sein ist gegenüber jedem Seienden allgemein*): *каждое* сущее *есть*, имеет *бытие в качестве* сущего, и эта всеобщность бытия (*Allgemeinheit des Seins*) в отношении к каждому сущему есть нечто особенное (*eine ausgezeichnete*), ибо всеобщее также внутри сущего»⁷⁹. Иначе говоря, всеобщность бытия не есть таковая рода, как полагает Хайдеггер вслед за Аристотелем, ибо эта всеобщность есть нечто превосходящее всякое сущее, т.е. оно общее, но не как род. Однако рассказчик не знает и этого.

Итак, вооружившись произвольными суждениями, Дугин выявляет, что «западноевропейская философия есть великое заблуждение длительностью в две с половиной тысячи лет», а всё потому, что она не поняла: «*“бытие есть ничто”*» (*das Sein*

⁷⁶ Joannes Damascenus. Dialectica 15.5–6.

⁷⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 37–38.

⁷⁸ Heidegger M. Brief über den Humanismus // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1976. S. 359.

⁷⁹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Frankfurt am Main, 1993. S. 9.

ist das Nichts)»⁸⁰. Правда, «великое заблуждение» оказывается лишь недоразумением, но к этому надо привыкать: читая Дугина, такая мелочь, как логические ошибки, не должна иметь значения. Главное в другом – нужно строить «националь-хайдеггерианство», а не читать греческие тексты. Иначе можно ненароком заметить, что греческая онтология не только постулировала принцип, согласно которому благо/бытие ἐλέκεῖν τῆς οὐσίας⁸¹, т.е. не есть сущность сущего, но в ней прямо проговаривается и то, что бытие само по себе есть ничто: «Итак, “быть” или “не быть” – не обозначение вещи (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖον ἐστὶ τοῦ πράγματος), как если скажешь просто “бытие” (οὐδ’ ἔαν τὸ ὄν εἴπῃς ψιλόν), ибо оно – ничто (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστίν), хотя и соозначает некое связывание, которое без слагаемых не мыслится»⁸².

Но Дугину, по-видимому, безразлично, о чём писали Платон и Аристотель. У него всё наоборот: «...западноевропейская философия есть великое заблуждение длительностью в две с половиной тысячи лет». Тут верно было бы поправить и говорить о великом заблуждении относительно знания Дугиным западноевропейской философии длительностью в две с половиной тысячи лет. Великое заблуждение – это думать, что до Хайдеггера никто не понимал, что бытие не есть сущее, что бытие есть ничто. Вопреки поверхностным заявлениям, греки создали богатую онтологию, в которой было осмыслено и бытие, и сущее, и сущность, и даже ничто. Попытка Хайдеггера описать бытийную историю – это предмет для обсуждения, а не догма, данная свыше. Но ведь куда проще выдавать свои заблуждения за философию другого человека. Рассказчик говорит о Хайдеггере:

Он настаивает на том, что οὐσία и есть *Seiendheit*, т.е. такое понимание *бытия*, при котором оно отождествляется именно с *общим качеством всего сущего как сущего*. Именно это понимание и предопределяет особый путь развития западной философии, где *бытие* как εἶναι устойчиво и неизменно мыслится именно как οὐσία, что выражается формулой *Sein = Seiendheit*, «*бытие есть сущность сущего*». Это и есть *Bezug* западноевропейской философии, которая структурируется вокруг именно такой онтологической картины и основывается именно на таком способе мышления: «бытие есть сущность сущего», и, соответственно, учреждаются два параллельных уровня – *уровень сущего и уровень сущности* (οὐσία, *Seiendheit*). И здесь Хайдеггер делает важнейшее, судьбоносное утверждение: античная философия, а вслед за ней и вся современная западноевропейская философия, дифференцируя *бытие* и *сущее* через *сущность*, фундаментально проглядели различие *бытия* и *сущего*, построили абстрагирование от *сущего* по прямой аналогии с самим *сущим*. В результате получилось, что *бытие* (как *сущность сущего*), хотя и мыслилось отличным от *сущего* в его *отдельности и конкретности*, совпадало с *сущим* в его *всеобщности*, т.е. в конечном счёте мыслилось как *сущее*. Это было, конечно, другое *сущее* – *сущее высшего порядка*, или *верховное сущее*, – но все равно именно *сущее*. В итоге *бытие* обретало свойство *сущего*, т.е. о нём стало возможно говорить, что «*бытие есть*», как это сделал Парменид»⁸³.

Тем не менее *Bezug* западноевропейской философии совсем иной. Прежде всего, следует обратить внимание на нелепый анахронизм: понятие οὐσία вводит Платон, оно не могло оказать влияния на Парменида, а значит, его высказывание никак не обусловлено тем, что «*бытие* обретало свойство *сущего*», понятого как сущность. Рассказчик не может просто пересказать Хайдеггера без ошибок.

⁸⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 38.

⁸¹ См.: Baltes M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? // Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker / Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 3–23.

⁸² Aristoteles. De interpretatione 16b22–25.

⁸³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 36–37.

Далее, Аристотель прямо говорит: $\tau\acute{o} \delta' \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \omicron\upsilon\kappa \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\acute{\iota}$ – «бытие ни для чего не есть сущность»⁸⁴, а у Дугина «бытие есть сущность сущего». И подобное повсюду! Ни в античной, ни в средневековой философии бытие не редуцировалось однозначным образом к сущности, т.е. утверждение о том, что «*бытие* как $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ устойчиво и неизменно мыслится именно как $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ », просто не соответствует действительности. Легко показать на текстах, что это полнейшее заблуждение. Даже Хайдеггер говорил, что онтологию Аристотеля ошибочно сводили к учению о субстанции (Брентано), а на самом деле она не исчерпывается понятием $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ⁸⁵. Это значит, что онтология Аристотеля и всей последующей философии не ограничена трактовкой бытия как сущности сущего. Бытие не сводилось к сущности ни у Платона, ни у Аристотеля. Но Дугину это и не интересно, ему нужно вылепить фетиш.

Нужно ясно понимать, что Хайдеггер вовсе не пророк и не «фигура религиозного пантеона», а тем более не «посланник самого бытия»⁸⁶. На самом деле, Хайдеггер был плохим историком философии, поскольку искажал в собственных интересах материал, с которым работал (он был слишком творческой фигурой, в рамках истории философии ему было попросту тесно, а потому он начинал всё исправлять и спорить). Подвергая исследуемый материал деструкции, он давал ему очень предвзятую интерпретацию, которую можно фальсифицировать историко-философскими средствами. Однако Дугин намеренно позиционирует Хайдеггера как некую непререкаемую фигуру, чтобы в её тени продавать свою идеологию. Этим и объясняется его методология, когда речь идёт не об исследовании Хайдеггера, а о том, чтобы вплести в разговор о нём собственные домыслы. Поэтому несостыковки историко-философского характера для Дугина просто не важны (не факт, что он вообще способен их увидеть). Ему достаточно поверхностных заявлений, ведь его цель – создание идеологии «националь-хайдеггерианства», а не поиск истины. И поскольку у рассказчика столь некритический *Bezug* к Хайдеггеру, он воспроизводит и умножает едва приметные ошибки последнего, что неизбежно в ситуации, когда человек призывает не мыслить, а склоняться перед авторитетом. Между тем именно интерпретация понятия $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ у Хайдеггера вызывает большие вопросы и по существу ошибочна: немецкий философ экстраполирует более позднее значение термина на его раннее употребление и ввиду этого неправильно объясняет его значение для греческой онтологии. Это принципиальное и критически важное замечание для всей трактовки истории онтологии у Хайдеггера (увы, на этом в данной статье нет возможности остановиться)⁸⁷.

Итак, выдвигая свой редукционистский тезис, Дугин пытается сказать нечто о бытийной истории, описанной Хайдеггером в работе о Ницше (как уже отмечалось, большую часть своих познаний Дугин почерпнул именно из русскоязычных переводов, немецкие вкрапления минимальны и не привносят ничего нового). Здесь действительно встречается тезис: *Sein ist Seiendheit; Seiendheit als $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ist Anwesenheit...*, «бытие есть сущность; сущность как $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ есть присутствие...»⁸⁸. Однако это вовсе не «формула», а лишь одна из интерпретаций, причём в таком виде («*Sein = Seiendheit, “бытие есть сущность сущего”*») она у Хайдеггера даже не встречается. Но из этого Дугин делает вывод, что древние греки, «дифференцируя *бытие* и *сущее* через *сущность*, фундаментально проглядели различие *бытия*

⁸⁴ Aristoteles. *Analytica posteriora* 92b10–14.

⁸⁵ Heidegger M. Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Frankfurt am Main, 1990. S. 45–46.

⁸⁶ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 11.

⁸⁷ Кое-что я отметил в этой статье: Гагинский А.М. Тезис Хайдеггера об античной онтологии: бытие как изготовленность // Философия и культура. 2023. № 10. С. 77–99.

⁸⁸ Хайдеггер М. Ницше / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб., 2007. Т. 2. С. 408.

и *сущего*». Конечно, если долго критиковать логику, то логика начнёт критиковать тебя: если античная философия всё же дифференцировала бытие и сущее, то она не могла фундаментально проглядеть различие бытия и сущего. Тут либо дифференцировали, либо проглядели. Однако и Платон, и Аристотель, и Порфирий, и Бозций, и Дунс Скот проводят различие между бытием и сущим, а различие между бытием и сущностью – общее место в истории онтологии. Они не только не проглядели этой дифференции, но именно у них и их средневековых последователей Хайдеггер её и позаимствовал. В итоге вышеприведённый пассаж Дугина есть попросту собрание заблуждений.

Развивая историю далее, рассказчик повествует о «яростной мысли греков», которая «должна была бы совершить бросок в *ничто*, в *несущее*, где и следовало бы искать *бытие* как истинную основу *сущего*», однако греки «создали онтологию, основанную не на *ничто*, а на *сущности сущего*...»⁸⁹. Удивительно незадачливые греки, не захотели бросаться в *ничто*. А ведь могли бы просто утопиться – море-то рядом. И всё потому, что «греки, как и люди Запада, слишком любили *сущее* и стали жертвой этой фатальной любви, предопределившей весь строй западноевропейской философии»⁹⁰. Сам Дугин, стало быть, сущее не любит и предпочитает основывать своё дело на ненависти и на *ничто* (а-ля Штирнер). Поэтому, кстати говоря, ему мастерски даётся один жанр – писать ни о чём. По всей видимости, нелюбовь к сущему есть вообще интимнейшая черта сознания Дугина, отсюда и вся эсхатология, воля к власти, жажда разрушения и нигилизм. И результат соответствует начинанию, ибо рассказчик просто не понимает, что на *ничто* никакой онтологии не построить, а тот, кто попытается это сделать, «уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке» (Мф. 7:26). *Ничто* – необходимый элемент онтологии, но оно не может быть её *основой*. При этом греки, вопреки рассказчику, вполне понимали, что нужно «искать *бытие* как истинную основу *сущего*», что видно, например, по тексту «Туринского комментария» на «Парменид» Платона, где прямо сказано: τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος – бытие прежде сущего⁹¹. Иначе говоря, вся проблематика, которую описывает Дугин, просто не соответствует действительности. Вопрос здесь только в том, зачем Дугин критикует нигилизм, сам будучи нигилистом? Но это вопрос риторический. Причём все эти разговоры опять остаются лишь на уровне деклараций, никакой аргументации под них не подводится. Основывая своё дело на *ничто*, рассказчик переходит к мифотворчеству в самом плохом смысле этого слова, что вполне естественно, конечно.

...онтология по мере своего становления лишь всё более расстраивала нормальное функционирование онтического мышления, создавала заторы и тупики, искажала и корёжила *сущее* и постижение *сущего*. Вместо объяснения φύσις, онтология её насиловала, навязывая сущему абстрактные конструкции, основанные на неверно ориентированном базовом движении логоса. Логос в онтологии, который и отличал её от онтики, был сконфигурирован в греческой философии таким образом, что оперировал с *сущностью* как будто с *бытием*, приравнивая *бытие* к *сущему* (откуда парменидовское «*бытие есть, небытия нет*»), и таким избытком ложной позитивности привносил в ансамбль *сущего* негатив, разрушение и смерть. Вместо спасения *сущего* через *бытие* логос губил *сущее* через *сущность* (эссенциализм)⁹².

Ах, какой же пёстрый набор околосхайдеггерианских штампов! Как всё это относится к истории онтологии? Никак. Как онтология корёжила сущее? Никак. Не сидел же Аристотель на камне и не корёжил сущее, а заодно и весь строй

⁸⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 40.

⁹⁰ Там же. С. 37.

⁹¹ Porphyrius. In Platonis Parmenidem commentaria 12.23–35.

⁹² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 41.

мирового бытия. Как и зачем сущее надо спасать через бытие? Как логос может губить через сущность? Почему оперировать с сущностью как будто с бытием есть что-то негативное? Значит ли это, что прежде интерпретации бытия через сущность в ансамбле сущего не было ни разрушения, ни смерти? Что такое избыток ложной позитивности? Почему сущность – это плохо, а ничто – это хорошо? Дугин этого, конечно, не объясняет и вряд ли сможет объяснить. Зато он создаёт миф об ужасной западной философии, которая только и делала, что корёжила сущее. Удивительно, конечно, как мы вообще дожили до нынешнего времени. Адекватно обосновать эту историю постепенной деградации европейской онтологии не удалось даже Хайдеггеру, ну а то, что делает Дугин, оказывается просто карикатурой.

На самом деле проблема вовсе не в том, что бытие = бытийственность, Sein = Seiendheit. Чтобы бессмысленность этой истории стала понятна, нужно просто спросить о том, а как вообще бытийственность может стать проблемой для бытия? Всё это то ли наивно, то ли глупо. Введение понятия «сущность» стало важным шагом вперёд в развитии греческой онтологии, во всяком случае, это стало важным инструментом для того, чтобы остановить софистику. Но это вовсе не то, чего хотел бы рассказчик. Подобно старым инквизиторам, Дугин отвергает коперниканский переворот, совершенный Парменидом и последующей греческой онтологией, перешедшей от мифа к логосу. Однако история показала, что Коперник был прав, а инквизиторы нет (хотя для Дугина космос по прежнему остаётся иллюзией). Рассказчик поучает, что грекам надо было не *надстраивать* второй этаж над сущим, а *подстраивать*, т.е. надо было углубляться в праоснову. Как бы пересказывая Хайдеггера, Дугин провозглашает новый курс для будущей философии (ну ещё бы, не тратить же время на изучение греческой онтологии):

Отталкиваясь от онтического (*от сущего*), следует пойти на сей раз в ином направлении: мы не должны возноситься *над сущим*, оставаясь привязанными к нему и разрушая его этим двусмысленным отношением, как в случае европейской метафизики. Мы должны заглянуть *под него*, углубиться в его *праоснову*, где ничего нет, где есть *ничто*. Но это *ничто* не есть просто *не-сущее* (считая от сущего). Это *ничто*, которое делает *сущее сущим*, не становясь *сущим*. Это животворящее *ничто*, конституирующее своим тихим могуществом всё. Это и будет «*фундаменталь-онтология*» – онтология, построенная по принципиально новым выкройкам, нежели вся предшествующая философия. В этой «*фундаменталь-онтологии*» должен воссиять новый логос, на сей раз сконцентрированный не на сущем, а на *ничто*. Логос классической метафизики мыслил *ничто* как антитезу *сущего* и, обобщённо, как антитезу *сущности*, и в конечном счёте как антитезу себя самого, что и привело его к тотальному нигилизму: ведь, поступая так, он уничтожал, игнорируя, то *ничто* (*Seyn = Nichts*), которое животворило *сущее*. В свою очередь, логос «*фундаменталь-онтологии*» будет мыслить *ничто* не как антитезу *сущему*, а как его *живительный и вечно присутствующий исток*, который, снимая *сущее* как *сущее*, утверждает его принадлежность к *бытию*⁹³.

Как заглядывают под ковёр и видят там пол, так надо заглянуть под сущее и увидеть там ничто. И тогда всё изменится. Например, логос больше не будет корёжить сущее. Но почему не будет? Потому что увидит «животворящее *ничто*». (Вообще говоря, Бердяев и за меньшие несуразицы получил прозвище Белибердяев, Дугин же даёт поводов для остроумия гораздо больше.) В самом деле, нельзя заглянуть *под сущее*, ибо это не ковёр и не корыто, чтобы под ним что-то было. Согласно Хайдеггеру, бытие раньше сущего, а *priori*, но *под* него не надо заглядывать. Кроме того, отнюдь не ничто делает сущее сущим, а именно бытие, поэтому фраза «*ничто, которое делает сущее сущим*» просто не имеет смысла. Понятно, что рассказчик

⁹³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 44–45.

имеет в виду «то *ничто* (*Seyn = Nichts*), которое животворило *сущее*», однако *Seyn* не равно *Nichts*. Дугин часто повторяет эту «формулу», по всей видимости, совершенно не учитывая, что Хайдеггер в таких случаях использует связку не в значении тождества. Как видно из сказанного выше, рассказчик уравнивает бытиё и ничто, *Seyn = Nichts*. Однако эти понятия семантически различны, их нельзя отождествлять. Можно сказать «бытие сущего», но нельзя сказать в том же смысле «ничто сущего». Последняя фраза вообще будет иметь смысл лишь в форме «ничто из сущего». Иначе говоря, бытиё и ничто – не взаимозаменяемые понятия, а потому и не тождественные, не равные, т.е. *Seyn ≠ Nichts*. Бытиё *есть* ничто лишь в том смысле, что оно не есть что-то из сущего, но этим смысл бытия не исчерпывается. Ибо *das Sein ist die Zeit*, говорит Хайдеггер, бытие есть время, но время не есть ничто⁹⁴. Да, оно не есть что-либо из сущего, но и не ничто в полном смысле слова. Бытиё включает в себя ничто, но не исчерпывается им: бытиё открывается как несокрытость, однако истина бытия не есть ничто. Бытиё есть *Ereignis*, сбывшееся-усвоение, но и в этом случае оно не равно ничто. Можно было бы, пожалуй, сказать, что выражение «просвет бытия» определённым образом предполагает ничто, но и тут тождество невозможно. Поэтому на ничто и нельзя основать онтологию, только нигилизм. Рассуждения Дугина – это просто какой-то нелепый, абсолютно несерьёзный разговор об онтологии Хайдеггера, но подаётся он с таким пафосом, что просто обескураживает. Таким образом, согласно Хайдеггеру, бытиё есть ничто, время, истина, усвоение, т.е. весьма насыщенное смыслами понятие, тогда как рассказчик пытается его редуцировать к чему-то одному, чтобы осуществить свою заветную мечту. О какой же мечте идёт речь?

Основная задача Дугина при интерпретации Хайдеггера состоит в том, чтобы под прикрытием авторитетной фигуры наметить путь к сакральной традиции, для чего необходимо *отменить ничто*. Рассказчик предостерегает от того, чтобы не попасть «в ловушку старой метафизики, где бытие приравнивается к сущему (которое точно и всегда есть), а небытия строго нет»⁹⁵. Это для Дугина неприемлемо. Поэтому под предлогом различия бытия и сущего рассказчик находит возможность подменить этот тезис. А именно, говоря как бы от лица Хайдеггера, Дугин заявляет о том, что «логос “фундаменталь-онтологии” будет мыслить *ничто* не как антитезу *сущему*, а как его *живительный и вечно присутствующий исток*». Иначе говоря, элементарная логика предполагает: ничто противоположно сущему, сущее – противоположность не-сущему, или ничто, бытие – строго противоположно небытию. Однако для Дугина это не так, у него искажаются самые базовые логические аксиомы, а потому всё, что он на этом основании утверждает, ложно. А из ложного утверждения, согласно законам логики, может следовать что угодно. Вот Дугин и пишет о чём угодно. Рассказчику по идеологическим соображениям очень нужно представить «*ничто* не как антитезу *сущему*», когда «небытия строго нет». Если «ничто», как говорит Хайдеггер, «обычно всё-таки воспринимается как отрицание сущего вообще и в его целом»⁹⁶, т.е. именно как антитеза сущему, то рассказчика это совершенно не устраивает, ибо если логика «корёжила сущее», то Дугин хочет корёжить логику. Ибо ничто само по себе есть именно антитеза

⁹⁴ В качестве очередного курьёза можно отметить, что в разделе, посвящённом времени (Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 286 и далее), рассказчик весьма пафосно рассуждает об этимологии немецкого *Zeit*, говоря о том, что русским словом «время» его нельзя адекватно перевести, но в дальнейшем изложении все эти рассуждения не играют абсолютно никакой роли, т.е. все эти заявления делаются просто на пустом месте и никакой значимости не имеют даже для самого заявляющего.

⁹⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 160.

⁹⁶ Хайдеггер М. Гегель / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб., 2015. С. 31.

сущего, а не его «живительный и вечно присутствующий исток». Это так хотя бы потому, что *ничто* не может «вечно присутствовать», ибо оно вообще не присутствует, но есть противоположность присутствия, да и живительным оно быть не может, потому что живительно не ничто, а бытие, тогда как ничто – ничтожит, ничтоиствует (*nichten*), а не животворит.

И всё же, почему ему понадобилось отменить ничто, или, так сказать, вывернуть это понятие наизнанку и представить его как животворящий исток? Об этом необходимо сказать более подробно, и лишь после этого можно будет вернуться к «хайдеггероведению» Дугина.

Отменить ничто: приближение к Дугину

Отнюдь не все отмеченные выше фундаментальные ошибки в трактовке Хайдеггера вызваны крайне сомнительной компетентностью Дугина в этой области. Некоторые из них сделаны вполне намеренно, ибо ему очень хочется вплести в рассказ о Хайдеггере собственные мнения. Точнее, есть вполне конкретная причина, почему рассказчик представляет сущее как что-то очень простое и при этом хочет «оживить» ничто.

Во всех книгах Дугина есть одна общая черта, которая характерна для его сознания в целом: в его рассказах *намеренно смешиваются существующее и воображаемое*, действительное и желаемое, поскольку для него неприемлема строгая рациональная культура, свойственная научному мышлению. Культура такого типа родилась в Древней Греции благодаря открытию бытия и небытия, различению сущего и не-сущего. Это и есть подлинное «различение всех различений», ибо одно дело говорить о том, что есть, и совсем другое – о том, что воображается, или мнится. Поэтому Аристотель во «Второй аналитике» утверждает, что необходимо сразу выяснять, существует предмет мнения или его нет, есть искомое или не есть⁹⁷. Это базовая рациональная практика, утвердившаяся благодаря Пармениду, Платону и Аристотелю. Отсюда и классическое понимание истины: «Тот, кто говорит о сущем так, как оно есть, говорит истинное, а кто так, как не есть – ложное»⁹⁸. Иначе говоря, нельзя ограничиваться тезисом «сущее есть»⁹⁹, на котором настаивает Дугин, расширяя значение сущего до всего воображаемого, ибо для рационального мышления важно различать: *есть или не есть*, поскольку слово «сущее» может использоваться в широком смысле (*ens rationis*), который синонимичен понятиям данность, мыслимость, представимость. И именно так это понятие использует Дугин,

⁹⁷ Пара примеров: «Порою же мы исследуем иначе, например, есть ли или нет кентавр или бог (εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός): я имею в виду, есть ли или нет вообще (τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς), а не светлый он или нет. Узнав же, что он есть, мы исследуем, что есть (γινόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν), например: что есть бог или что есть человек» (*Aristoteles. Analytica posteriora* 89b31–35). И далее: «Невозможно познать “что есть”, не зная, “есть ли” (ἀδύνατον γὰρ εἰδέναι τί ἐστιν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν)... Искать же “что есть”, не узнав, “есть ли”, значит ничего не искать... Поэтому, насколько мы владеем “есть ли”, настолько и относительно “что есть”» (*Ibid.* 93a20–29).

⁹⁸ См.: *Plato. Cratylus* 385b; *Aristoteles. Metaphysica* 1011b.

⁹⁹ Рассказчик повествует: «Мышление констатирует, что *сущее есть*. С этого оно начинается. Если есть сомнение в том, что *сущее есть*, что оно есть *сущее*, то мышление немедленно сбивается, смысл утрачивается, приходит безумие» (Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 31). Однако до Парменида сущее как осмысленное понятие просто отсутствовало, – значит ли это, что тогда мышления не было? И ведь ещё в античности были высказаны сомнения в том, что «сущее есть». Например, Горгий написал специальный трактат «О не-сущем», и, что удивительно, безумие не пришло. В ситуации сомнения, во всех представлениях о будущем, мы на самом деле не знаем, есть сущее или нет.

что очень важно для понимания его мировосприятия: в своём сознании он отменил *не есть и ничто*. Зачем?

Рассказчик связывает происхождение рациональной культуры с иудео-христианским *креационизмом* и учением о творении мира *ex nihilo* – «чудовищной в каком-то смысле идеи»¹⁰⁰. Он полагает, что открытие ничто в библейском тексте порождает современность, для которой характерны линейное время, а не циклическое, смерть как полное исчезновение, а не как переход в иной мир. Поэтому Дугин трактует *христианский креационизм* как теологическую предпосылку механицизма, эволюционизма, секуляризма и рационализма, а для него это что-то абсолютно негативное и роковое¹⁰¹. Ввиду этого в его подходе «ничто» и «не есть» *вытесняются*, элиминируются, освобождая пространство для эзотеризма, магии, алхимии, мистики и оккультизма. Логика здесь очень простая: если всё, о чём мы мыслим, есть сущее, то не-сущего вовсе нет, и значит, ничто – это живительный источник, а потому онтологически нельзя ничего отрицать, ибо отрицать как бы некуда. Поэтому можно говорить что угодно, и это будет иметь такой же статус, как и истинные суждения, ибо если небытие отменяется, то невозможно отрицать что-либо как ложное. Это показал ещё Платон в своих исследованиях того, кто такой софист и как он пользуется этой уловкой. Её использует и Дугин. Это принципиально важный момент: на глубинном уровне отказываясь от различия сущего и не-сущего, утверждая только «сущее есть» и отвергая «небытия строго нет», т.е. полагая, что всё мыслимое есть некое сущее, следовательно, отказываясь от рационального мышления и уходя в сферу воображаемого, Дугин оказывается в области иррационального, в которой можно отрицать логику и науку¹⁰². В этом состоит основополагающая черта так называемой «дугинской метафизики» (если таковая вообще была, ибо слово «метафизика» слишком благородно для этихмыслеобразований), каковая есть не что иное, как *нигилизм и забвение бытия*. Комично то, что нигилизм и забвение бытия Дугин считает самой важной проблемой современной философии, но «традиционное русское иронизирование над мыслью» состоит в том, что он сам и является адептом этого забвения. Тут опять-таки всё предельно просто: бытие обретает смысл в противопоставлении небытию, поэтому отказ от небытия влечёт за собой забвение бытия. Дугин отказывается от фундаментального логического требования, согласно которому «небытия строго нет»¹⁰³, а потому он отказывается и от бытия, поскольку уже просто не может мыслить о нём.

Хотя высказывания Дугина о рациональности и науке часто выглядят как обычное дуракаваляние с серьёзным лицом (например, химия и физика – бесовские науки; гравитацию придумали англосаксы; атомов не существует; космос – иллюзия), они тем не менее вполне объяснимы. Так, в 2002 г. рассказчик умудрился защитить диссертацию и на её основе выпустить книгу «Эволюция парадигмальных оснований науки»¹⁰⁴, идеи которой послужили основанием для многих эпатажных высказываний Дугина. Исходя из названия, можно было бы подумать, что речь в ней идёт о науке, однако вместо этого в книге представлена апология магии, эзотерики и алхимии, каковые солидно именуются «герметическими науками»¹⁰⁵. В центре книги концепция трёх сверхобобщающих парадигм, основанная

¹⁰⁰ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 468.

¹⁰¹ Там же. С. 118–122, 209–229, 261–263, 292–303, 459 и далее. Об этом же много говорится в книге: Дугин А.Г. Абсолютная Родина: Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерики Евразии. М., 1999.

¹⁰² И при этом пользоваться их достижениями, ибо противоречия здесь не имеют значения. См.: Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2013. С. 494.

¹⁰³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 160.

¹⁰⁴ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002.

¹⁰⁵ Там же. С. 152 и далее.

на работах Р. Генона и М. Элиаде¹⁰⁶. Суть этой концепции в том, что в древней культуре доминировала «парадигма сферы» (древний мир), или основа Традиции, которую сменила парадигма луча (Средневековье), после которой настало время парадигмы отрезка (Новое время). Эти три парадигмы хронологически следуют одна за другой.

Парадигма сферы основана на том, что Божество (Первоначало, Первопричина) находится внутри мира, единосущно миру, неразрывно и субстанциально с ним связано. Это порождает концепцию «циклического времени», «вечного возвращения». Этот мотив пропитывает все мифологические и религиозные учения, кроме авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама... В основе парадигмы луча лежит идея о творении мира из «ничто», *ex nihilo*. Такой подход жёстко разрывает непрерывность сферического мира, равномерно проникнутого присутствием Божества, Первоначала... Реальность становится разомкнутой с одной стороны – со стороны её возникновения. Парадигма луча порождает однонаправленное время, подводит основу под возникновение концепции «истории» как «стрелы времени»... Далее за парадигмой луча следует парадигма отрезка. Здесь постулируется замкнутость мира с двух сторон. Он возникает из «ничто» и приходит к «ничто». У него нет прямого божественного истока и нет перспективы возврата к Божеству. Вселенная представляется как богооставленная предметная реальность, замкнутая со всех сторон небытием и смертью. Эта парадигма свойственна Новому времени и лежит в основании современной науки¹⁰⁷.

Тут ничто ещё не живительный источник, оно ни божественно и ни живо, но равносильно небытию, которого строго нет. В основе этой схемы лежит противопоставление циклического и линейного времени, связанного с идеей «обычного» ничто. Парадигма сферы проникнута вечностью со всех сторон и характеризуется циклическостью, вечным возвращением; парадигма луча исходит из ничто, но через линейное время всё же устремлена к эсхатону; парадигма отрезка с обеих сторон ограничена небытием и есть характерная черта Нового времени и современности. Проблема здесь только в том, что это выдуманная схема, которая не соответствует историческим данным¹⁰⁸.

В частности, Дугин утверждает, что парадигма сферы, характеризующая циклическим временем, «пропитывает все мифологические и религиозные учения, кроме авраамических религий». Это основополагающий тезис, он многократно воспроизводится разных книгах. Однако в культуре Древней Месопотамии время понималось именно как линейное, там вовсе не было представления о времени циклическом¹⁰⁹.

¹⁰⁶ См.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Генон Р. Кризис современного мира / Пер. с фр. Н.В. Мелентьевой. М., 2019.

¹⁰⁷ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 45–48.

¹⁰⁸ Поскольку эта схема не связана с действительностью, в дальнейшем Дугин без каких-либо трудностей переработал её и вместо геометрических образов стал использовать такую: премодерн – модерн – постмодерн. Эта схема значительно отличается от первой, но здесь уже не хватит места, чтобы их сопоставить. Замечу только, что первая схема фиксировала кризис современного мира и на этом останавливалась, тогда как во второй схеме современность характеризуется состоянием постмодерна и неопределённости, из которой возможен выход с помощью «геополитики». Проблема второй схемы в том, что именно в то время, когда Дугин решил определять современность через постмодерн, этот последний, как свидетельствуют многие теоретики, как раз и закончился. Иначе говоря, постмодерн есть не отдельная эпоха, а локальное явление внутри модерна, который никуда не исчез. Вместе с тем обе схемы основаны на одной идее, о которой далее и пойдёт речь.

¹⁰⁹ «Другой отличительной чертой вавилонского представления о времени является линейность, под которой здесь понимается отсутствие ярко выраженного циклизма. Идея циклизма, прежде всего как идея вечного круговорота творения – существования – гибели мира, по-видимому, была чужда вавилонянам; во всяком случае, обнаружить какие-либо точно очерченные циклы, что-либо вроде индийских юг, пока не удаётся» (Клочков И.С. Духовная Культура Вавилонии: Человек, судьба, время. М., 1983. С. 21).

Если говорить о Древнем Египте, там было представление и о циклическом, и о линейном времени, которые дополняли друг друга¹¹⁰. Далее, в Древнем Иране представление о циклическом времени было отвергнуто Заратуштрой, и «пришло понимание времени, ведущее линию от момента сотворения мира через определённые этапы к его чудесному и окончательному преобразению»¹¹¹, что соответствует парадигме луча, хотя и здесь народные представления о циклическом времени не исчезли, так что линейность и цикличность соседствовали на протяжении долгого времени. И даже в библейской традиции, несмотря на очевидность линейного времени и историчности, всё же присутствовали элементы цикличности¹¹². Пожалуй, полноценное представление о циклическом времени достоверно задокументировано лишь для Древней Индии, тогда как в иных случаях речь если и идёт о цикличности, то она не осмысливается таким образом, чтобы из этого можно было делать выводы о «парадигме сферы»¹¹³. Следовательно, тезис о том, что представление о циклическом времени «пропитывает все мифологические и религиозные учения, кроме авраамических религий», является ложным. Древние культуры знали и циклическое, и линейное время, но что самое важное, *линейное время не связано с учением о творении мира из ничего*.

С точки зрения Дугина, основная проблема состоит в том, что библейское учение (авраамические религии) отвергает язычество и манифестационизм, т.е. единосушие Бога и мира, поскольку исходит из идеи творения мира из ничто, а не из самого Бога. Очень много пафоса рассказчик тратит на раскрытие этой ошибочной концепции. А всё для того, чтобы реабилитировать язычество¹¹⁴ и вернуться от логоса рациональной культуры обратно во вселенную мифологии. Говоря о библейской традиции, он утверждает следующее:

Здесь возникает фантастическое для гиперборейского ансамбля представление о трансцендентности Творца, о том, что Бог творит мир из ничто, не из самого себя, не проявляя себя, а просто берёт за онтологическую основу что-то принципиально отсутствующее, небытие, ничто ("ouk on"). И это странное и неизвестное манифестационизму ничто каким-то всеильным жестом трансцендентного Творца приводится к особому квазибытию, поскольку мир как тварь в авраамическом контексте самостоятельным бытием не обладает, бытие дано миру извне, как бы займы... Смысл креационизма в том, что мир основан не на онтологии, не на развёртывании бытия, а на «ук-онтологии», на развёртывании отсутствующего бытия... Креационистская модель порождает представление о нециклическом времени. Появляется «тайна однонаправленного времени». Мысль о времени как об однонаправленном процессе не может возникнуть в голове существа инерциально манифестационистской (гиперборейской) ориентации. Для того, чтобы зарница представления об однонаправленном времени сверкнула, что-то в мозгах у человека должно фундаментально измениться, нарушиться... Вне представления о трансцендентном Творце, абсолютно не имеющем никакой общей меры с миром, концепция однонаправленного времени родиться не может. Но она тем не менее рождается, и рождается в иудаизме¹¹⁵.

¹¹⁰ Assmann J. Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. Heidelberg. 1975. S. 41–48.

¹¹¹ Крюкова В.Ю. Древний Иран // Календарные праздники Древнего Востока. Исследования и тексты / Под ред. В.В. Емельянова. СПб., 2023. С. 477.

¹¹² Возман М.В. Древние Израиль и Иудея // Календарные праздники Древнего Востока. Исследования и тексты / Под ред. В.В. Емельянова. СПб., 2023. С. 362.

¹¹³ См. прекрасный сборник научных работ, посвящённый соответствующей тематике: Календарные праздники Древнего Востока. Исследования и тексты / Под ред. В.В. Емельянова. СПб., 2023.

¹¹⁴ Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М., 1999. С. 163.

¹¹⁵ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 209–210.

Выше было показано, что это полнейшее недоразумение, т.е. весь этот пассаж, как и все подобные ему, состоит лишь из заблуждений: в Древней Месопотамии не было представления о творении *ex nihilo*, но была «концепция одностороннего времени», как она была известна в Древнем Египте и в Древнем Иране. Следовательно, отнюдь не «креационистская модель порождает представление о нециклическом времени», ибо в древних культурах представления о цикличности и линейности времени сосуществовали. Кроме того, креационизм как таковой впервые появляется не в иудаизме, но имел развитые формы и в других древних религиях, например, в Древнем Египте (достаточно указать на «Мемфисский богословский трактат»), однако учения о творении из ничего там ещё не было.

Из-за отсутствия «идеи небытия» для всего древнего мира было характерно *смещение воображаемого и существующего*, абстрактного и конкретного, идеального и материального: «Бессмысленно для него и наше различие между реальностью и видимостью. Всё, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность... Для мифопоэтического склада ума "то, что волнует", равнозначно "тому, что существует"»¹¹⁶. И именно это составляет существо «онтологии» Дугина, или того, что он называет Традицией. Такое смещение в целом характерно для древнего мира, который ещё не знал философии и потому не мог осмыслить идею небытия, или онтологию негативности, а значит, не мог знать и идею бытия в том виде, как она открылась древним грекам на заре европейской культуры. Как отмечает В.В. Емельянов, «в шумерском не найдено отдельного глагола для передачи небытия...»¹¹⁷, поэтому для этого мировосприятия характерно «радикальное неприятие смерти при полном отсутствии идеи небытия»¹¹⁸. К этому и стремится рассказчик, но при этом он не знает того, что время в Шумере понималось как линейное, а это опять же никак не соответствует тому, о чём повествует Дугин.

Более того, в книге «Бытия» не говорится о творении именно *ex nihilo* – эта трактовка стала возможна лишь после появления философии, т.е. уже в эллинистической культуре, поэтому она впервые и появляется лишь в конце II в. до н.э. (2 Мак. 7:28). В книге «Бытия» учение о творении из ничего присутствует имплицитно, однако для того чтобы раскрыть его на концептуальном уровне, нужен уже более или менее разработанный онтологический лексикон. Ничто – как понятие, как проблема, как тема для мышления – было открыто ранней греческой философией и осмыслено в споре элейтов и софистов, что затем нашло продолжение у Платона и Аристотеля, так что креационизм Древнего Израиля не имеет никакого отношения к проблемам, которые фактически выдумывает Дугин. Потому что «странное и неизвестное манифестационизму ничто» было в равной степени неизвестно и библейскому, и египетскому, и шумерскому креационизму, тем не менее хорошо знакомому с линейным временем. Разумеется, совершенно ложен и тезис о том, что «мир как тварь в авраамическом контексте самостоятельным бытием не обладает», ибо здесь просто путается мировосприятие авраамических религий с позднейшим гностицизмом, т.е. это банальный анахронизм. И такого рода ошибки преследуют рассказчика повсюду. Именно поэтому «принципиально отсутствующее, небытие, ничто» может стать и «живительным

¹¹⁶ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А. Миф и реальность // В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 32.

¹¹⁷ Емельянов В.В. Образы предбытия в шумерских литературных текстах // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 134, примеч. 10.

¹¹⁸ Емельянов В.В. Религия и философия в шумерских пословицах // Арабские маршруты в азиатском контексте: Сб. науч. ст. / Отв. ред. П.И. Погорельский, М.И. Василенко. СПб., 2016. С. 76. Соответственно, в древнем мире не было и идеи «Чистого Бытия», которую Дугин постоянно приписывает манифестационизму.

источником». Но чтобы эта «зарница» сверкнула, «что-то в мозгах у человека должно фундаментально измениться, нарушиться» (см. цитату выше).

В этом контексте Дугин неодобрительно ссылается на ап. Павла¹¹⁹, который говорит о том, что нельзя поклоняться твари вместо Творца: «Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца» (Рим. 1:25). Поэтому для Дугина важно *отменить ничто и сотворение мира ex nihilo, а заодно и ап. Павла*, чтобы тварь и Творец мыслились как единосущные, чтобы вернулись манифестационизм и циклическое восприятие времени, чтобы можно было поклоняться твари как Творцу, чтобы возродились «герметические науки» и язычество снова заполонило мир. Исходя из этой задачи, должна быть перестроена и наука, которая больше не будет задаваться слишком сложными вопросами о том, существует нечто или не существует, но, напротив, о чём уютно можно будет запросто сказать, что оно есть *сущее*, ибо *всё* есть сущее, если очень хочется. А если назвать это «социологией воображения», то даже можно вполне успешно её продавать. Для этого нужно лишь вернуться в допарменидовскую эпоху Воображения, или эпоху мифологии, ибо Парменид своим открытием бытия и небытия «вызволит мышление из обмана воображения (ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης ἀνενεύκато νόσεϊς)»¹²⁰, после чего и начался закат манифестационизма и язычества, а логос пришёл на смену мифу. Дугин, напротив, хочет вернуть нас в обман воображаемого, куда его толкает токсичная мифомания. А чтобы реабилитировать заблуждения и мифологию, нужно вернуться *in illo tempore*, когда культура якобы ещё не открыла линейное время, нужно вернуться в эпоху, когда ещё не было открыто бытие и небытие, нужно заново отдаться фантазии и воображению, т.е. нужно перестать мыслить, различать желаемое и действительное. Эта интенция порождает и такие вторичные по сути проекты Дугина, как «социология воображения», «тёмный логос и мифос», которые он позиционирует в качестве учебников¹²¹.

Дугин пишет:

Также можно говорить о двух типах Логоса – о Логосе аполлоническом и Логосе дионисийском. Первый является закрытым, т.к. оперирует с идентичностями (*principium individuationis*), классической логикой и эксклюзивностью. Он основан на привативных парах и доводит принцип *есть/нет, один/ноль* до максимального предела. Именно в нём мы получаем «бытие» и «ничто» как две абсолютно несводимые антитезы: парменидовское бытие, которое есть, и небытие, которого нет. В «Софисте» Платона мы встречаем другое небытие – небытие, которое есть, а значит, там мы находимся в присутствии иной философии, диалектической, дионисийской. Эта философия оперирует с иным Логосом, тёмным Логосом, который является открытым, экстатическим. Его экстатичность в том, что он выходит за свои пределы, нарушает *principium individuationis*, открывает вещам и сущностям путь метаморфоз, выход за свои границы. Это освободительный Логос, который не ввергает вещь в самотождество, в раз и навсегда заданную форму (μορφή Аристотеля), но позволяет ей принимать разные формы. Дионисийский Логос не боится противоречий, он строится на парадоксах, антиномиях и апориях, причём не спешит их разрешать¹²².

Вот и Дугин не боится противоречий, а потому и не спешит признавать многочисленные ошибки в своих книгах, ибо не мыслит банальными оппозициями *правильно/неправильно, есть/нет, один/ноль*. Ведь для человека с такой фантазией

¹¹⁹ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 124.

¹²⁰ DK 28. A 1.20. Подробнее: Гагинский А.М. Философия беспредпосылочных начал. М., 2018. С. 145–146.

¹²¹ См.: Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М., 2010; Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М., 2010; Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2013.

¹²² Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2013. С. 496.

совершенно неважно, есть ли ошибки в его рассуждениях или нет. Важен лишь полёт фантазии. А потому совершенно безразлично и то, что вся ноомахия – лишь плод воображения.

В безумии и мифомании всегда есть момент, когда требуется согласие на прельщение, когда нужно закрыть глаза на реальность. И этот момент у Дугина обусловлен отрицанием небытия, ибо именно это позволяет утратить чувство реальности и уйти в плавание по океану воображаемого. Но если внимательно рассмотреть детали этой маршрутной карты, то можно увидеть существенные несостыковки и прямые фальсификации.

Стоит открыть «Софиста», и можно увидеть, что Платон пишет ровно противоположное тому, что хочет приписать ему Дугин! Например, Платон говорит о двух видах небытия, из которых один вид – относительный, и о нём можно сказать, что он в каком-то смысле есть, ибо так есть фантазии, фикции, заблуждения и ложь, т.е. он не противоположен бытию, но есть лишь иное (*τὸ ἕτερον*), тогда как другой вид – абсолютный, т.е. небытие в собственном смысле слова, никоим образом не сущее (*τὸ μὴ ὂν*), о котором невозможно ничего сказать, ибо его «строго нет» и оно невыразимо¹²³. И это значит, что мы вовсе не находимся «в присутствии иной философии, диалектической, дионисийской». Наоборот, Платон боролся с софистами и противопоставлял им свою философию. Именно поэтому у Платона «мы получаем “бытие” и “ничто” как две абсолютно несводимые антитезы: парменидовское бытие, которое есть, и небытие, которого нет». Стало быть, Платон отнюдь не союзник «тёмному логосу», да и весь неоплатонизм, который насквозь рационален, никак не вписывается в трактовки и намерения Дугина. Строго говоря, «дионисийский логос» – это именно отсутствие логоса. Рассказчик перевирает греческую философию в целом и философию Платона в частности, но любой специалист в области античной мысли сразу заметит, что это лишь фантазии, за которыми не стоит абсолютно ничего.

Однако рассказчик неудержимо стремится впасть в прелесть и на этом корабле отплыть в плавание по воображаемой стране, где есть нелогичная логика и нет оппозиции бытие/небытие, есть/нет¹²⁴. В этой стране нужно будет отменить или перестроить не только рациональную культуру и науку, но также монотеизм и «религии Откровения», для чего и нужна «консервативная революция», которую стремились осуществить «титаны Возрождения», обращаясь к дохристианской эпохе¹²⁵. По существу, это *антихристианский проект* (какую бы длинную бороду он ни отращивал), в котором предпринимается попытка реабилитировать язычество и иррационализм.

Исходя из этой задачи, Дугин старается продемонстрировать, что современная наука есть лишь искажение науки подлинной – герметической, «куда можно включить такие дисциплины, как магия, алхимия, астрология, другие эзотерические учения»¹²⁶. Что ж, какие дисциплины, такая и наука! При этом под классической наукой он понимает «сложившуюся на заре Нового времени систему отношений рассудочного человека с механистически понятой действительностью...»¹²⁷. То примечательное обстоятельство, что механицизм в науке ушёл на периферию ещё в XIX в., автора ничуть не смущает, для него современная наука – это механистический

¹²³ Plato. Sophista 236c–259d.

¹²⁴ Здесь нужно отметить, что всё это не имеет никакого отношения, например, к диалектической и параконсистентной логике, а также к схожим проектам, которые можно встретить в современной философии. Кстати говоря, отсюда страх и ненависть к аналитической философии, которую Дугин хотел бы отменить, ибо она является продолжением аристотелевского стиля мышления и адекватного логоса.

¹²⁵ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 163.

¹²⁶ Там же. С. 152, о происхождении науки из герметизма: С. 157 и далее.

¹²⁷ Там же. С. 28.

детерминизм XVIII в. С этим соломенным чучелом он и ведёт непримиримую борьбу, т.к. наука XX–XXI вв. просто прошла мимо. Причина этого в том, что взгляды и судьба Дугина формировались под влиянием Р. Генона, который не получил полноценного образования, и всё научное развитие в основном прошло мимо него¹²⁸. Вероятно, низкое чувство ресентимента и побудило его впоследствии обозвать это развитие «профанической наукой». С этим усвоенным пренебрежительным отношением к науке связано и невероятное количество ошибок и просто каких-то недоразумений в книгах Дугина. Нельзя исключить, что именно поэтому он высказывает, например, следующую нелепицу: «Творение из ничто» – базовая отправная предпосылка теологии религий Откровения предполагает в начале бытия радикальное отчуждение мира от Бога. Это первый импульс изначальной истории, движущейся однонаправленно. На всём протяжении этой истории нормы отчуждённости от Бога сохраняются, и люди (как и остальные существа Вселенной) сами по себе не могут вернуться к Тому, кто их создал»¹²⁹.

Всякому школьнику, хотя бы мало-мальски знакомому с «теологией религий Откровения», хорошо известно, что отчуждение мира от Бога предполагается вовсе не тем, что он сотворён из ничто, а исключительно грехопадением. В самом начале Библии описывается прямо противоположная «базовая отправная предпосылка», а именно – полнота богообщения, которая прерывается грехом человека, тогда как до этого события никакой отчуждённости мира и человека от Бога не было и быть не могло. Любой ученик воскресной школы понимает, что человека от Бога отчуждает только грех. Однако это понятие отсутствует в концептуальном аппарате Дугина. И это, быть может, вообще один из ключевых моментов его мировосприятия. В связи с этим совершенно неудивительно и то, что Дугин значится в справочнике по деструктивному и оккультному течениям современной России¹³⁰.

Впрочем, даже в этом он не оригинален: многое из сказанного выше было придумано не самим Дугиным, а советским оккультистом Е.В. Головиным, верным почитателем которого рассказчик является и поныне. Об этом следует сказать подробнее.

Шарлатан и его тень

Как отмечал Г. Джемаль, «Евгений Головин был, без всякого сомнения, центральной фигурой московского интеллектуального андеграунда на протяжении, возможно, тридцати лет (60-е, 70-е, 80-е). Больше того, можно с уверенностью утверждать, что если бы не было Головина, не было бы и самого феномена этого андеграунда, ибо всё, что его составляло, расплылось бы в некую не очень внятную банальность»¹³¹. Впрочем, если судить по творчеству Джемалья и Дугина, то и с Головиным всё было не очень внятным. По свидетельству Ю. Мамлеева, «Головин не был философом, но метафизические реалии он познавал окольно-тайным

¹²⁸ Хотя Генон с успехом окончил начальное образование и в 1904 г. приехал в Париж, чтобы изучать математику, тем не менее новые учителя, «признавая его добрую волю и усердие, дали ему понять, что ему не следует упорствовать на том пути, по которому он шёл», поэтому он записался на дополнительные курсы, «но и это было тщетно, поскольку, по словам его учителей в Роллине, ему «ещё далеко до уровня экзамена», а потому он не стал упорствовать, и на этом его учёба в университете закончилась» (*Chacornac P. La vie simple de René Guénon*. Paris, 1958. P. 27).

¹²⁹ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 127.

¹³⁰ Новые религиозные идеи деструктивного и оккультного характера / Миссионерский отдел РПЦ МП. Информационно-аналитический вестник № 1. Белгород, 2002. С. 164.

¹³¹ Джемаль Г. «Чёрный лостр» // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина. М., 2015. С. 211.

путём, через поэзию, тайные науки и тому подобное»¹³². Тем не менее для Дугина южинский андеграунд стал настоящей школой. По воспоминаниям Мамлеева,

Александр Дугин стал настоящей находкой для Южинского... Джемаль и Евгений Головин стали учителями молодого Дугина, я же воздействовал на расстоянии, через самиздат. Эти влияния понемногу создавали того Дугина, которого мы знаем. Этот человек был готов к принятию эзотеризма в самом юном возрасте, и это было большой редкостью. Можно сказать, это была метафизическая удача... Наибольшее впечатление из того, что ему приходилось читать, на него произвели «Шатуны». По его собственным словам, эта книга перевернула его. Видимо, он прочёл её именно в эзотерическом ключе. Он писал мне в Медон, и по тону его писем я чувствовал, что действительно – в нашем полку прибыло¹³³.

Сам рассказчик с большим пафосом величает этот кружок «Московской школой Новой Метафизики»¹³⁴. Что ж, какая «школа», такая и «метафизика». Рассказчик ссылается на Головина как на непререкаемого авторитета, ведь он, «кстати, один из первых и самых глубоких знатоков Мартина Хайдеггера в России»¹³⁵. Хотя «Бытие и время» этот глубокий знаток так и не осилил¹³⁶. Но это и неважно, поскольку и при таких познаниях Головин смог запрограммировать едва ли не всю будущую «философскую» программу Дугина. Например, вот так, по воспоминаниям рассказчика, он придумал «геополитику»:

Я был в юности поражен, когда Е.В. Головин фактически *создал* такую Европу, такую европейскую культурную географию, каковой не то, что не существует, но никогда и не существовало. Это была восхитительная география, населённая мудрецами, поэтами, алхимиками, героями, метафизиками, денди. И до сих пор она населена ими, эта головинская Франция, головинская Европа. Но на самом деле, такая Франция существует только в русском сознании, в русском мышлении, в русском действии, поскольку основывается на *испарениях нашей земли*. Головин воссоздал то, чего нет и не было – русскую европейскую культурную историю¹³⁷.

Стало быть, вся дугинская «геополитика» вырастает из этих «испарений», которые и приводят к дурману ноомахии, а также к погружению в то, чего нет и не было! В своей методологии – о чём ни подумаешь, оно тут же становится *сущим* – Дугин не оригинален, лишь тенью следуя за своим учителем. В частности, Головин связывал современное представление о времени и смерти с креационизмом:

Иудаизм является единственной религией, которая признаёт смерть как нечто абсолютное, потому что ни одна языческая религия вообще смерти не признаёт. Смерть – понятие очень относительное. Смерть для египтян, греков – это просто поворот либо остановка на пути какой-то метаморфозы. Поэтому смерть никогда в этих цивилизациях трагически не воспринималась. Именно иудейская религия с её креационизмом создала очень странную экзистенциальную картину: мы рождаемся непонятно как, и неважно, нравится нам это или нет, но конец у нас у всех один – т.е. мы идём по линии, которая называется меридиан, и умираем. Но умираем не в легкомыслии греков или египтян, нет, мы умираем, так сказать, раз и навсегда... Мёртвое море – символ абсолютной смерти. Собственно говоря, это соответствует этике этой религии: тварный мир создан из ничего и уходит в ничто, поэтому там всё понятно, на что ещё

¹³² Мамлеев Ю.В. Воспоминания. М., 2017. С. 67.

¹³³ Там же. С. 279–280. Мамлеев отмечал, что «другим его “учителем” были “Шатуны”» (Там же. С. 253).

¹³⁴ Дугин А.Г. Из грёзы в грёзу // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина. М., 2015. С. 90, 100, 146; Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса. М., 2013. С. 373, 392, 398.

¹³⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 20.

¹³⁶ Дугин А.Г. Из грёзы в грёзу // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина. М., 2015. С. 158.

¹³⁷ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М., 2009. С. 216–217.

можно надеяться... Но я уже отмечал, что существует алхимия языческая и алхимия, которую можно условно назвать «иудео-христианской». Среди всех известных нам религий и мифологий иудейская стоит особняком. И очень большим особняком. Потому что иудейская религия – это первая религия, в которой смерть представлена как полное ничто, полное небытие¹³⁸.

Как ясно из сказанного выше, всё это не соответствует действительности и имеет целью лишь очернить христианство, однако Дугин воспринимает эти заблуждения на полном серьёзе и воспроизводит в своих книжках. Но даже при элементарном знании истории религий можно заметить, что умирание у греков было ничуть не легкомысленнее, чем у иудеев, ибо аид и шеол суть две безрадостные посмертные перспективы, а потому в Септуагинте еврейское *шеол* передавалось как ᾗδης, т.е. это соотносимые представления¹³⁹. Никакой легкомысленности в отношении к смерти не было даже у египтян, а уж тем более у шумеров. И самое главное, ни у греков, ни у иудеев не было и не могло быть представления об абсолютной смерти и тем более о том, что мир «уходит в ничто», в «полное ничто, полное небытие». Это ключевой теоретический промах, и вполне возможно, что именно в этом экзистенциальный нерв всей Головинской эзотерики и всей южинской метафизики (о восприятии смерти Головиным ниже).

В самом деле, до появления философии абстрактная идея ничто, или небытия, просто отсутствовала, её не было в культуре древнего мира, для которого, повторю ещё раз, было характерно противоположное – «радикальное неприятие смерти при полном отсутствии идеи небытия»¹⁴⁰. Это верно и относительно древнего иудаизма, равно как и вообще для древнего мира. И как раз к восстановлению этого мироощущения стремился Головин, а вслед за ним и Дугин. Стало быть, совершенно неверно говорить, что «иудейская религия – это первая религия, в которой смерть представлена как полное ничто, полное небытие». Как известно, «сойду ли в преисподнюю – и там Ты» (Пс. 138:8). Здесь нет никакого «полного небытия», такая трактовка – просто недоразумение. Весь библейский текст учит распознавать Промысел Божий в истории в целом и в жизни отдельного человека, поэтому нельзя сказать и того, что «мы рождаемся непонятно как» – это скорее Головин прочитал у экзистенциалистов и зачем-то перенёс на иудаизм.

Поскольку Головин неверно понимал иудейскую традицию, постольку он не понимал и христианство, которое для него было чем-то запретным. Как рассказывает его дочь, когда Головин «уже был очень болен, я от отчаяния всё же предложила ему воспользоваться услугами одной православной бабушки, достоверно умевшей лечить как раз то, от чего страдал он. Он... очень пристально посмотрел на меня и отказался наотрез. “Мне нельзя, – сказал он, – пользоваться услугами христиан. Запрещено”»¹⁴¹. Конечно, тут он опять промахнулся, ибо разнообразные гадалки, колдуньи и заговоры не имеют никакого отношения к христианству, а потому он мог бы и пойти, ему бы нашептали на ухо какое-нибудь заклятие. То есть это как раз магия и оккультизм, полная противоположность христианству. Но реакция очень показательная. Ещё одно важное свидетельство о Головине: «Смерти он совершенно не боялся, мы открыто обсуждали это, и однажды он мне сказал, что

¹³⁸ Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М., 2003. С. 30–31, 35.

¹³⁹ См.: Diels H. Der antike Pessimismus. Berlin, 1921; Арсеньев Н.С. Пессимизм и мистика в Древней Греции // Путь. Париж. 1926. № 4. С. 88–102; Пиковский И.В. Понятие «Шеол» в еврейской Библии и в древнейших переводах на греческий язык // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 492–513.

¹⁴⁰ Емельянов В.В. Религия и философия в шумерских пословицах // Арабские маршруты в азиатском контексте: Сб. науч. ст. / Отв. ред. П.И. Погорельский, М.И. Василенко. СПб., 2016. С. 76.

¹⁴¹ Головина Е.Е. Мой отец Евгений Головин // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина. М., 2015. С. 23.

знает свой предстоящий путь и что всё с ним будет нормально»¹⁴². Его друг С. Жигалкин также отмечает этот момент в мировоззрении Головина: «Он не раз говорил, что не понимает всех этих разговоров о смерти, не понимает и саму смерть, ни как событие, ни как идею, поскольку в язычестве речь всегда идёт о преображении, переходе, метаморфозе, возвращении, а не о прекращении бытия»¹⁴³. Эти мысли часто повторяются и в текстах самого Головина.

Последний писал: «Но для магической географии, строго рассуждая, не существует жизни и смерти как полярно противоположных понятий. Убывание биологической активности за сороковым градусом южной широты свидетельствует только о возрастании инобытия. Концепция единого Бога лишена всякого смысла в бесконечности Океаноса, вернее, подобная концепция ведёт к тотальному пессимизму и негативному первоединому»¹⁴⁴.

Эта тематика имеет центральное значение. Здесь не только выражено отношение Головина к иудео-христианскому монотеизму и креационизму, которое унаследует и Дугин, но и проговаривается принципиальное убеждение в том, что для язычества смерти не существует¹⁴⁵. А возможно это лишь потому, что онтология Головина исключает небытие и рациональную науку, которую он почему-то отождествляет с позитивизмом. Иначе говоря, нужно отказаться от честного и мужественного познания мира, предать истину и бытие, перейти на сторону лжи и эзотерики, предать логос и вернуться к мифу, и лишь тогда можно будет признать, что для познания мира достаточно фантазии. Как вспоминает А.Ф. Скляр: «Как-то в машине, когда мы вдвоем возвращались из города в "Горки-10", Женя неожиданно сказал: "Пусть хоть все нынешние высоколбытые ученые мужи будут в один голос твердить, что алхимия – это сказка, я всё равно лучше буду верить в эту сказку, чем в тот проклятый позитивистский бред, который у них называется современной наукой". Сказка длиною в жизнь – вот один из аспектов экзистенции Головина»¹⁴⁶.

Это важное свидетельство. Оно позволяет понять и Головина, и Дугина, и вообще существо языческого мировосприятия, которое просто боится позитивизма и рациональности, хотя и пользуется их достижениями. Нет ничего плохого в критике позитивизма, однако это нужно делать логично и предельно честно. Но как раз этого у южинских метафизиков искать и не следует. Скляр весьма точно это охарактеризовал: сказка длиною в жизнь. Но надо добавить: сказка, отвергающая науку, а заодно и истину, добро, Христа, вообще всё светлое и разумное, в угоду мрачной и тёмной стихии похмелья «дионисийского логоса». Но это сказка длиною не в одну жизнь. Его ученик тоже стал сказочником. Беда лишь в том, что Дугин – злой сказочник.

Оккультное мировоззрение стремится освободиться от рациональной культуры, для которой важно выяснить, существует предмет исследования или не существует, поскольку первостепенное значение имеют оппозиции есть/нет, истина/ложь, подлинно/неподлинно, добро/зло, свято/демонично. Поэтому онтология Головина

¹⁴² Головина Е.Е. Мой отец Евгений Головин // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина. М., 2015. С. 23.

¹⁴³ Жигалкин С.А. Миссия X // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина. М., 2015. С. 38.

¹⁴⁴ Головин Е.В. О магической географии // Головин Е.В. Мифомания. М., 2010. С. 93.

¹⁴⁵ На самом деле дело обстоит ровно наоборот: христианская весть о Пасхе изменила отношение к посмертной перспективе человека, ибо для иудеев, греков и шумеров никакого будущего блаженства не предполагалось, участь почивших была абсолютно безрадостной, из-за чего «лучше вовсе не родиться», «лучше быть свинопасом на земле, чем царём в царстве Аида» (см. литературу в примеч. 140). И только Христос своею смертью смерть поправил. И лишь в тени этого События рождается вторичный эзотерический оптимизм относительно посмертной судьбы.

¹⁴⁶ Скляр А.Ф. Корабли не тонут, или Сказка длиною в жизнь // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина. М., 2015. С. 208.

включает в себя «три уровня манифестации», где реальность – самый неприглядный уровень. Причем эта онтология исключает «уровень небытия», отдаваясь вселенной воображения:

Нам, каждому из нас, открыты минимум три уровня манифестации. Первый – тот самый в котором мы с вами беседуем, второй уровень – это сон и сновидения, третий уровень – это мир нашего воображения, когда мы в нормальном и трезвом виде мечтаем и представляем себе зрительные образы. Это три уровня манифестации, которые нам вполне доступны. И беда в том, что в силу нашей жизни в конкретной позитивистской цивилизации, мы предпочитаем реальный мир, именно материальную манифестацию. И поэтому первым шагом в развитии микрокосма является попытка расширить наше восприятие во вселенной сна и вселенной воображения¹⁴⁷.

Исходя из этой логики разрабатывалась не только мифомания Головина, проекты Дугина также основаны на этой ложной онтологии. Разница лишь в том, что Головин обвинял иудео-христианство в отождествлении смерти с небытием, тогда как Дугин со временем прочёл у Элиаде, что это явно ошибочно¹⁴⁸, и отнёс появление такого истолкования смерти к парадигме отрезка, т.е. к Новому времени. Однако обидим для обоих остаётся полное отрицание небытия, ибо только это позволяет опутать универсум сферой воображаемого, т.е. мифоманией и ноомахией. Стало быть, их подлинный враг – разум, логика, истина, в конечном итоге – Парменид, с которыми они ничего не могут поделать, кроме как корёжить логику и воспевать похмелье и безумие. Их враг – Логос. Отсюда их кредо: «Разум есть частный случай безумия; порядок – одно из многочисленных проявлений хаоса; бодрствование – подвид сновидения; государство есть форма бреда; общество способно только обокрасть»¹⁴⁹.

Если хорошо продумать эти тезисы, если принять это всерьёз, то станет ясно, какое на самом деле злое начало стоит за пустословием южинского кружка. Для него вполне допустимо и даже требуется «полное наплевательство» на все ценности, которые предлагает мир, т.е. на «ценности воспитательные, религиозные, медицинские, исторические и пр.»¹⁵⁰. Поэтому нужно быть очень осторожным, когда Дугин говорит о «традиционных ценностях», ибо за этим скрываются сомнительные эстетические и ценностные ориентации.

Чем же обусловлен этот аморализм? Почему вообще возникла потребность отвергнуть небытие? Едва ли это вызвано какими-либо философскими соображениями, ибо небытие является необходимым принципом существования, оно столь же необходимо, как и бытие. Так, если кто-то присутствует в одной комнате, то он отсутствует в другой, – и речь идёт не об *инобытии* того же человека в другой комнате, а именно о том, что его там нет, ибо там «есть» его небытие, причем абсолютно строгое. И если здесь что-то есть, то этого нет в другом месте. И если что-то здесь было вчера, то его может не быть здесь завтра. Короче говоря, бытие и небытие тесно взаимосвязаны, а потому отрицать одно – значит отрицать и другое. Поэтому отрицание небытия рождается не из каких-то философских представлений, но из алхимической и внутренней потребности избавиться от позитивистского страха смерти. Как заметила его дочь, «Головина в принципе не стоит воспринимать

¹⁴⁷ Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М., 2003. С. 40–41.

¹⁴⁸ «Боль перед Небытием и Смертью, похоже, является специфичным для современности явлением... Но в современном мире Смерть лишается своего религиозного значения. Вот почему она приравнивается к Небытию. А перед Небытием современный человек бессилён... Ни у примитивных народов, ни в более высокоразвитых неевропейских цивилизациях мы не находим идеи Небытия, взаимозаменяемой с идеей Смерти» (Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 273–274, 276).

¹⁴⁹ Дугин А.Г. Из грёзы в грёзу // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина / Сост. Е.Е. Головина. М., 2015. С. 86.

¹⁵⁰ Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М., 2003. С. 39.

слишком буквально, и его эссеистику надо читать между строк, впрочем, как и всех серьёзных людей. Недаром отец обожал шарлатанов и мистификаторов, всегда был на их стороне и только смеялся, очень довольный, когда “шарлатаном” называли его самого»¹⁵¹.

Но не может ли оказаться так, что его показное непонимание смерти как события и как идеи, его якобы бесстрашие перед гримасой смерти также было лишь шарлатанством? Быть может, как раз в страхе перед смертью и следует искать его бунт против небытия и иудео-христианства. Быть может, вся эта мифомания и ноомахия рождается лишь из этого страха.

Как бы там ни было, Дугину досталось в наследство понимание смерти и небытия в виде некоего антипода, противостоящего алхимической жажде присвоения жизни. На самом деле, тематика небытия и учение о творении мира из ничего представляют проблему лишь для разного рода оккультизма и алхимии, поскольку открытие небытия заставляет строго различать существующее и кажущееся, подлинное и мнимое, рациональное и эзотерическое, сущее и не-сущее, Бога и идолов. И негативное отношение к христианству идёт именно от того, что оно изгнало богов и язычество как идолопоклонство. Любые боги – это лишь идолы и фикции, ибо только Бог есть Сущий (Исх. 3:14). Христианство принесло благую весть о Логосе и постепенно создавало условия для возникновения новоевропейской науки и рациональной культуры, которые и стремится отвергнуть Дугин.

Как говорил Головин, акцент на онтологической негативности «мало заметен в даосской, индийской, греческой разновидностях алхимии именно потому, что в этих традициях проблема смерти не играет столь самодовлеющей роли, как в иудаизме и, соответственно, в христианстве»¹⁵². Поэтому Головин, а вслед за ним и Дугин, отворачиваются от рациональной культуры и трезвой негативности, от различения сущего и не-сущего, так что в итоге возвращаются в мифическую культуру, как будто Логос ещё не пришёл на смену мифу. Они хотели бы жить в мире фэнтези и сказку сделать былью, чтобы всё снова было полно богов, и алхимия заняла прочное место в научном перечне ВАК. Но именно это и означает, что Головин и Дугин являются весьма изощрёнными адептами забвения бытия, ибо боги были изгнаны благодаря открытию бытия, *они были изгнаны самим бытием*. Изгнаны в не-сущее, в ничто, в небытие, которого строго нет. И именно поэтому Головин и Дугин хотят отменить ничто, чтобы не бояться смерти, чтобы вернуть языческих богов, и в первую очередь Диониса: ешь, пей, веселись – ибо смерти нет (тут надо только не забывать, что если смерти нет, то есть ад). И собственно поэтому рациональность и есть главный враг Дугина, что хорошо видно по его текстам, изобилующим многочисленными ошибками и противоречиями.

Сознательное впадение в духовную прелесть – так, пожалуй, можно было бы на языке православия описать духовную траекторию рассказчика (о понятии прелесть см. свт. Игнатия Брянчанинова – это важно иметь в виду перед чтением такой литературы), т.е. мечтание и забвение бытия, характерно не только для Дугина, но и для всего южинского кружка. Интерес к этому был обусловлен удушливой советской действительностью, насквозь обмирщённой, подавлявшей и уничтожавшей всякую духовность, всякую религиозную культуру. Из этого удушья и рождались советские эзотерики и маргиналы, вандалы и варвары духа, отправившиеся в поход против Рима и ratio, готовые поглощать любую мистику и эзотерику, гуталин и одеколон, лишь бы вырваться из оков официального атеизма и материализма. Они хотели «совершить невозможное», заметил как-то Дугин, они хотели не быть

¹⁵¹ Головина Е.Е. Мой отец Евгений Головин // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина / Сост. Е.Е. Головина. М., 2015. С. 22.

¹⁵² Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М., 2003. С. 35.

частью застойно-советской действительности, но именно в этом и остались навсегда её частью.

Но главное здесь то, что в свете этого чёрного огня появляется возможность на полном серьёзе признавать многие вещи, которые здравое размышление сочло бы абсурдом. Чтобы обосновать такое восприятие, Дугин противопоставляет цифровое и аналоговое мышление (в сущности, он везде пишет об одном и том же, но разными словами): если первое рационально, т.е. сравнивает, утверждает и отрицает, то второе – целостно, оно может лишь утверждать, т.к. в нем нет нуля, ибо отсутствует ничто. А если ничто нет, то и отрицать ничего нельзя.

Поэтому «на аналоговом уровне нет абсолютного нуля, т.к. нигде в природе мы его не встречаем, и он ни при каких обстоятельствах не является частью нашего опыта...»¹⁵³. Именно поэтому «вся совокупность вещей и каждая из вещей, включая нас самих, вполне и без проблем может присвоить себе статус *сущего*, того, что *есть*... Всё, что мы видим, всё, что было, всё, что мы мыслим или о чём мы помним, это *сущее*»¹⁵⁴.

Так открывается ящик Пандоры, имя которому – легион (Мк. 5:9). Тут следует заметить, конечно, что мы и не должны встречать ничто, потому что ноль – это не встреча с чем-то, но отсутствие, или противоположность природе, и именно в этом качестве ноль и является необходимой и неизбежной частью нашего опыта. И хотя можно «присвоить себе статус *сущего*», однако принадлежать тебе он всё равно не будет. Но Дугину до всей этой логики дела нет, конечно, ему надо придумать сказку.

Теперь понятно, почему рассказчик стремится отменить ничто и для чего ему понадобился Хайдеггер. Поскольку «герметические науки» – это псевдонауки, которые основаны на гипостазировании мнимого, для их реализации необходимо отменить границу между воображаемым и существующим. Именно тогда «логос “фундаменталь-онтологии” будет мыслить *ничто* не как антитезу *сущему*, а как его *живительный и вечно присутствующий исток*, который, снимая *сущее* как *сущее*, утверждает его принадлежность к *бытию*»¹⁵⁵. Имея свой исток в ничто, любая мифология и ноомахия, любые фантазии, галлюцинации и алхимические практики будут обретать некое безосновное основание. Дочь Головина пишет об отце:

Его удивляли люди, «античники», тратившие время на псевдоучёную писанину про античных богов; зачем писать о тех, кого ты никогда не встречал, кто никогда не проходил сквозь тебя, в чьё существование ты даже не веришь? Богов надо уметь приветствовать в своём теле, знать их, и только через это множество лежит путь к единству. Как странны высказывания о том, что Головин – многобожник, отрицающий монотеизм. Он отрицал специфический монотеизм иудео-христианства, как он мог отрицать герметическое Единое, если был его носителем?¹⁵⁶

Иначе говоря, нужно стать гадаринским бесноватым (Лк. 8:26–39), чтобы со знанием дела писать о даймонах. И если Христос-Логос изгоняет бесов из человека, то южинские эзотерики готовы и бесноваться, лишь бы не быть частью пустынной советской действительности¹⁵⁷. Для этого Дугину и нужен искорёженный «тёмный

¹⁵³ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 282. Головин с одобрением комментирует эти воззрения: Головин Е.В. Об одной гипотезе Александра Дугина // Головин Е.В. Приближение к снежной Королеве. М., 2003. С. 140–146.

¹⁵⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 30–31.

¹⁵⁵ Там же. С. 44–45.

¹⁵⁶ Головина Е.Е. Мой отец Евгений Головин // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина / Сост. Е.Е. Головина. М., 2015. С. 17.

¹⁵⁷ В данной статье я уже не имею возможности отвлекаться на то, что перенаселённый универсум эзотериков «во многих отношениях не привлекателен. Он раздражает эстетическое чувство тех, кто имеет вкус к пустынным ландшафтам...» (Куайн У. О том, что есть // Куайн У. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева. Томск, 2003. С. 9).

логос», в котором *ничто* не антитеза сущему, ибо сущее и не-сущее равно имеют свой исток в живительном ничто-бытии. Причём нужно отдать должное фантазии и Головина, и Дугина – из них могли бы получиться хорошие сказочники.

Подводя промежуточный итог, фабула всей этой истории такова. Древний мир, по мнению Дугина, – это сакральная Традиция, в которой летают боги и демоны, тварь единосущна Творцу, нельзя сказать «небытия строго нет», поэтому смерть – лишь переход в инобытие. Однако греческая философия при посредстве библейского креационизма открывает бытие и небытие, различая сущее и не-сущее, истинное и ложное, существующее и воображаемое, знание и мнение. После этого христианство создаёт великую культуру, в которой боги исчезают – само бытие изгоняет богов (вопреки Хайдеггеру!). Именно Логос выводит их на свет бытия, где они и исчезают, выявляя их безыпостасность, ибо они суть идолы и фикции, не-сущее. Так возникают христианская ойкумена и европейская культура, которая продолжает дело греческой философии, порождая науку модерна. Вместе с тем история христианства обнажает и человеческие пороки, христиане оказываются недостойными Христа¹⁵⁸. Церковное лицемерие вызывает отторжение, что приводит к росту антиклерикальных настроений и мощной волне секуляризации. Важно то, что эта волна была поднята самим христианством, его чувством правдивости, которое испытывает отвращение к фальши и изолганности всех «христианских» толкований мира и истории, если немного уточнить прозрение Ницше¹⁵⁹. Секулярная культура – это реакция на фальшь и лицемерие, на преследования учёных и сжигание научных книг, которыми печально прославились церковники, особенно в Новое время, поэтому исток секулярности следует искать в том самом «чувстве правдивости», которое было «высоко развито христианством». Тем не менее секулярность под знаменем свободомыслия довольно быстро вырождается в борьбу с инакомыслием, атеизм провозглашается как догма и всё снова тонет в фальши и изолганности, что ярко проявилось в советское время, когда и возникает южинский эзотерический кружок. Этот кружок хотел противостоять иссушению культуры и её «опустыниванию»¹⁶⁰, позитивизму и материализму, которые насаждали диамат и советское безбожие. Однако в условиях духовной варваризации этот андеграунд не мог достичь большего, чем, так сказать, *das Kind mit dem Bade ausschütten*, чем выплеснуть вместе с советской фальшью и правду. Головин хорошо видел проблемы советской идеологии, а потому и попытался отвергнуть смерть и небытие, уйдя в плавание по океану язычества и мифологии – прочь от ненавистного позитивизма. Если отменить небытие, если снять саму возможность отрицания, то горизонт онтологии непомерно расширится и не будет сущностных оснований отвергать магию и богов.

Именно для этого Дугину и понадобился Хайдеггер. В частности, основываясь на весьма мутных рассуждениях о четверице, последнем боге и богах, и совершенно не пытаясь как-то прояснить эти образы, Дугин встраивает этот дискурс в свой традиционализм. Рисуя очень примитивную схему европейской онтологии (рассказчик вообще любит упрощения), он говорит о том, что греческая философия якобы неправильно истолковала бытие, поскольку для Парменида «бытие есть», тогда как Хайдеггер утверждает, что «бытие не есть». В качестве основы Дугин использует «формулу» *Seyn = Nichts*, которая помогает решить проблему небытия: *ничто*

Позитивизм и мифология – это две крайности, и нет никакой нужды выбирать какую-то из них, ибо христианство всегда шло срединным путём: с одной стороны, создавая рациональную культуру, а с другой, не опускаясь до плоской онтологии позитивизма.

¹⁵⁸ См.: Бердяев Н.А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан // Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: Жизнь и творчество). М., 1993. С. 149–164.

¹⁵⁹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 29.

¹⁶⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 175.

включается в *бытие* и отождествляется с ним, т.е. небытие переосмысливается как инобытие. И если для парадигмы сферы была характерна эманлирующая цикличность, т.е. замкнутость всего мыслимого на самом себе, вследствие чего воображаемое и оказывается существующим (дурная бесконечность циклического времени), то парадигмы луча и отрезка посредством введения ничто размыкают этот герметический круг, бытие больше не зациклено на самом себе – оно проснулось. Уроборос сущего отпускает свой хвост. Так возникает зияющая бездна ничто, в которую проваливаются все боги (парадигма луча), а затем и человеческие души (парадигма отрезка). Но если отождествить бытие и ничто, то эта бездна как бы схлопывается, и уроборический цикл восстанавливается. Небытие превращается в инобытие, а ничто просто отменяется, поскольку теперь оно отождествляется с бытием и оказывается живительным источником, из которого восстают демоны.

Именно поэтому Дугин считает работы Хайдеггера *нацистского периода* наиболее важными, тогда как ранний период, когда автор «Бытия и времени» формулирует позицию методологического атеизма¹⁶¹, он попросту игнорирует. В этом заключена вся суть рассказов Дугина (хотя саму фабулу придумал Головин). Вся так называемая «геополитика» и «ноомахия», весь традиционализм и эзотеризм растут из этого токсичного корня, семена которого Дугин вот уже 40 лет разбрасывает по всей России.

Свою позицию Дугин однажды резюмировал в интервью журналу «Финиковый компот». Он сказал о том, что в какой-то момент пришёл к общей идее «о методологической эквивалентности рациональных и мифологических структур, которыми мы оперируем... Между иррациональными структурами (базисом) и рациональными (надстройками) существуют диалектические гомологи... ранее я больше склонялся к мифологическому нарративу, но я не исключаю, что стоит больше внимания уделить рациональным стратегиям...»¹⁶². Конечно, и в этом нет ничего оригинального, но для понимания позиции Дугина это важно. В основе всего лежат фантазии и нечто иррациональное, лишь затем эта тёмная стихия по неким «диалектическим гомологиям» как бы для приличия обрамляется рациональной формой. Надо сказать, что такая структура всех работ Дугина. Он активно заманивает общество в каменный век, призывая отказаться от разума и заняться совершенно бессмысленной ноомахией.

Хайдеггер и традиционализм

Рассматривать трактовку Хайдеггера в писаниях Дугина нужно в свете описанной выше мифомании. Отсюда становится ясно, почему рассказчик упирает на то, что понять сущее очень просто, ведь если «всё, что мы мыслим или о чём мы помним, это *сущее*», то открывается простор для магии, эзотерики и алхимии, ибо это тоже суть некое «сущее». Однако проблема в том, что в такой оптике Хайдеггер трактуется абсолютно неверно.

Дугин полагает, что нет большого различия между «Р. Геноном и М. Хайдеггером, в целом стоящих на стороне парадигмы сферы», ибо для последнего Античность «представляется как традиционное общество и стихия сакральной традиции, на непонимании, извращении и, в конце концов, полном отрицании которой Новое время и основано»¹⁶³. Однако фундаментальная онтология Хайдеггера, задуманная

¹⁶¹ Подробнее: Гагинский А.М. Методологический атеизм М. Хайдеггера: биография и философия // История философии. 2023. Т. 28. № 1. С. 67–81.

¹⁶² Интервью с Александром Дугиным // Финиковый компот. 9 августа 2014 г. URL: https://datepalm-compote.blogspot.com/2014/08/blog-post_9.html (дата обращения: 09.08.2024).

¹⁶³ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 97–98.

как строгая наука в духе Гуссерля¹⁶⁴, это вовсе не «парадигма сферы», а последовательная реализация «парадигмы отрезка». Хайдеггер говорит о радикальной конечности Dasein, он настаивает на конечности самого бытия, а это возможно только в парадигме отрезка. Рассказчик цепляется за то, что Хайдеггер выстраивал историю западной онтологии как процесс последовательной деградации и при этом писал о богах и четверице. Но достаточно ли этого, чтобы скрестить фундаментальную онтологию с традиционализмом?

Прежде всего, следует обратить внимание на очевидные проблемы такого скрещивания. Дугину важно показать, что в «языческой» перспективе не существует горизонта смерти, так как смерть в данном случае ничего не решает, лишь откладывая или перенося на новый уровень тот же самый вопрос¹⁶⁵. Но в экзистенциальной аналитике Хайдеггера дело обстоит ровно наоборот: отрицание смерти генетически несовместимо с фундаментальной онтологией, ибо Dasein определяется горизонтом смерти, поскольку экзистенция человека – это бытие к смерти (Sein zum Tode), бытие к концу (Sein zum Ende). Вслед за Головиным Дугин полагает, что смерть это резкий поворот, переход на новый уровень, но Хайдеггер принципиально рассматривал этот вопрос в посюсторонней перспективе и категорически отрицал возможность говорить о какой-либо посмертной жизни: «Посюсторонняя онтологическая интерпретация смерти лежит до всякой онтически-потусторонней спекуляции»¹⁶⁶.

Смерть – ключевой экзистенциал, поскольку именно через него Dasein определяется как временность, ибо «смерть есть возможность безусловной невозможности Dasein»¹⁶⁷. Смерть есть конец Dasein¹⁶⁸, её надо понимать как «возможность невозможности экзистенции, т.е. как безусловную ничтожность вот-бытия (schlechthinige Nichtigkeit des Daseins)»¹⁶⁹. Отсюда радикальная конечность Dasein, несовместимая с примордиальной традицией Генона и спекуляциями Дугина. Мышление человека конечно, с точки зрения Хайдеггера, а потому вообще нет никакой вечной и примордиальной традиции. Описание заброшенности и конечности человека у Хайдеггера соответствует тому, что Головин отрицал в иудео-христианском креационизме, который создал «очень странную экзистенциальную картину: мы рождаемся непонятно как, и неважно, нравится нам это или нет, но конец у нас у всех один – т.е. мы идём по линии, которая называется меридиан, и умираем»¹⁷⁰. Именно так и обстоит дело с Dasein в фундаментальной онтологии. В рамках методологического атеизма Хайдеггер просто не может поставить вопрос о том, что находится за горизонтом смерти, что смерть это переход в иной мир и т.д., ибо этот вопрос оказывается закрыт, его невозможно обсуждать, согласно методологии автора «Бытия и времени». При этом различные описания смерти и отказ от любых потусторонних спекуляций указывают на то, что она мыслится именно в «парадигме отрезка», т.е. как радикальный конец: «...временность – смерть, решающим является однократность (Einmaligkeit)! Этот “Один раз” (“Einmal”) есть радикальным образом для жизни “Всё»»¹⁷¹. В другом месте он пишет: «В самом деле, в вопросе о полной доступности целого вот-бытия конец тоже сразу понимается как тот момент, который

¹⁶⁴ См.: Паткуль А.Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб., 2020.

¹⁶⁵ Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М., 1999. С. 165.

¹⁶⁶ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967. S. 248.

¹⁶⁷ Ibid. S. 250.

¹⁶⁸ Ibid. S. 259.

¹⁶⁹ Ibid. S. 306.

¹⁷⁰ Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М., 2003. С. 31.

¹⁷¹ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем. Н.А. Артёменко. СПб., 2012. С. 74, примеч. 44.

завершает *оформление* целого, то есть как прекращение всей связи переживаний и событий и упразднение всякой деятельности – на основании чего это сущее больше не присутствует в своем «вот»¹⁷².

Короче говоря, смерть для фундаментальной онтологии – вовсе не легкомысленный переход в инобытие. Нет ничего более чуждого философии Хайдеггера, чем языческий традиционализм Дугина. Рассказчик думает, что нигилизм – это признание того, что «небытия строго нет»¹⁷³, однако подлинный нигилизм есть как раз попытка отменить небытие и смерть. Поэтому Дугин – чистый нигилист. Его позиция есть то, что Хайдеггер описывает как избегание смерти, как модус несобственного существования, т.е. *das Man*. Фундаменталь-окультизм есть то, как *das Man* видит философию Хайдеггера. Дугин пишет: «...смерть – это бытие в смерти и бытие в смерть, – факт наличия или уничтожения ничего не добавляет к смерти, это вообще не имеет отношения к смерти; смерть, мыслимая онтологически, фундаментально-онтологически, это то же самое, что и жизнь»¹⁷⁴. Чтобы избежать страха смерти, нужно отождествить смерть и жизнь, отменить небытие и назвать ничто животворящим источником. И вот, смерть и есть жизнь. Во-первых, «факт наличия или уничтожения» не то что многое добавляет к смерти, а добавляет вообще всё и всё меняет. Абсурдно утверждать, что «факт наличия или уничтожения... вообще не имеет отношения к смерти». Тут рассказчик просто путается на ровном месте и опять приписывает *Dasein* наличие, что совершенно неверно, как уже отмечалось выше. Однако факт уничтожения непосредственно связан с феноменом смерти, или бытием к концу. Во-вторых, смерть вовсе не то же самое, что и жизнь. Это опять-таки неприемлемо ни с точки зрения логики, ни с точки зрения здравого смысла. Причина этого заблуждения в том, что Дугин предлагает склониться перед Хайдеггером и не мыслить, а потому вынужден принимать неточности последнего за чистую монету. Ибо Хайдеггер предлагает неудачную трактовку данного феномена, используя понятие «смерть» вместо более точного в этом случае понятия «смертность», поскольку бытие к смерти есть не что иное, как смертность, а не собственно смерть. Так, Хайдеггер пишет: «Анализ смерти остаётся, однако, постольку чисто “посюсторонним”, поскольку интерпретирует этот феномен лишь в том, как он бытийной возможностью всегдашнего *Dasein* в него *вступает*»¹⁷⁵. Это заступание в смерть ещё не есть смерть окончательная, т.е. кончина (*Verenden*)¹⁷⁶, поэтому характеристику этого феномена у Хайдеггера необходимо уточнить и определять бытие к смерти именно как смертность. Если это понимать, то многое в философии Хайдеггера становится гораздо яснее. И, в частности, получится избежать такой нелепости, что смерть есть жизнь.

Но у Дугина всё очень просто: не упразднение всякой деятельности, не полное отсутствие «вот», а наоборот – смерть это то же самое, что и жизнь, уничтожение вообще не имеет отношения к смерти. Только вот непонятно, почему тогда рассказчик говорит об экзистенциале ужаса (воспроизводя ошибочный перевод Библихина), если и ужасаться-то нечему. Однако у Хайдеггера «бытие к смерти есть сущностно ужас»¹⁷⁷. И если уничтожение не имеет отношения к смерти, если смерть есть то же самое, что и жизнь, то экзистенциал ужаса просто неуместен, и вообще непонятно, откуда он взялся в этой благолепной картине: умирай легкомысленно, пей Coca-cola.

¹⁷² Хайдеггер М. Понятие времени / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб., 2021. С. 66.

¹⁷³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 160.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967. S. 248.

¹⁷⁶ Этот термин Библихин действительно перевёл неудачно как «околевание».

¹⁷⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 266. Правильно перевести это понятие можно как «тревога», а не «ужас».

В связи с этим Хайдеггер заметил, что «такая «смерть» никогда не делает положение серьёзным: невозможна никакая катастрофа, никакое крушение и разрушение – всё уловлено и сглажено. Всё уже безусловно обеспечено и устроено»¹⁷⁸. Иначе говоря, проблемная смерть в дугинском традиционализме не имеет ничего общего с серьёзной постановкой вопроса о конечности у Хайдеггера. Традиционализм говорит о неподлинной смерти, о трусливом бегстве *das Man* в язычество. Отсюда и непонимание «Бытия и времени» у Головина, отсюда и дальнейшие заблуждения относительно фундаментальной онтологии. Например, Дугин утверждает, что *Dasein* не одинок: «Когда бытие обнаруживает себя, оно делает это как «бытие-с», утверждая неодинокость как неотъемлемое свойство *Dasein*. *Dasein* не одинок»¹⁷⁹. Хайдеггер, напротив, говорит об уединённости и полнейшем одиночестве, что он однажды даже назвал «экзистенциальным солипсизмом»¹⁸⁰. Короче говоря, Дугин всякий раз промахивается мимо Хайдеггера, рисуя некую карикатуру, которая не имеет никакого отношения ни к германскому мастеру, ни к философии в целом.

Это обусловлено избеганием смерти, попыткой спрятаться от реальности в мифах и герметизме, как это было у Головина. Уже исходные посылы Дугина несовместимы с философией Хайдеггера. Традиционалистское отрицание смерти есть проявление несобственного бытия, ибо язычество бежит от изначальной тревоги (*Angst*) в сакральную традицию, тогда как Хайдеггер говорит о совершенно иной экзистенциальной траектории, указывая на «свободное отпущение себя в Ничто, т.е. избавление от божков, которые у каждого есть и у которых каждый имеет обыкновение прятаться»¹⁸¹. У своих божков постоянно прятался Головин, к ним же убегают и Дугин. Принцип отмены смерти в традиционализме состоит в том, чтобы претворить небытие в инобытие, чтобы не воспринимать абсолютное ничто всерьёз. Однако именно это никогда и не даст возможности осмыслить само бытие, ибо в этом состоит смысл нигилизма. Как говорит Хайдеггер, существо нигилизма есть «принципиальное не-думание о сущности Ничто»¹⁸². Или так: «Мыслить Ничто значит: спрашивать истину бытия и постигать нужду сущего в целом. Мыслить Ничто – не нигилизм. Сущность нигилизма в том, чтобы забыть ничто, предавшись суетному устроению сущего»¹⁸³.

И ровно противоположное у Дугина:

Аналоговое мышление не знает «ничто», не знает категории смерти, не знает тотального уничтожения... Специфика авраамизма, иудаистического богословия, которое впервые выдвинуло концепцию креационизма, сводится к фундаментальному утверждению о факте творения мира из ничто. Это уникальное вторжение в общий комплекс манифестационистских традиций некой идеи, которой никогда ранее не существовало, которая никак не учитывалась... Это авраамическое ничто представляет собой некую печать абсолютной смерти мира, поскольку оно впервые есть нечто радикально и тотально отличное от природы божества. Такой категории не знает ни одна манифестационистская традиция... Вот здесь и рождается абсолютная смерть, т.е. абсолютное наличие абсолютно отрицательной категории»¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Хайдеггер М. Гегель. СПб., 2015. С. 54.

¹⁷⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 250.

¹⁸⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 188. См. также: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество / Пер. с нем. В.В. Библина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелёва. СПб., 2013.

¹⁸¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библина. М., 1993. С. 26.

¹⁸² Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библина. М., 1993. С. 74.

¹⁸³ Хайдеггер М. Гегель. М., 2015. С. 38.

¹⁸⁴ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 284, 292, 294, 296.

По этой причине все тексты Дугина нигилистичны и по существу посвящены лишь одной идее – забыть ничто и уйти в мир фантазий. Может показаться, однако, что он всё же каким-то образом признаёт ничто, по крайней мере тогда, когда отождествляет его с бытием. Но эта лазейка нужна ему как раз для того, чтобы обезопасить себя от небытия, от пустоты ничто, ибо ничто растворяется в бытии и таким образом теряет своё значение. Рассказчик стремится к алхимическому превращению ничто в нечто, чтобы мыслить «*ничто* не как антитезу *сущему*, а как его *живительный и вечно присутствующий исток*». Но это и есть «принципиальное не-думание о сущности ничто», это и значит «забыть ничто, предавшись суетному устройению сущего», т.е. геополитике и ноомахии. Как только ничто предается забвению и ориентация на истину утрачивается, тогда в аналоговом мышлении восстают языческие боги и демоны, наступает эпоха Воображения, в которой идут войны идей – ноомахия, а «суетное устройство сущего» реализуется с помощью геополитики, которая не решает онтологические вопросы, но одержима лишь волей к власти. Поэтому тексты Дугина – это предательство истины, забвение бытия, морок фантазий, который он наводит на неподготовленных читателей. Его злобный воображариум есть что угодно, но только не мышление бытия. И если Парменид «вызволил мышление из обмана воображения», то Дугин мечтает вновь опутать его этим туманом. Все его книги *только* об этом.

И здесь открывается наиболее болезненная проблема для всего проекта Дугина, потому что попытка скрестить Хайдеггера с традиционализмом – это попытка создать Франкенштейна. Достаточно сказать, что *прежде и вне* великого греческого Начала (т.е. весь мир Традиции) для Хайдеггера не было ничего существенно значимого, ибо мысль о бытии тогда ещё не пробудилась. Традиция не знает не только небытия, но и бытия, ибо они нераздельны. Конечно, Дугин приписывает Традиции какое-то «чистое Бытие», однако его там никогда не было и быть не могло, ибо открытие бытия и есть разрыв с мифологией. И этот разрыв осуществляет именно Парменид, поскольку открывает бытие, причём его формула (бытие есть, а небытия нет), которая кажется Дугину чем-то роковым и ошибочным, вовсе не заключает в себе сведения бытия к сущему или сущности, ибо в то время данные понятия ещё не дифференцировались. Лишь Аристотель внёс окончательную ясность и разграничил эту терминологию.

Далее, если Хайдеггер полностью отверг европейскую онтологию, включая всю христианскую философию, то Дугин пытается приписать ему свою собственную точку зрения и протащить свой традиционализм. Якобы Хайдеггер критикует только католичество и протестантизм, не имея ничего против православия: «Надо учесть также, что Хайдеггер понимал под “теологией” только западнокатолическую (католико-протестантскую) ветвь теологии, его любовь к Греции на православие не распространялась»¹⁸⁵. И всё это без тени стеснения – «только западнокатолическую...». В реальности, однако, это вовсе не так: Хайдеггер разрывает с христианством в любых его формах, и если его ранняя позиция – это методологический атеизм, то более поздняя – это антихристианство. При этом то, что отвергает Хайдеггер, было сформировано задолго до великой схизмы, а потому в полной мере относится как к западному христианству, так и к восточному. Это настолько очевидно, что попытки Дугина сделать вид, что всё наоборот, выглядят просто комично. Так, рассказчик всячески старается подчеркнуть, что речь идёт о закате именно западноевропейской философии, но Хайдеггер выглядел бы чрезвычайно глупо, если бы стал утверждать, что в общий процесс деградации онтологии не следует включать восточное христианство. Напротив, именно в греческой традиции первоначально всё и пошло не так, а потому и православие в полной мере ответственно

¹⁸⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 137, примеч. 49.

за современный кризис (которого, вообще-то говоря, просто не существует, во всяком случае в том смысле, о котором повествует Дугин). И причина, по которой рассказчик смещает акцент на Запад, до противного банальна и состоит лишь в том, чтобы как-то скрыть противоречие между деструкцией онтологии и традиционализмом, частью которого Дугин считает православие. Это нужно для того, чтобы оправдать свой национализм и «русский дазайн». Как отметил Г. Пени:

Единственная цель этой тривиализации антихристианской направленности хайдеггерианства – сохранить его «обольстительную» силу для православия, а для этого ей следует обходить молчанием разрушение символов, которое Хайдеггер систематически применяет к своим христианским референциям, равно как и тот факт, что для него воплощение бесконечного Бога любви в конечном является лишь перевоплощением иудаизма, мощь которого должна быть обращена против него самого¹⁸⁶.

Таким образом, традиционализм во всех его многообразных проявлениях находится в рамках той структуры метафизики, которую Хайдеггер определил как онто-тео-логию (примечательно, что Дугин не пользуется этим термином, хотя любит эффектные слова), поэтому примирить фундаментальную онтологию и Традицию попросту невозможно. Такое соединение представляет собой химеру, которая не имеет никакого отношения к реальности. Дугин пишет:

Хайдеггер хочет доказать, что христианская теология остаётся в рамках сущего, т.е. в пространстве онтологии, и догматически закрывает саму возможность прорыва к фундаменталь-онтологии... Я понимаю, что это несколько легковесно звучит для людей, осознающих всё значение Традиции (например, в её геноновской интерпретации). В этом месте каждый традиционалист (даже начинающий) способен что-то возразить. Но мы этот цикл сознательно опустим. Прежде чем начать сопоставлять великие интеллектуальные конструкции, надо сначала понять каждую из них как она есть. Не будем спешить, восклицая: «Стоп, здесь я не согласен!»¹⁸⁷.

В свойственной себе манере Дугин просто уходит от обсуждения проблемы. Рассказчику не хватает не столько широты кругозора¹⁸⁸, сколько глубины и умения мыслить, ибо он с лёгкостью фантазирует, но не справляется, когда нужно доказывать и аргументировать. Он даже не пытается это делать. И это сущностная черта его сознания, которая хорошо видна во всех его книгах и публичных выступлениях: он не доказывает, а внушает, не анализирует, а придумывает, не мыслит, а воображает. Скользя по поверхности, он не отдаёт себе отчёт в том, что нужно выбирать либо традиционализм, либо православие, либо национал-хайдеггерианство, ибо они несовместимы. Дугин же берёт по чуть-чуть отовсюду и лепит что-то несуразное. Строго говоря, концепция онтотеологии Хайдеггера¹⁸⁹, на которой основана бытийная история, не может совмещаться ни с православием, ни с традиционализмом. Вся европейская философия трактуется Хайдеггером как путь постепенной деградации, и весь «язык Традиции» – часть этого печального процесса.

¹⁸⁶ Пени Г. Александр Дугин, открытое и одновременно скрытое хайдеггерианство // Хайдеггер, «Чёрные тетради» и Россия / Под. ред. М. Ларюэль и Э. Файя, пер. под науч. ред. М. Маяцкого. М., 2018. С. 289.

¹⁸⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010. С. 79, 137, примеч. 50.

¹⁸⁸ Иногда, впрочем, рассказчика даже называют эрудитом (искренне удивляюсь этим людям), и он, разумеется, старательно подливает масло в огонь – пишет даже о том, в чём ничего не смыслит. Однако в век Интернета совсем не трудно нахвататься по верхам и прослыть среди *das Man* знающим человеком. Может, поэтому он и называет себя «народным философом». Только вот «народный философ» – это оксюморон.

¹⁸⁹ См.: Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М., 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.

Однако для рассказчика это совершенно неважно, ибо противоречия – удел логиков и рационалистов, тогда как в воображариуме Дугина господствует аналоговое мышление, которое ничуть не смущается ни противоречиями, ни заблуждениями, но даже к ним стремится. Поэтому Дугин противопоставляет (вслед за Геноном) традицию и современность, говоря о том, что первая определяется вечностью, а вторая – однонаправленным временем, и при этом всячески восхваляет Хайдеггера, который... отвергал вечность и был ярчайшим выразителем однонаправленного времени и «парадигмы отрезка», т.е. современности.

Дугин повествует:

Подавляющее большинство людей как из научного (так и ненаучного) сообщества абсолютно не отдают себе отчёта в том, насколько глубоко концепция бытия как времени – *Sein als Zeit* – предопределяет современное представление о реальности. Бытие в языке современности тождественно времени, ещё точнее – однонаправленному времени, которое есть процесс развёртывания положительного, поскольку оно несёт с собой и в себе бытие... Традиционализм Генона утверждает совершенно иную картину, иное представление о времени. Генон утверждает, что форма существования бытия по преимуществу – вечность; что бытие, которое является вечным бытием, неразменно, никуда не проистекает в виде эманаций, интактно, остаётся цельным и незатрагиваемым никакими процессами, всегда, сквозь всякие формы времени, оставаясь самодостаточной, самозаконченной, полной, абсолютной реальностью – реальностью, которая одновременно возможна, действительна (в самой себе и для себя самой), необходима и абсолютна¹⁹⁰.

Именно эту оппозицию времени и вечности, становления и бытия Хайдеггер долго и упорно стремился подвергнуть тотальной деструкции. И если для традиционализма «форма существования бытия по преимуществу – вечность», то для Хайдеггера это лишь сотрясание воздуха и латентный нигилизм. Весь язык и вся парадигма Традиции для Хайдеггера есть не что иное, как результат ошибок, накопленных в философии. Достаточно сказать, что Хайдеггер вообще отвергает вечность как псевдопонятие, ибо оно представляет собой «простой дериват бытия-во-времени»¹⁹¹. Вероятно, поначалу Дугин и не планировал соединять генонизм с хайдеггерианством, эта затея пришла позднее, но противоречия здесь настолько очевидны, что даже рассказчик, обычно бойкий на готовые решения, вдруг заговорил о том, что прежде чем «сопоставлять великие интеллектуальные конструкции, надо сначала понять каждую из них как она есть». И хорошо было бы сначала понять, а уж потом писать о них книги...

В рамках бытийной истории и трактовки метафизики как онто-теологии вся литература традиционализма есть не более чем макулатура, которая представляет собой винегрет из псевдопонятий, т.е. совершенное непонимание подлинных причин кризиса европейской культуры и наступления эпохи нигилизма. Традиционализм сам по себе является выражением определённой формы нигилистического упадка, и только очень поверхностное чтение Хайдеггера позволяет ставить его в один ряд с Геноном. Тем не менее в околофилософских кругах эта тенденция в настоящее время довольно распространена, поэтому нужно зафиксировать: центральная для всей философии Хайдеггера концепция онтотеологии уничтожает традиционализм, подрывает его изнутри. Я мог бы написать об этом намного подробнее, но эту статью уже давно пора заканчивать, поэтому прошу прощения у читателя как за то, что не развиваю критику традиционализма с точки зрения онтотеологии (это сделать очень просто), так и за то, что пришлось написать так много.

¹⁹⁰ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 33, 35–36.

¹⁹¹ Хайдеггер М. Понятие времени. СПб., 2021. С. 140.

Заключение: ориентация – истина

Я начал эту статью с некоей дилеммы: если философия Хайдеггера есть *sine qua pop*, то степень её понимания является решающей для всего, что было написано Дугиным. И хотя я не успел сказать и десятой части (!) того, что обнаружил в дугинских текстах, результат вполне предсказуем. «Традиционное русское иронизирование над мыслью» состоит в том, что Дугин горячо увлёкся Хайдеггером, но кроме этой горячности в его писаниях ничего не обнаруживается. Читать их невозможно совершенно, т.к. эти тексты очень много сообщают о состояниях, стараниях и страданиях самого Дугина и его коллег-южинцев, но практически ничего, кроме случайных совпадений, не говорят о Хайдеггере, либо дают такую картину, от которой волосы становятся дыбом. Короче говоря, Дугину так и не удалось пробиться к тому уровню, где мы мыслим, а не валяем дурака. Его «хайдеггероведение» – это именно дуракаваляние, паранаучная фантастика или просто какой-то фейк, симулякр. Удивительно, что, обладая таким поистине дилетантским уровнем знаний, Дугин без зазрения совести оскорбляет Бибикина и отвергает всё, что было сделано им и его уважаемыми коллегами, на которых сам рассказчик опирается в своих «исследованиях».

Обобщая вышесказанное, необходимо сделать конкретные выводы.

- Дугин фактически не владеет материалом (ни текстами Хайдеггера, ни научной литературой), поэтому его работы не могут быть отнесены ни к хайдеггероведению, ни вообще к академической литературе. Это псевдофилософская и псевдонаучная болтовня или идеология – «националь-хайдеггерианство». *Die Rede des Man*.
- Дугин делает вид, что изучал Хайдеггера самостоятельно и по немецким текстам. Однако при внимательном рассмотрении становится ясно, что он изучал Хайдеггера по переводам Бибикина и его коллег, а потому в «исследованиях» Дугина нет ничего, что прежде не ввели в научный оборот Бибикин и его коллеги.
- Предыдущий тезис подтверждается и тем, что Дугин не может корректно перевести центральные понятия Хайдеггера на русский язык, выдумывая небылицы о непереводаемости вполне обычных немецких слов. Например, он не может передать без ошибки даже центральное понятие *das Sein*, предлагая вместо корректного перевода совершенно неуместный инфинитив в славянской форме «быти».
- Поэтому Дугин ложно трактует и все основные проблемы философии Хайдеггера, утверждая, например, что от нас ускользают инфинитивы, что мы не схватываем их значение и что в «этом-то как раз и состоит вся трудность и вся проблематика философии Мартина Хайдеггера». Однако «вся проблематика философии» Хайдеггера не имеет ничего общего с подобными высказываниями.
- Многие заблуждения Дугина объясняются тем, что он использует ошибочную методологию, предлагая изучать Хайдеггера с текстов среднего и позднего периодов и лишь затем переходить к ранним текстам. В результате своими книгами и содержащимися в них недоразумениями он только доказывает непригодность такого метода.
- Дугинские тексты демонстрируют непонимание базовых дистинкций философии Хайдеггера: различия между онтическим и онтологическим, между наличием и экзистированием, между сущностью, сущим и бытием, между собственным и аутентичным.
- Особенно следует подчеркнуть, что Дугин не понимает основополагающего различия между бытием и сущим. Во-первых, потому что говорит о том, что

сущее понять проще простого, однако оно постижимо только в свете бытия, и если последнее не понято (а так и есть по Хайдеггеру), то и сущее будет оставаться непояснённым и непонятым. Во-вторых, потому что Дугин отождествляет бытие и ничто, не понимая того, что бытие не сводится к ничто, имея также значения истины, просвета, времени, события-усвоения.

- Дугин даёт ложные характеристики и другим основополагающим понятиям, таким как *Dasein* и *Ereignis*, вероятно, даже не зная генеалогии этих терминов.
- Совершенно ошибочна и трактовка Дугиным бытийно-исторической проблематики у Хайдеггера: основная проблема якобы состоит в том, что западная философия сводит бытие к сущности, а надо сводить к ничто. Этот тезис совершенно не соответствует действительности.
- Нужно добавить: вопреки Дугину, онтология вовсе не корёжила сущее, и проблема отнюдь не в том, что бытие = бытийственность. Здесь ещё раз подтверждается очевидное: Дугин, похоже, не понимает, что такое де-струкция истории онтологии, а потому излагает материал совершенно превратно.
- Незнание истории философии, истории религий, истории Древнего мира и онтологии Хайдеггера приводит к тому, что Дугин ошибочно трактует не только фундаментальную онтологию, но и «эволюцию парадигмальных оснований науки». В частности, он, похоже, не знает или сознательно искажает тот факт, что в древних культурах сосуществовали представления о циклическом и линейном времени, что последнее никак не связано с идеей ничто, а потому все его гипотезы о сфере, луче и отрезке не подтверждаются историческим материалом.
- Дугин позиционирует себя в качестве человека, имеющего какое-то отношение к христианству, но в своих текстах он отвергает важные догматические положения христианского вероучения. Например, учение о сотворении мира из ничего, отвержении языческих богов и др.
- Эти заблуждения приводят Дугина к отвержению небытия, «которого строго нет», в результате чего он неявным образом отвергает бытие, истину, рациональность, науку, добро, милосердие, красоту и любовь. Таким образом, его позиция есть не что иное, как нигилизм.
- Дугин напрасно пытается скрестить Хайдеггера с традиционализмом. Вся философия традиционализма с точки зрения бытийно-исторического мышления есть лишь непрерывное заблуждение, а потому никакой синтез здесь невозможен по принципиальным расхождениям. Концепция онтоотеологии Хайдеггера обнуляет всю «философию традиционализма».
- Приходится утверждать, что тексты Дугина рассчитаны исключительно на людей, далёких от философии и немецкого языка. Проблема ещё в том, что эти тексты сильно вредят как отечественным читателям, так и самой фигуре Хайдеггера, которого из-за Дугина вновь начинают ассоциировать с нацизмом¹⁹².

Далее. Ошибки историко-философского характера по ходу текста Дугина о Хайдеггере накапливаются настолько быстро, что даже в такой огромной статье, как эта, нет возможности учесть каждую. Поэтому сказанное следует дополнить выводами не столько научного характера, сколько просто замечаниями здравого смысла.

¹⁹² См.: From Heidegger to Dugin and back. With contributions by E. Faye, M. Maiatsky, and R. Wolin / Ed. M. Laruelle. 2022 // URL: <https://www.illiberalism.org/from-heidegger-to-dugin-and-back/> (дата обращения: 14.03.2025). См. также: Хайдеггер, «Чёрные тетради» и Россия. М., 2018.

Обычно, говоря о какой-то книге, можно указать, что в ней неправильно, но в случае книг Дугина, напротив, сложно сказать, что в них правильно. Рассказчик вплетает свои мнения в рассказы о Хайдеггере и при этом подаёт свои книги как научные, в них указаны рецензенты, есть библиография и т.д. Как ясно из проведённого исследования, всё это только имитация научности, к которой в действительности он питает лишь отвращение, а потому его книги *по-настоящему вредны*. Будучи учеником Головина (см. выше), Дугин на пустом месте придумывает псевдопроблемы геополитики и ноомахии. Беда в том, что если воспринимать эти фантазии всерьёз, то это может обернуться большими проблемами для общества: поскольку писания Дугина основаны на фальсификации истории идей и просто некомпетентности, они вводят в заблуждение и создают ложные представления не только о философии Хайдеггера, но и вообще о российской культуре в целом.

Дугин – сказочник, чуждый строгого мышления. Однако вред от этих писаний нельзя недооценивать. Долгое время научное сообщество не обращало внимания на работы Дугина, он воспринимался как некий забавный маргинал, который занимается лишь дуракавалянием. На протяжении более 40 лет его наукообразные тексты копились, защищались диссертации, Дугин активно пиарился в СМИ, создавал различные сообщества и даже университеты, читал публичные лекции и вклинивался в академическое сообщество, в том числе и на руководящих должностях. В результате многие люди постепенно начали воспринимать это дуракаваляние всерьёз. И сегодня проблема налицо: Дугин заявляет о себе как о философе и идеологе, при этом он пользуется некоторой популярностью в СМИ. И беда в том, что он не просто сказочник, он – злой сказочник. Вот пример: «Русский народ идёт на войну, чтобы умирать и убивать. То есть он идёт, потому что он сам – *смерть*. Он несёт смерть себе и другим, чтобы на дороге, *на пути у него не стояли*. Почему русские непобедимы? Потому что смерть они не воспринимают как нечто внешнее по отношению к себе. Смерть – это они сами. Их войско – это войско смерти»¹⁹³.

Его тексты — фальсификации. Но они подаются как учебники (!) для молодёжи. А это просто катастрофа! Этот человек сеет повсюду семена зла и призывает к насилию, причём этот псевдоправославный псевдофилософ для многих оказывается чуть ли не лицом российской интеллектуальной культуры. В данном контексте просто поражает, что Дугин, совершенно не скрывая своих взглядов, входит в состав бюро президиума «Всемирного русского народного собора», главой которого является патриарх Кирилл¹⁹⁴. Как это вообще возможно?

В аннотации к «Постфилософии» говорится, что это книга «выдающегося современного русского философа Александра Дугина...»¹⁹⁵. Я думаю, проведённое исследование даёт основание утверждать, что Дугин не только не выдающийся, но вообще не философ. Аранжировщик, компилятор, но не философ. Ему не хватает строгости мышления и дисциплинированности. Ему не хватает добродетели, благодарности и благочестивости мышления. Как сказал Хайдеггер, «вопрошание есть благочестие мысли»¹⁹⁶, но Дугин не вопрошает, он предлагает готовые и дешёвые ответы.

Интересно отметить, что в этой статье речь шла лишь о некоторых «научных» воззрениях Дугина (или претендующих считаться таковыми), если же обратиться к его публичной риторике, то ситуация вырисовывается ещё более плачевная. Хотя, казалось бы, куда уж хуже.

¹⁹³ Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М., 2024. С. 256.

¹⁹⁴ См. сайт «Всемирного русского народного собора» (URL: <https://vtns.ru/o-vtns/byuro-prezidiuma.php> (дата обращения: 12.09.2024)).

¹⁹⁵ Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 4.

¹⁹⁶ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 1993. С. 238.

Список литературы

- Александр Дугин: Человек, расщепивший обыденность. Магический мир Евгения Головина // URL: <https://youtu.be/6hfCg0dB2E?si=DqGqXW6g2DmoNXS2> (дата обращения: 09.08.2024).
- Апполонов А.В. Неожиданные приключения Хайдеггера в России // Логос. 2015. Т. 25. № 2 (104). С. 224–232.
- Апполонов А.В. Стоит ли искать тёмный логос в тёмной комнате (особенно если его там нет)? // Логос. 2019. Т. 29, № 4. С. 31–47.
- Арсеньев Н.С. Пессимизм и мистика в Древней Греции // Путь. Париж. 1926. № 4. С. 88–102.
- Бердяев Н.А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан // Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: Жизнь и творчество). М.: Высшая школа. 1993. С. 149–164.
- Бибихин В.В. Вместо предисловия // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2013. С. 5–22.
- Бибихин В.В. Хайдеггер: От «Бытия и времени» к «Beiträge» // Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2009. С. 493–520.
- Вогман М.В. Древние Израиль и Иудея // Календарные праздники Древнего Востока. Исследования и тексты / Под ред. В.В. Емельянова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023. С. 360–476.
- Гагинский А.М. Идея блага у Платона и Хайдеггера // Философская мысль. 2023. № 11. С. 34–64.
- Гагинский А.М. Методологический атеизм М. Хайдеггера: биография и философия // История философии. 2023. Т. 28. № 1. С. 67–81.
- Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М., 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.
- Гагинский А.М. Тезис Хайдеггера об античной онтологии: бытие как изготовленность // Философия и культура. 2023. № 10. С. 77–99.
- Гагинский А.М. Философия беспредпосылочных начал. М.: ИФ РАН, 2018. 193 с.
- Гагинский А.М. Хайдеггер, Ничто и преодоление страха смерти // Философский журнал. 2023. № 3. С. 85–102.
- Генон Р. Кризис современного мира / Пер. с фр. Н.В. Мелентьевой. М.: Академический проект, 2019. 265 с.
- Головин Е.В. Мифомания. М.: Амфора, 2010. 320 с.
- Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея, 2003. 480 с.
- Головина Е.Е. Мой отец Евгений Головин // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина / Сост. Е.Е. Головина. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 5–26.
- Джемаль Г. «Чёрный люстр» // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина / Сост. Е.Е. Головина. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 211–221.
- Дугин А.Г. Абсолютная Родина: Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерики Евразии. М.: Арктогея, 1999. 752 с.
- Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М.: Академический проект, 2013. 515 с.
- Дугин А.Г. Из грёзы в грёзу // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина / Сост. Е.Е. Головина. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 73–173.
- Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический проект; Трикта, 2010. 364 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М.: Академический проект. 2016. 362 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект. 2011. 500 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. М.: Академический проект, 2014. 846 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2010. 389 с.
- Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение. 2009. 744 с.

- Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009. 398 с.
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект; Трикта, 2010. 564 с.
- Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М.: Академический проект, 2024. 575 с.
- Дугин А.Г. Философия войны. М.: Эксмо; Яуза, 2004. 257 с.
- Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея, 2002. 624 с.
- Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея-Центр, 2002. 418 с.
- Емельянов В.В. Образы предбытия в шумерских литературных текстах // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 125–134.
- Емельянов В.В. Религия и философия в шумерских пословицах // Арабские маршруты в азиатском контексте: Сб. науч. ст. / Отв. ред. П.И. Погорельский, М.И. Василенко. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 62–78.
- Жигалкин С.А. Миссия Х // Где нет параллелей и нет полюсов: Памяти Евгения Головина / Сост. Е.Е. Головина. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 27–63.
- Интервью с Александром Дугиным // Финиковый компот. 9 августа 2014 г. URL: https://datepalmcompote.blogspot.com/2014/08/blog-post_9.html (дата обращения: 09.08.2024).
- Календарные праздники Древнего Востока. Исследования и тексты / Под ред. В.В. Емельянова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023. 656 с.
- Клочков И.С. Духовная Культура Вавилонии: Человек, судьба, время. М.: Наука, 1983. 208 с.
- Крюкова В.Ю. Древний Иран // Календарные праздники Древнего Востока. Исследования и тексты / Под ред. В.В. Емельянова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023. С. 477–512.
- Куайн У. О том, что есть // Куайн У. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Университета, 2003. 166 с.
- Лимонов Э. Моя политическая биография: Документальный роман. М.: Амфора, 2002. 304 с.
- Лимонов Э. Человек короткой воли // URL: <https://zavtra.ru/blogs/2002-05-2141> (дата обращения: 03.09.2024).
- Мамлеев Ю.В. Воспоминания. М.: Издательская группа Традиция, 2017. 296 с.
- Менде Г. Очерки о философии экзистенциализма / Пер. А.Г. Мысливченко и Е.А. Фроловой. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. 251 с.
- Михайлов И.А. Идеология. Экзистенциализм. Феноменология // Историко-философский ежегодник. 2023. № 38. С. 129–204.
- Михайловский А.В. Хайдеггер будущего и будущее Хайдеггера // Horizon. Феноменологические исследования. 2018. № 7 (2). С. 337–364.
- Молчанов В.И. Время и сознание: критика феноменологической философии // Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 29–196.
- Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
- Новая технократическая волна на Западе / Сост. и вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1986. 453 с.
- Новые религиозные идеи деструктивного и оккультного характера / Миссионерский отдел РПЦ МП. Информационно-аналитический вестник № 1. Белгород, 2002. 150 с.
- Паткуль А.Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб.: Наука, 2020. 810 с.
- Пени Г. Александр Дугин, открытое и одновременно скрытое хайдеггерианство // Хайдеггер, «Чёрные тетради» и Россия / Под. ред. М. Ларюэль и Э. Файя; пер. под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 283–304.
- Пиковский И.В. Понятие «Шеол» в еврейской Библии и в древнейших переводах на греческий язык // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 492–513.
- Поздняков М.В. Онтологический проект Хайдеггера 1930-х годов // Историко-философский ежегодник. 2016. Т. 31. С. 165–186.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т.Н. Толстой, отв. ред. и автор вступ. ст. Вяч.Вс. Иванов. М.: Наука, 1984. 236 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
- Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 27–36.

- Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
- Хайдеггер М.* Время и бытие // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 391–406.
- Хайдеггер М.* Гегель / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2015. 320 с.
- Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 63–176.
- Хайдеггер М.* Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2022. 648 с.
- Хайдеггер М.* Ницше / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 2. 464 с.
- Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество / Пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.
- Хайдеггер М.* Понятие времени / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.
- Хайдеггер М.* Разговор на просёлочной дороге. Сборник / Под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
- Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем. Н.А. Артёменко. СПб.: Гуманитарная академия, 2012. 226 с.
- Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 320 с.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 16–27.
- Хайдеггер, «Чёрные тетради» и Россия: сб. статей /* Под ред. М. Ларюэль, Э. Файя. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 368 с.
- Фай Э.* Хайдеггер. Введение нацизма в философию / Под ред. М. Маяцкого, пер. А. Хайцмана. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021. 696 с.
- Шелякин М.А.* Русский инфинитив: морфология и функции. М.: Флинта; Наука, 2006. 160 с.
- Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 313 с.
- Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, 1996. 288 с.
- Aristotelis analytica priora et posteriora /* Ed. W. Ross. Oxford, 1964. P. 3–183.
- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione /* Ed. L. Minio-Paluello. Oxford, 1966. P. 49–72.
- Aristotle's metaphysics /* Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 Vols.
- Assmann J.* Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1975. 71 S.
- Baltes M.* Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? // *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker /* Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 3–23.
- Chacornac P.* La vie simple de René Guénon. Paris: Les éditions traditionnelles, 1958. 130 p.
- Die Fragmente der Vorsokratiker /* Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Bd. 1. Berlin: Weidmann, 1960. 504 S.
- Diels H.* Der antike Pessimismus. Berlin: Mittler und Sohn, 1921. 27 S.
- From Heidegger to Dugin and back. With contributions by E. Faye, M. Maiatsky, and R. Wolin /* Ed. M. Laruelle. 2022 // URL: <https://www.illiberalism.org/from-heidegger-to-dugin-and-back/> (дата обращения: 14.03.2025).
- Heidegger M.* Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. (GA 33.) 199 S.
- Heidegger M.* Brief über den Humanismus // *Heidegger M.* Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 313–364. (GA 9.)
- Heidegger M.* Das Ereignis. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. (GA 71.) 347 S.
- Heidegger M.* Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993. 343 S.
- Heidegger M.* Hegel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (GA 68.) 154 S.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1967. 463 S.
- Heidegger M.* Seminar in Le Thor 1969 // *Heidegger M.* Seminare. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. S. 326–371. (GA 15.)
- Heidegger M.* Über den Anfang. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. (GA 70.) 200 S.
- Janicaud D.* The Question of Subjectivity in Heidegger's Being and Time // *Deconstructive Subjectivities /* Ed. S. Critchley, P. Dews. Albany: State University of New York Press, 1996. P. 47–57.

Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin: Julius Springer, 1919. 434 S.

Joannes Damascenus. Dialectica // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P.B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1969. S. 47-95, 101-142.

Platonis opera, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907. 5 Vols.

Porphyrius. In *Platonis Parmenidem commentaria* // *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Paris: Études Augustiniennes, 1968. Vol. 2. P. 64-112.

Sheehan Th. Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift. London; New York: Rowman & Littlefield, 2015. 370 p.

Неудобный анархизм: анархистская мысль в отражении политико-философских воззрений Александра Дугина

Александр Дугин известен широкой читающей публике прежде всего как политический мыслитель. В своих многочисленных книгах, статьях и учебниках он рассуждает о взаимоотношениях между разными идеологиями в свете историко-философского знания. Согласно «четвёртой политической теории» А.Г. Дугина, в XX в. произошла масштабная интеллектуальная война между представителями коммунистической, фашистской и либеральной политических теорий. В этой войне, по его мнению, выиграл либерализм, установивший культурную и моральную гегемонию на всём земном шаре. Однако он не смог до конца уничтожить политическое сопротивление либерально-демократическому мейнстриму в лице традиционализма, евразийства и некоторых других философских явлений. Дугин отчётливо рисует фронт будущей борьбы, определяя разновидности многочисленных политических концепций, примыкающих к либерализму («новые левые», троцкисты) и выступающих против либерализма (национализм, неоевразийство). Анархизм – политическая философия, которая занимает самое неопределённое положение в системе взглядов Александра Дугина. Данная статья посвящена изучению причин, по которым анархистская мысль, с одной стороны, выступает для Дугина как форма антилиберализма, с другой – как концепция, враждебная и национализму, и неоевразийству.

Ключевые слова: Дугин, русская философия, анархисты, философия анархизма, анархизм, правый анархизм, евразийство, традиционализм

Проект «четвёртой политической теории» А.Г. Дугина основывается на представлении, что история политической мысли модерна (под этим понимается период XVIII–XX вв.) – это история вражды трёх крупных идейных течений: либерализма, коммунизма и фашизма. Первое, что бросается в глаза – а как же другие идеологии, которые тоже существовали и боролись друг с другом? Дугин делает уточнение и говорит, что некоторые течения имели левое и правое крыло (либерализм), а также включали в себя многочисленные «разновидности» (коммунизм и фашизм). Национализм и социализм Дугиным интегрированы в эту систему как «разновидности», без уточнения, что лежит в основе их формирования (национализм включён в блок фашизма, а социализм – в блок коммунизма)¹. Консерватизм и вовсе не упомянут, хотя Дугин говорит о нём очень много.

¹ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб., 2009. С. 10–11.

Смелая попытка свести одни концепции к другим наводит на мысль, что перед нами некая грубая концептуальная схема, которая в последующем будет оправдана, когда автор расскажет читателю о том, как её использовать и как её применять к истории мысли, чтобы лучше понимать политическую культуру. Дугин упоминает и марксизм, и социал-демократию (видимо, всё-таки отличая их друг от друга), и даже проводит разграничение между немецким национал-социализмом и «национал-синдикализмом Франко». Есть одна интеллектуальная традиция, про которую Дугин говорит меньше всего и которая не помещается автором ни в один из названных блоков – это анархизм.

В данной статье мы разберём специфическое отношение Александра Гельевича к анархизму, узнаем, в какие концептуальные и исторические сюжеты он его интегрирует, как освещает, и в конце концов выясним, почему анархистское направление не укладывается в рамки политической философии Дугина: анархизм буквально мешает ему. Научная критика в адрес Дугина, как правило, основывается на том, что мыслитель толкует идеи и понятия так, как ему вздумается, путаясь то в софиологических терминах, то в концептуальном аппарате классической феноменологии², то в истории философии в целом³. О «патологическом» характере дугинской философии, её популярности за пределами академии и о том, как она вредит и обществу, и культуре, начиная с 2000-х гг. сказано немало⁴, в том числе и представителями европейского научного мира⁵.

В большинстве случаев все критические исследования творчества Дугина основываются на том, о чём сам Александр Гельевич хочет говорить больше всего: традиционализм⁶, евразийство⁷, феноменология Хайдеггера⁸. Положительные рецензии на его философию строятся схожим образом, но с большим практическим уклоном – сторонники Дугина доказывают, что его традиционалистские, евразийские и метафизические исследования полезны не только для развития отечественной науки, но и для консолидации российского социума⁹. На наш взгляд, самое интересное в творчестве лидера неоевразийского движения – как раз то, что постоянно присутствует в его сочинениях, но никогда не выходит на свет. Разумеется, анархизм – именно такой случай. Об анархизме в творчестве Дугина никто не пишет: ни критики Александра Гельевича, ни его идейные сторонники.

Анархизм – тема для Дугина не самая приятная. Подобному тому, как его собственная политическая философия находится на периферии интеллектуальной мысли (которую слабо признают в академических кругах), так и анархистская философия находится на «отшибе» политико-философской культуры (в отличие, например,

² Ильин Н.П. «Ничто ничтожит», или Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 155–168.

³ Кириченко О.В. Вопрос о русском «Археомодерне» в концепции А.Г. Дугина // Традиции и современность. 2022. № 31. С. 49–58.

⁴ Умланд А. Патологические тенденции в русском «неоевразийстве»: О значении взлёта Александра Дугина для интерпретации общественной жизни современной России // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 74–82.

⁵ Höllwerth A.M. Das sakrale eurasische Imperium des Aleksandr Dugin. Eine Diskursanalyse zum postsozialistischen russischen Rechtsextremismus. Stuttgart; Hannover, 2007.

⁶ Семенков В.Е. «Философия традиционализма» Александра Дугина как пример мифологической девиации в современной философии // Вестник Омского университета. 2016. № 2 (80). С. 54–56.

⁷ Гасилин В.Н., Рязанов А.В. Социально-философский анализ и критическая оценка проекта А.Г. Дугина «Евразия» // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2014. № 5 (44). С. 80–87.

⁸ Ильин Н.П. «Ничто ничтожит», или Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 155–168.

⁹ Товбин К.М. Традиционалистская философия: версия Дугина // Аналитика культурологии. 2014. № 3 (30). С. 46–63.

от марксизма, либерализма и консерватизма)¹⁰. Можно даже сказать, что и анархизм, и неоевразийские штудии Дугина одинаково маргинальны в такой же степени, как и маргинально всё, что не является мейнстримом академической мысли. Анархисты, как и Дугин, враждебны по отношению к современной интеллектуальной гегемонии¹¹, но они не претендуют на власть, не претендуют на то, чтобы стать частью университетской культуры¹². Дугин, на наш взгляд, – претендует и понимает, что анархисты для него – не соперники, поэтому превращать их в своих врагов не спешит. И оказывается в сложной ситуации – анархизм нужно критиковать, но не так, как другие политические течения, пользующиеся популярностью в академической среде.

Дугин прекрасно понимает, что анархистская мысль имеет много граней, поэтому в его монографиях упоминаются и анархо-коммунизм, и анархо-индивидуализм Штирнера, и прудонизм¹³, и радикальное либертарианство Р. Нозика, и даже онтологический анархизм Х. Бея¹⁴. Дугин также хорошо осведомлён в том, какую роль в анархистском движении сыграл Ж. Сорель¹⁵ (особенно для анархо-синдикализма). Пока не будем говорить о корректности понимания Дугиным многообразности анархистских течений, но зафиксируем: он понимает, что их много, знает ключевых теоретиков с XIX по XXI в. и даже имеет представление о том, как сложно формировались разные формы анархизма на протяжении нескольких столетий.

Анархизм как антилиберализм

Анархизм Дугин определяет по-разному. Среди множества определений встречаются даже те, которые действительно соотносятся с идеями, заложенными в первоисточниках анархистских теоретиков. Например, в «Философии политики» Дугин интерпретирует анархизм так:

Начиная с XVIII века, и особенно в XIX веке, возникло социально-политическое направление, ставящее своей целью *освобождение личности от оков системы*. Это современное издание радикального неконформизма. Согласно этой концепции, которую чаще всего именуют «анархизмом» (или «общей теорией восстания»), человек должен освободиться вообще от всех институтов сакрально-политического, сбросить с себя бремя существующего Политического и утвердить собственную волю вопреки всем сдерживающим факторам¹⁶.

Оставим без внимания, что такая трактовка анархизма вполне согласуется с концепцией постанархизма С. Ньюмана, и Дугин, автор с ярко выраженным интересом ко всему, что имеет приставку «пост-», мог бы всё же сослаться на британского теоретика, но также стоит учесть, что Александр Гельевич не является экспертом по анархистской мысли, поэтому для него это всё же простительно. Надо

¹⁰ Уильямс Д.М. Как марксизм и феминизм (но не анархизм) вписались в академию / Пер. Д.Б. Полякова // URL: <https://akrateia.info/kak-marksizm-i-feminizm-no-ne-anarhizm-vpisalis-v-akademiyu/> (дата обращения: 10.09.2024).

¹¹ Имеется в виду совокупность всех интеллектуальных установок, которые определяют производство знания во всём мире, в особенности технологий. Речь идёт, прежде всего, об академической культуре Европы, США, Канады и Австралии.

¹² Хотя анархизм в XXI в. всё же популярен в отдельных отраслях знания, таких как социальная антропология (Д. Гребер, М. Саллинз, Д. Скот) и психолингвистика (Н. Хомский, Дж. Лакофф).

¹³ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб., 2009. С. 32.

¹⁴ Дугин А.Г. Философия политики. М., 2004. С. 316.

¹⁵ Дугин А.Г. *Politica Aeterna*. Политический платонизм и «Чёрное Просвещение». М., 2020. С. 402.

¹⁶ Дугин А.Г. Философия политики. М., 2004. С. 150.

признать, в случае с анархизмом, как историк общественной мысли, он нередко радуется читателя корректными дефинициями и даже делает ряд важных уточнений. Например, в «Четвёртой политической теории» он специально оговаривает, что речь идёт о прудонизме: «Анархисты – по крайней мере такие, как Прудон, – считают альтернативой государству свободный общинный труд с полной коллективизацией его продуктов и жёстко выступают против частной собственности, тогда как либералы, напротив, видят в рынке и священной частной собственности залог реализации их оптимальной социально-экономической модели»¹⁷.

Дугин – яркий публицист, который запоминается читателям эмоционально окрашенными оценочными суждениями по разным поводам. Примечательно, что в борьбе против того, что для него представляется безусловным злом (либерализм, европейские ценности, капитализм и т.д.), он готов искать союзников в истории философии даже за пределами евразийства и традиционализма. Например, Бакунин для Дугина и вовсе русский «пассионарий», с идеями которого можно не соглашаться, но которого «надо брать по модулю, экзистенциально»: «Михаил Бакунин был русским субъектом. Он что-то думал – иногда пронзительно и остро, иногда совершенно бредово, а потом немедленно воплощал мысли в жизнь. Он разбивал лоб, наталкивался на преграды, изменял стратегии, признавал ошибки и ошибался снова, но жил – по-настоящему жил – в действии, борьбе, познании и служении»¹⁸.

Дугин подчёркивает, что анархизм – антилиберальное политическое течение¹⁹. Рассматривая полемику между консерваторм Д. Кортесом и анархистом Прудоном, он приходит к выводу, что два мыслителя сходились в ненависти к буржуазной демократии, просто один грезил о возврате человечества в прошлое, к католическим истокам, а другой – о движении культуры к будущему построению справедливого безвластного общества. Дугин подчёркивает, что свобода для анархистов, «в отличие от либералов, всегда была содержательным понятием: это была не только “свобода от” (liberty), но и “свобода для” (freedom)»²⁰.

Анархизм для Дугина – это живая идея, которая имеет непосредственное отношение к сегодняшнему дню. Поэтому он подробно рассматривает анархистские концепции не только в своих книгах, написанных в жанре литературно-философских эссе, но и в своих «учебниках». В «Обществоведении для граждан Новой России» он настаивает на антиглобалистском характере анархистской теории²¹, рассматривая её как актуальный ответ на вызовы массового общества и гегемонии либеральной демократии в мире. Более того, Дугин, хочет он того или нет, даже выводит анархизм из-под удара общественных стереотипов (до сих пор многие полагают, что анархизм не может существовать вне экстремизма), когда говорит о том, что политический экстремизм в равной степени может быть и коммунистическим, и религиозным, и консервативным, и анархическим, что экстремизм сам по себе вообще ничего не говорит о сущности учений²².

¹⁷ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб., 2009. С. 32.

¹⁸ Дугин А.Г. Русским нужны преграды, иначе мы просто разнесём весь мир // URL: https://tsargrad.tv/articles/aleksandr-dugin-russkim-nuzhny-pregrady-inache-my-prosto-raznesjom-ves-mir_362247 (дата обращения: 10.09.2024).

¹⁹ Дугин А.Г. Философия политики. М., 2004. С. 249.

²⁰ Там же. С. 272.

²¹ Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М., 2007. С. 134.

²² Там же. С. 35.

Придумывая «правый анархизм»

Может показаться, что анархисты для Дугина – те, с кем он не может согласиться, но готов сотрудничать в качестве возможных союзников в создании фронта критики, направленной против либерализма, капитализма и глобализма. Но это не так. Дугину симпатичен политический и интеллектуальный радикализм, который в свете либерализма и ценностей европейской демократии публично выглядит как что-то маргинальное. В этом смысле, да, анархизм, конечно же, оказывается в такой же ситуации, как и традиционализм. И анархисты, и традиционалисты не принимают мир таким, какой он есть, и требуют масштабных изменений, не желая мириться с массовым обществом, консьюмеризмом и многими другими проявлениями глобализма. Отстаивая право многочисленных идейно-политических сил в борьбе против либерально-политического курса европейских стран, Дугин вынужден мириться с анархистами и не подвергать их радикальной критике, как он это делает с «силами Запада» (куда, по Дугину, помимо институциональных политиков Европы и США, входят и гражданские инициативы либералов, и феминистки, и защитники прав животных, и экологические активисты, и философы-постмодернисты, и «новые левые»).

Стремление Дугина подчёркивать антилиберальный и антикапиталистический характер анархизма приводит его к закономерному шагу – найти в анархистской мысли (и вокруг неё) то, что могло бы вписаться в его политическую философию. Поэтому он подчёркивает связи традиционалистов с анархистами. Некоторые из них корректны, некоторые – нет. Например, Дугин акцентирует внимание читателя на том, что Генон принял ислам благодаря «шведскому художнику-анархисту» И. Агели (Aguéli)²³. Это действительно так – Агели считается одним из самых известных анархистов-мусульман XX в.²⁴ Он повлиял на Генона, но не «обращал» его в анархизм. Дугин это понимает, поэтому Генон у него – кто угодно, но только не анархист. А вот Ю. Эвола (Evola), по его мнению, был безусловным сторонником «анархизма справа»²⁵. Дугин нигде не проясняет, что же он понимает под «правым анархизмом»²⁶, но, вероятно, это как-то связано с его прочтением трактата «Оседлать тигра» (*Cavalcare la tigre*, 1961), в котором Эвола рассуждает об анархизме, но, на наш взгляд, вообще нигде не высказывает свою симпатию в отношении анархистов.

Александру Гельевичу в принципе не чужда стратегия размытия концептуальных границ между разными политическими учениями – с идеями проще работать, когда они образуют хотя и противоречивое, но всё же структурное единство, ведь сложный орнамент политико-философских течений крайне неудобен для того, кто хочет свободно использовать философский материал для укрепления собственной политической позиции. Совершенно закономерно, что в интервью «Художественному журналу» Дугин провокационно спрашивает у читателя: «Хаким Бей, он кто – ультратрадиционалист или радикальный левый анархист?»²⁷. Как это ни странно, ответ на этот вопрос есть. Идейную позицию Бея прекрасно изучил журналист Р. Королёв, раскрыв воззрения теоретика онтологического анархизма как систему

²³ Дугин А.Г. Радикальный субъект и его дубль. М., 2017. С. 112.

²⁴ См.: Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli / Ed. by M. Sedgwick. London, 2021.

²⁵ Дугин А.Г. В поисках тёмного Логоса (философско-богословские очерки). М., 2013. С. 401; Дугин А.Г. Философия политики. М., 2004. С. 357.

²⁶ Чаще всего под «правым анархизмом» в научной историографии понимают радикальные формы либертарианства, прежде всего анархо-капитализм (М. Ротбард).

²⁷ Дугин А.Г. Поп-культура и знаки времени. СПб., 2005. С. 468.

самостоятельных и уникальных взглядов на жизнь, никак не связанных с традиционалистскими штудиями²⁸. Впрочем, будем справедливы – Дугин, конечно же, не одинок в стремлении размыть границы между анархизмом и традиционализмом. Английский эссеист П. Куденец (Cudenec) также сближает традиционализм и анархизм, утверждая, что в XX в. многие сторонники перенниализма усвоили основные идейные установки анархистов²⁹. Однако Дугин позиционирует себя в качестве философа и политолога, Куденец – исключительно как литератора.

Может показаться, что у Дугина не было выхода: единственный способ сближения анархизма и традиционализма – это прочтение двух концепций в литературно-философском ключе, максимально широко и без возможности опереться на инструменты науки. Однако в том-то и дело, что такая возможность у Дугина всегда была. Высветить связь между традиционалистами и анархистами с опорой на академическую культуру можно. Эта связь будет опосредованной, но прозрачной и понятной.

Анархисты ещё со времён П.А. Кропоткина и Э. Реклю использовали инструментарий антропологии и географии в целях анализа территориального устройства автономных, но связанных между собой свободных коммун коренных жителей Северной Америки и Сибири. Уже к середине 2000-х гг. сложилось целое явление – анархо-индигенизм (Д. Гребер, Дж. Хэллоуэй (Holloway))³⁰, представляющее собой одновременно и сферу политической практики, и область научного знания, описывающее процесс взаимодействия анархистов и представителей традиционных обществ³¹. Почему Дугин не обратился не только к исследованиям Гребера, но даже к классическим работам по антропологии и географии Кропоткина и Реклю?³² Почему путь литературно-философских обобщений оказался предпочтительней? Дугин понимает, что традиционализм и антропология, изучающая традиционные общества, – два разных явления. Связь между традиционалистами и анархистами, изучавшими традиционные устои коренных жителей Америки, Сибири, Гвинеи и Австралии, придётся укреплять изучением отношения традиционализма к антропологическим штудиям, а это потребует от него больших волевых и интеллектуальных усилий.

Поэтому объяснимо, почему Дугин выбирает другой путь, более лёгкий и привычный, – создаёт контекст, в котором термины работают так, как ему нужно. Сперва он обращается к французскому оккультизму и термину «анарх»³³. «Анарх», согласно дугинским воззрениям, «это не “анархист”, не просто сторонник анархической идеологии», а «метафизическая фигура, свободная от социальных и идеологических ограничений»³⁴. Дугин справедливо ссылается на Э. Юнгера как автора термина и продолжает: «Это парадигмальная онтологическая реальность, предшествующая конкретным революционным проектам – в том числе и анархистскому»³⁵. Юнгер действительно проводит разграничение между «анархами» и анархистами в романе «Эвмесвил» (Eumeswil, 1977), где «анарх» – радикальный индивидуалист с героическими амбициями, чьи нравственные убеждения во многом базируются

²⁸ Королёв Р. Хаос никогда не умирал. Памяти Хаким-Бея – анархиста, суфия и еретика // URL: <https://gorky.media/context/haos-nikogda-ne-umiral/> (дата обращения: 10.09.2024).

²⁹ Cudenec P. The Anarchist Revelation: Being What We're Meant To Be. Harrow, 2013.

³⁰ Kēhaulani Kauanui J. The Politics of Indigeneity, Anarchist Praxis, and Decolonization // Anarchist Developments in Cultural Studies. 2021. No. 1. P. 9–42.

³¹ См.: Anarcho-Indigenism Conversations on Land and Freedom. London, 2023.

³² Примечательно, что в «Этносоциологии» Дугина ни Реклю, ни Кропоткина, ни Гребера, ни М. Саллинза нет. (См.: Дугин А.Г. Этносоциология. М., 2020.)

³³ Дугин А.Г. Конспирология (наука о заговорах, секретных обществах и тайной войне). М., 2005. С. 52–61.

³⁴ Дугин А.Г. Философия политики. М., 2004. С. 151.

³⁵ Там же. С. 151.

на имморализме Ф. Ницше и философии М. Штирнера, в то время как «анархист» – отрицательный персонаж, «левый», не обременённый талантом к сложной рефлексии. Юнгер нигде не допускает, что возможен некий «правый анархизм»³⁶. Дугин, в свою очередь, найдя «правый анархизм» у Ю. Эвола, подкрепляет свою находку тем, что указывает на связь между Бакуниным и Юнгером через феномен «титанизма», который, как ему кажется, был свойственен и русскому анархисту, и немецкому офицеру, а далее уже обращается к понятию «анарха».

Дугин – мастер создавать контекст, который соблазняет читателя не смотреть в сторону аутентичных дефиниций, а пользоваться созданной интерпретационной схемой. В одном ряду оказываются и Бакунин, и Эвола, и Юнгер, и анархизм, и даже то, что ему предшествует («парадигмальная онтологическая реальность»). Если не вдаваться в детали, то «правый анархизм» возникает сам собой. В истории нигде и никогда не было никакого движения «правых анархистов», как их понимает Дугин, – ни в литературно-философской среде, ни в политической. Сделаем смелое предположение, что Александр Гельевич мог вдохновиться политическими акциями небольшой маргинальной группы BANA («Bay Area National Anarchists»), занимающейся едва заметной для американского обывателя антимигрантской пропагандой, но не имеющей ничего общего ни с Юнгером, ни с Эволой, ни с Бакуниным³⁷. BANA роднит с анархизмом разве что антиэтатистская риторика, которая, подчёркнуто, свойственна огромному количеству разных политических сил (больших и малых). Если уж говорить о какой-то «правой» политической форме анархистской мысли, то в научной историографии куда чаще вспоминают радикальных либертарианцев (М. Ротбард, Р. Нозик) и американский анархо-индивидуализм рубежа XIX–XX вв. (Л. Спунер, Б. Такер), а не американских бунтарей-маргиналов, недовольных правительственной политикой США в отношении мигрантов³⁸.

Видимо, подобно тому как в «Четвёртой политической теории» речь идёт не о теории, а «о приглашении к политическому творчеству, изложению интуиций и догадок»³⁹, так и тут возникает специфическое предложение подумать о том, каким бы он был – этот «правый анархизм», основанный на традиционализме и немецком консерватизме 1920–1940-х гг. Настоящий эмпирический анархизм, существовавший в истории, Дугину мешает – с ним сложно мириться, а вымышленный «правый» – как раз замещает «эмпирический» и превращается в союзника, который так нужен дугинской политической философии.

Ю.В. Пущаев не так далёк от истины, когда утверждает, что творчество Дугина имеет куда больше общего с постмодернизмом, чем с консерватизмом и традиционализмом⁴⁰. Александр Гельевич анализирует историко-философские сюжеты так, будто бы связь между означаемым и означающим произвольна, а всё, что находится на социальной периферии, он рассматривает как что-то политически и интеллектуально значимое.

Вероятнее всего, Дугин не знает о творчестве Б. Блэка, создателя концепции «постлевого» анархизма (postleft anarchism), иначе бы он обязательно воспользовался

³⁶ Farrugia J. Sovereign Indifference: Jünger's Anarch and the Appeal of the Small // *Anarchist Studies*. 2016. Vol. 24. No. 2. P. 33–59.

³⁷ Sanchez C. California Racists Claim They're Anarchists // *Intelligence Report*. 2009. No. 29. URL: <https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/2009/california-racists-claim-they%E2%8039re-anarchists> (дата обращения: 10.09.2024).

³⁸ Сире Т. Правый анархизм – левая философская концепция // *Философские науки*. 2020. Т. 63. № 9. С. 115–133.

³⁹ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб., 2009. С. 7.

⁴⁰ Пущаев Ю.В. «Четвёртая политическая теория» Дугина как постмодернизм: означающее почти без означаемого // URL: <https://politconservatism.ru/articles/chetvyortaya-politicheskaya-teoriya-dugin-kak-postmodernizm-oznachayushhee-pochti-bez-oznachaemogo> (дата обращения: 10.09.2024).

идеи о том, что в нашу эпоху, когда политическое разделение «правых» и «левых» носит очень условный характер, немалое количество анархистов уже давно не относится ни к тем, ни к другим. Зная это, теоретик неоевразийства совершенно иначе бы рассуждал о путях современной анархистской мысли, и тогда вся история с тем, как Александр Гельевич изобретает «правый анархизм», была бы совершенно иной.

Анархизм как фундаментально враждебное

Анархизм чужд Дугину фундаментально, на уровне базовых философских интуиций. «Мы подчиняемся могущественному государственному началу именно потому, что мы абсолютно свободны. И боимся мы только этого – самих себя, нашего внутреннего Бакунина», – предупреждает Александр Гельевич. В этом смысле примечательно, почему именно он не любит Толстого и противопоставляет ему Достоевского:

Эта же идея (свобода) стояла в центре внимания Льва Толстого, который занял целиком и полностью сторону народа, отождествляя его с миром и благом и (в духе анархистских теорий) отвергая государство, считая его неразрывно связанным с войной и насилием. Однако и в этом случае пропорции были нарушены – особенно в силу резко негативного отношения левых и анархистов к государству, что создавало искажённую оптику и не позволяло корректно проследить действительные структуры народной мысли, для которой – и это как раз отчетливо понимал Ф.М. Достоевский – государство было важнейшей – может быть, даже главной – ценностью⁴¹.

Какие пропорции? По Дугину, это врождённое стремление к свободе и такое же врождённое стремление русского народа к обузданию в себе свободолюбия.

Дугин идёт дальше и говорит об онтологическом неприятии анархизма. По его мнению, анархизм связан с идеей «живой материи», под которой он понимает «бес-субъектную органистическую реальность анархически-свободной субстанции»⁴². Для Дугина бытие возможно лишь потому, что возможно «Творение». «Живая материя» как концепция, применяемая в философии и науке, по его мнению, всегда приводила учёных к «необходимости наличия центрального субъекта, т.е. кристаллизующего центра вопреки изначальной эгалитаристской и анархической ориентации»⁴³. Дугин отчасти прав. Анархизм Кропоткина онтологически основывается на концепции децентрализованной Вселенной⁴⁴, а современные анархистские теории нередко тяготеют к выстраиванию диалога со спекулятивным реализмом и теорией плоских онтологий⁴⁵.

Согласно «социологии воображения» Дугина, общество без власти можно построить лишь как «гипотетическую абстракцию», «но найти такое общество невозможно»⁴⁶. Неожиданно здесь он выступает в качестве чистого эмпирика, но не спешит опровергать исследования анархистов-антропологов (Гребер, Салинз, Скот и т.д.)⁴⁷, которые такие общества, пускай и небольшие, но всё-таки находили.

⁴¹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М., 2019. С. 103.

⁴² Дугин А.Г. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика благой вести. Мистерии Евразии. М., 1999. С. 490.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Кропоткин П.А. Анархия, её философия, её идеал. Лейпциг; СПб., 1906. С. 7.

⁴⁵ Nesbitt N. Beyond Empire's Dialectics of (Colonial) Sovereignty: Speculative Anarchism and the Critique of Critique // Theory & Event. 2015. Vol. 18. No. 4. URL: <https://muse.jhu.edu/article/595840> (дата обращения: 10.09.2024).

⁴⁶ Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М., 2010. С. 362.

⁴⁷ Graeber D., Wengrow D. The Dawn of Everything: A New History of Humanity. New York, 2021.

Смеем предположить – именно поэтому Дугин из всего многообразия анархистов-интеллектуалов XXI в. отдаёт предпочтение именно тем, кто с социальной антропологией не связан (Бей). В противном случае пришлось бы опровергать огромное количество исследований. Однако непонятно, почему Дугин облегчает себе здесь задачу, потому что все эмпирические данные о существовании безвластных коммун до сих пор активно критикуются, и можно было бы одной ссылкой на эти критические статьи (например, на критику в адрес Гребера)⁴⁸ вписать себя в академический мейнстрим. Все рассуждения Александра Гельевича о том, что власть априорна, не подкрепляются ни фактами, ни теоретическими аргументами.

Анархизм очень легко критиковать, занимая позицию мыслителя, который апеллирует к здравому смыслу. Проблема в том, что сам Дугин – не представитель философии здравого смысла. Дугинские философские воззрения контринтуитивны для читателя. Они предполагают наличие огромного числа убеждений, которые расходятся с интуициями большинства представителей научного мира.

Заключение

Анархисты в России ещё с 1990-х гг. констатировали, что Дугин равнодушен к анархизму и сокрушались: «Редактор чисто фашистского журнала “Элементы” А. Дугин делает доклады об анархизме»⁴⁹. К сожалению, никто не вносил ясность в устройство этого равнодушия (ни в активистской, ни в академической среде), фиксируя лишь то, что лидер неоевразийцев искажает анархистское учение.

Сейчас, по прошествии лет, можно уверенно сказать, что объяснить интерес Александра Гельевича к анархистам едва ли можно только его «всеядностью». Анархизм Дугину симпатичен: ему нравятся радикализм, антилиберализм и политическая маргинальность анархистов, он солидарен с анархистской критикой капитализма и глобализма и даже готов признать, что русской культуре в целом не чужд бунтарский дух антиэтатистской мысли. Вместе с тем он не может принять анархизм как идею, которая расходится с его онтологическими воззрениями – Дугин убеждён в априорной иерархичности бытия. Однако политическая прагматика и желание найти для неоевразийцев возможных союзников толкают Дугина на сомнительное решение – допустить существование в истории мысли некоего «правого анархизма», основанного на синтезе идей традиционалистов, немецких консерваторов и отдельных анархистских теоретиков (Бакунин, Бей). Прямых доказательств существования такого интеллектуального и политического явления он не приводит, оставляя читателя наедине с гипотезой (что органично сочетается с его «четвёртой политической теорией», которая, как выясняется, не теория, а в лучшем случае просто проект). На наш взгляд, Дугину хотелось бы относиться к анархизму инструментально – как к концепции, которую можно использовать в борьбе с либерально-демократической мыслью, но в этой борьбе философия анархистов оказалась крайне неудобна. Читателю может показаться, что раз уж Александр Гельевич обращается к анархизму как в своих политико-философских монографиях, так и в учебниках, то он не представляет для него какого-либо неудобства. Однако стоит помнить, что анархистская мысль анализируется в работах Дугина многократно меньше по сравнению с социализмом, фашизмом, коммунизмом, либерализмом, консерватизмом и традиционализмом. А если учесть количество его сочинений:

⁴⁸ Walter S. Resetting History's Dial? A Critique of David Graeber and David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity* // *Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution*. 2022. Vol. 4. P. 1–27.

⁴⁹ Акай Л. Анархисты и «леваки»: почувствуйте разницу! // *Наперекор*. 1998. № 8. С. 5.

и желание говорить о политике даже в тех случаях, когда это не обязательно, то становится ясно, что рассуждает об анархизме Александр Гельевич лишь в особых случаях – когда сам предмет его интеллектуальной рефлексии требует упоминания анархистской мысли.

Анархизм, как и дугинское неоевразийство, критикует большую частью явление современного мира, и, возможно, анархистская политическая философия могла бы быть такой же антитезой современности, если бы не критика анархистов, направленная против иерархий, власти, государства и патриархальных традиций. Анархизм в этом смысле интеллектуально куда более радикален, чем неоевразийство Дугина. Понимает ли он это – сказать трудно. Но точно можно уверенно сказать следующее: судя по тому, что Александр Гельевич уже много лет не превращает анархистов в своих открытых врагов, но также и не торопится определить их в возможные союзники и при этом не замалчивает существование и развитие анархистской мысли, – анархизм продолжает приносить ему массу неудобств.

Список литературы

- Акай Л. Анархисты и «леваки»: почувствуйте разницу! // Наперекор. 1998. № 8. С. 3–10.
- Гасилин В.Н., Рязанов А.В. Социально-философский анализ и критическая оценка проекта А.Г. Дугина «Евразия» // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2014. № 5 (44). С. 80–87.
- Дугин А.Г. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика благой вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея центр, 1999. 752 с.
- Дугин А.Г. В поисках Тёмного Логоса. Философско-богословские очерки. М.: Академический проект, 2013. 515 с.
- Дугин А.Г. Конспирология (наука о заговорах, секретных обществах и тайной войне). М.: РОФ «Евразия», 2005. 624 с.
- Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019. 461 с.
- Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Арктогея, 2007. 784 с.
- Дугин А.Г. Поп-культура и знаки времени. СПб.: Амфора, 2005. 495 с.
- Дугин А.Г. Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2017. 464 с.
- Дугин А.Г. Русским нужны преграды, иначе мы просто разнесём весь мир. https://tsargrad.tv/articles/aleksandr-dugin-russkim-nuzhny-pregrady-inache-my-prosto-raznesjom-ves-mir_362247 (дата обращения: 10.09.2024).
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект; Трикта, 2010. 564 с.
- Дугин А.Г. Философия политики. М.: Арктогея, 2004. 614 с.
- Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб.: Амфора, 2009. 351 с.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2020. 844 с.
- Дугин А.Г. *Politica Aeterna*. Политический платонизм и «Чёрное Просвещение». М.: Академический проект, 2020. 563 с.
- Ильин Н.П. «Ничто ничтожит», или Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 155–168.
- Кириченко О.В. Вопрос о русском «Археомодерне» в концепции А.Г. Дугина // Традиции и современность. 2022. № 31. С. 49–58.
- Королёв Р. Хаос никогда не умирал. Памяти Хаким-Бея – анархиста, суфия и еретика // URL: <https://gorky.media/context/haos-nikogda-ne-umiral/> (дата обращения: 10.09.2024).
- Кропоткин П.А. Анархия, её философия, её идеал. Лейпциг; СПб.: Издательство А. Миллера; Мысль, 1906. 47 с.
- Пуцаев Ю.В. «Четвёртая политическая теория» Дугина как постмодернизм: означающее почти без означаемого // URL: <https://politconservatism.ru/articles/chetyvortaya-politicheskaya-teoriya-dugina-kak-postmodernizm-oznachayushhee-pochti-bez-oznachaemogo> (дата обращения: 10.09.2024).

Семенков В.Е. «Философия традиционализма» Александра Дугина как пример мифологической девиации в современной философии // Вестник Омского университета. 2016. № 2 (80). С. 54–56.

Сире Т. Правый анархизм – левая философская концепция // Философские науки. 2020. Т. 63. № 9. С. 115–133.

Уильямс Д.М. Как марксизм и феминизм (но не анархизм) вписались в академию / Пер. Д.Б. Полякова // URL: <https://akrateia.info/kak-marksizm-i-feminizm-no-ne-anarhizm-vpissalis-v-akademiyu> (дата обращения: 10.09.2024).

Умланд А. Патологические тенденции в русском «неоевразийстве»: О значении взлёта Александра Дугина для интерпретации общественной жизни современной России // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 74–82.

Товбин К.М. Традиционалистская философия: версия Дугина // Аналитика культурологии. 2014. № 3 (30). С. 46–63.

Cudenec P. The Anarchist Revelation: Being What We're Meant To Be. Harrow: Winter Oak Press. 2013. 154 p.

Farrugia J. Sovereign Indifference: Jünger's Anarch and the Appeal of the Small // Anarchist Studies. 2016. Vol. 24. No. 2. P. 33–59.

Graeber D., Wengrow D. The Dawn of Everything: A New History of Humanity. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2021. 704 p.

Höllwerth A.M. Das sakrale eurasische Imperium des Aleksandr Dugin. Eine Diskursanalyse zum postsowjetischen russischen Rechtsextremismus. Stuttgart; Hannover: ibidem-Verlag, 2007. 750 S.

Nesbitt N. Beyond Empire's Dialectics of (Colonial) Sovereignty: Speculative Anarchism and the Critique of Critique // Theory & Event. Vol. 18. No. 4. 2015. URL: <https://muse.jhu.edu/article/595840> (дата обращения: 10.09.2024).

Sanchez C. California Racists Claim They're Anarchists // Intelligence Report. 2009. No. 29. URL: <https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/2009/california-racists-claim-they%E2%80%99re-anarchists> (дата обращения: 10.09.2024).

Walter S. Resetting History's Dial? A Critique of David Graeber and David Wengrow, The Dawn of Everything: A New History of Humanity // Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution. 2022. Vol. 4. P. 1–27.

Ю.В. Пуцаев*

Дугин как «анти»-консерватор: интегральный традиционализм, консервативная революция и социологическое учение А.Г. Дугина**

Статья представляет собой попытку обзора основных теоретических и методологических предпосылок и источников взглядов А.Г. Дугина, а также подробный анализ его социологических теорий, поскольку Дугин позиционирует себя в академической сфере именно в качестве социолога. Утверждается, что Дугин характеризует нигилистическое отношение к русской интеллектуальной традиции, а также то, что он опирается на иные источники: учение интегрального традиционализма (Р. Генон, Ю. Эвола и др.) и движение европейской Консервативной революции (К. Шмитт, Э. Юнгер, Ю. Эвола и др.). В этом смысле Дугина нельзя считать русским традиционалистом и консерватором, он скорее «анти»-консерватор. Подробно разбирается его «четвёртая политическая теория», показывается её пустой постмодернистский характер. Особое внимание уделено разбору его социологических теорий. Делается вывод, что данные социологические штудии Дугина носят произвольный и весьма манипулятивный характер, что они далеки от подлинно философских и научно-социологических попыток осмысления истории России и русского общества и ничего не дают для их познания.

Ключевые слова: А.Г. Дугин, интегральный традиционализм, консервативная революция, консерватизм, четвертая политическая теория, социология воображения, археомодерн, архайка, модерн

Является ли Дугин русским традиционалистом?

Об Александре Дугине много говорят, но его мало читают. Я имею в виду не его патриотическую публицистику и сетевые политические высказывания *ad hoc*, а его теоретические труды. Они содержат преимущественно его философию эзотерического интегрального традиционализма, базируются на идеях европейской консервативной революции. Но и первое, и второе не имеют к русской традиции

* Кандидат философских наук, старший научный сотрудник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам (ИНИОН РАН); доцент Российского Православного университета св. Иоанна Богослова; научный редактор журнала «Ортодоксия».

** Данная статья представляет собой дополненный и переработанный вариант цикла публикаций, вышедших на интернет-портале «Русская истина». См.: <https://politconservatism.ru/author/pushhaev> (дата обращения: 19.10.2024).

и к истории русской мысли практически никакого отношения. Более того, например, ряд безусловных авторитетов для Дугина в этих направлениях и их идей решительно расходится с нашей отечественной традицией, если элементарно обратить внимание на их нехристианскую и даже антихристианскую направленность¹.

Дугин стал популярен благодаря актуальности и злободневности его резких публицистических высказываний, тому, что он не прячется в башне из слоновой кости, а смело говорит о жалящих вызовах в адрес России, при этом умело мимикрируя и адаптируя идеи интегрального традиционализма и Консервативной революции к нашей исторической реальности. Лично у меня почти полное согласие и сочувствие вызвали его рассуждения, когда он, например, говорил о вредности сегоднешнего раскола на «красных» и «белых», о том, что этот раскол специально стимулируют либералы, или когда Дугин проницательно рассуждал о протестической природе «сурковщины» и путинского режима до 24 февраля 2022 г.

Однако повторюсь и даже подчеркну: *беда в том, что Дугина мало читают, его толстые книги всерьёз не анализируют*. В философской и академической литературе пока практически нет ни одного спокойного академического разбора мировоззрения Дугина. Это потрясающе, на самом деле. Несколько странно, что потом академические философы, профессионалы, так сказать, *ex officio*, недоумевают, откуда у Дугина такая популярность, почему они уже во многом проигрывают, учитывая его активные нападки на российскую институционализированную философию и иные общественно-научные дисциплины. *В спортивных состязаниях команде, которая не выиграла в матче, автоматически засчитывается поражение*.

Впрочем, академическое сообщество в каком-то смысле платит ему взаимностью. Тут взаимное отрицание. Одна из характерных дугинских черт – его чрезвычайная революционность. Несмотря на спорадическое прибегание к ряду имён отечественных мыслителей и авторов (например, к С. Кара-Мурзе), им почти в целом, практически огульно отвергается отечественный накопленный опыт в гуманитарных и общественно-научных науках. В итоге вместе с мутной водой откровенного прозападного либерализма он призывает выплеснуть и ребенка. Я лично согласен, что, действительно, последние 30 лет в результате победы буржуазно-либеральной революции конца 1980-х – начала 1990-х гг. имело место явное доминирование западных либеральных парадигм и теорий, которое в том числе влекло за собой негласную цензуру и децентрализованное и опять же не слишком афишируемое, но весьма слаженное и эффективное подавление иных подходов и методологий, и что ситуация в науке и образовании нуждается в реформировании, в повороте «назад, к исторической России». Но на какой базе, во-первых? Во-вторых, здесь всё же надо вести себя плавно и эволюционно, с умом, опираясь на существующее, на то, что есть. Из ничего ничто не возникнет. Дугин же, по сути, призывая ломать через колено существующие научные и образовательные институты и парадигмы, в несколько фарсовой манере играет роль кого-то вроде ультрареволюционера Троцкого.

Неслучайно вокруг Дугина собрались в основном молодые люди, наши молодые коллеги, которые в силу молодости и неопытности пока склонны к радикальным утопическим рецептам. Дугин же сжигает их в топке своих проектов и тем самым губит их профессиональное становление. Удивительно несоответствие слов и дел у молодёжи, доверившейся Дугину. Они вслед за своим учителем и вождем видят себя как консерваторов, охранителей и спасителей России, однако ведут себя

¹ Например, Юлиус Эвола, любимейший мыслитель и автор А.Г. Дугина, принадлежавший сразу к обеим традициям, в своём творчестве решительно противостоял христианству. Или см. характеристику хрестоматийной книги А. Молера «Консервативная революция в Германии 1918–1932 гг.» из предисловия переводчика к ней: «Кроме этого Молер исходил из “несовместимости христианства и Консервативной революции”» (Молер А. Консервативная революция в Германии 1918–1932 гг. М., 2017. С. 8).

противоположным образом, по-революционному и по-нигилистически, а порой просто неприлично по отношению к своим старшим и более опытным коллегам. Статей и работ у них пока крайне мало, реальных исследований, философских книг и монографий практически нет, зато в своих сетевых репликах они нередко напоминают троцкистскую молодёжь.

Если они действительно хотят быть консерваторами и охранителями России, если они не только на словах готовы выступать за иерархию и традиции, то я напомним об одном элементарном историческом обстоятельстве – что такое традиция в академической среде. В недавнее советское время просто немыслимой была ситуация, чтобы какой-нибудь аспирант, тем более студент, решил бы подвергнуть публично сплошной резкой критике, да ещё и с переходом на личности, каких-то известных и признанных в научной среде специалистов. Это было практически исключено, потому что как раз в учёной среде ещё действовали буквально вековые стандарты и *традиции* с их иерархичностью и заведомым уважением в адрес более старших и учёных коллег. Поэтому можно даже сказать, что Дугин в каком-то смысле играет роль развратителя юношества, и отнюдь не в смысле Сократа.

В результате Дугин уже во многом сформировал у своих молодых последователей нигилистичную манеру поведения по отношению к академическому миру и старшим коллегам. Конечно, в этом отчасти выражается и постмодернизм нашего времени с его разрушением остатков тех правильных иерархий, что пока ещё остаются (соцсети, как колыт, уравнивают всех).

Какие духи стоят за этим?

Нет, какое-то время вполне можно обманывать себя и общество, что с Дугиным всё нормально, что в ситуации резкого столкновения с Западом лучше бы отложить все разногласия, в том числе идейные, в сторону. Дугин успел стать в глазах многих, и не только на Западе, сегодняшним русским консервативным философом № 1. Но в итоге, если ничего не изменится, эта тактика обернётся большим стратегическим проигрышем. Если дом строится на непрочном фундаменте, его рано или поздно смоем.

Впрочем, стоит отдать должное Дугину за редкую для сегодняшнего времени универсальность и систематичность. Практически с начала 1990-х гг. он, с известными трансформациями, развивает систему одних и тех же взглядов, увлечённо реализуя себя в связанных между собой, но тем не менее разных дисциплинарных областях. Вот уже практически тридцать лет он развивает одно и то же мировоззрение, дополняя его многочисленными именами и идеями, удачно мимикрируя и приспособляя его к особенностям того или иного исторического момента. У Дугина на сегодня есть своя социология, своя геополитика, своя историософия, своя метафизика, своя теория идеологий («Четвёртая политическая теория»), даже своя философия науки. Я уж не говорю про ситуативную политологию и политический анализ текущей ситуации.

Однако, как я уже сказал, для того, кто раскрыл его «толстые книги», первый и буквально бросающийся в глаза парадокс, связанный с Дугиным, заключается в том, что, хотя в медийном поле он сегодня нередко называется русским философом № 1, к собственно русской интеллектуальной традиции его взгляды не имеют никакого отношения.

У Дугина сразу несколько основных идейных истоков, он сполна указал на них во множестве своих книг и статей. Во-первых, это идеи европейской Консервативной революции (К. Шмитт, Э. Юнгер, Ю. Эвола и др.). Ещё в 1994 г. вышла книга Дугина «Консервативная революция»², где он излагает своё понимание этого

² Дугин А.Г. Консервативная Революция. М., 1994.

движения, а также высказывает на этой основе уже свои идеи применительно к России и миру начала 1990-х гг.

Во-вторых, это оккультно-эзотерическое направление интегрального традиционализма, связанное с именами Р. Генона, Ю. Эвола и многих других, в том числе нацистского этнолога и мистика, первого руководителя «Аненербе»³ Германа Вирта. Дугин опирается на учение последнего о гиперборейской расе и Севере и в изобилии ссылается на Вирта и его оккультные идеи в одной из своих основополагающих книг – «Философии традиционализма» (2002). В целом традиционализм как идейное направление, подвергая радикальной критике современный мир, противопоставляет ему мир Традиции, существовавший когда-то в глубине веков, но теперь открытый лишь избранным «революционерам духа и действия». Великая традиция якобы некогда существовала как нечто единое и целое, но потом была утрачена, и теперь она лишь проявляется в самых разных религиозных традициях. Традиционалист готов рассматривать христианство, даосизм, буддизм, древнекельтские религии и т.д. и т.п. как практически равноправные источники мудрости, практиковать тантру и алхимию, поскольку во всех них проглядывает одна и та же архаическая великая Традиция, логику и симвонологию которой традиционалист-духовидец и стремится выявить. Традиционалисты опираются на эзотерику, для них сакральное знание – лишь для немногих избранных в современном мире.

У того же Эвола, основополагающего для Дугина мыслителя, было глубокое духовное неприятие христианства. Его избранный и отдельный от всего современного мира человек Традиции носит божественность в себе, поскольку «именно в том состоит божественность, что существуют боги, но нет никакого Бога». Бог или божественность, по Эволе, по ту сторону добра и зла, теизма и атеизма⁴. В состоянии «светлого опьянения» его герой приходит «к потребности положительного антиатеизма, к экзистенциальному преодолению Бога-личности как объекта веры или сомнения, к идее о том, что центр “Я” таинственным образом является также центром Бытия, где под “Богом” (трансцендентностью) естественно понимают не содержание веры или догмы, но некое незримое присутствие в существовании и в свободе»⁵.

Как Эвола ёмко формулирует, «в своей совокупности представления, считавшиеся на христианском Западе основными и неотъемлемыми элементами всякой “истинной” религии, – Бог-личность теизма, моральный закон с санкциями рая и ада, ограниченная концепция провиденциального порядка и “моральной и рациональной” целесообразности мира, вера, покоящаяся на преимущественно эмоциональной, сентиментальной и подсознательной основе, – напротив, скорее не имеют ничего общего с метафизическим мировоззрением, той концепцией, наличие которой чётко засвидетельствовано в мире Традиции»⁶.

В-третьих, Дугин, который считается видным авторитетом в геополитике, очень много взял из западной геополитики у таких авторов, как Маккиндер, Хаусхоффер и др. Парадоксальным образом преимущественно на этих именах он и базирует своё неоевразийство. В его работах, впрочем, можно встретить и имена Н.С. Трубецкого и П.Н. Савицкого, но эпизодично, ссылки на них и их идеи носят фрагментарный характер. Концептуальная основа его евразийства – геополитика не собственно евразийская, но западная, с её понятием Хартленда, оппозицией

³ Аненербе – организация, существовавшая в 1935–1945 гг., созданная для изучения традиций, истории и наследия нордической расы с целью оккультно-идеологического обеспечения государственного аппарата нацистской Германии. Была теснейшим образом связана с СС и Г. Гиммлером.

⁴ Эвола Ю. Оседать тигра. СПб., 2021. С. 79.

⁵ Там же. С. 113.

⁶ Там же. С. 77.

цивилизаций Суши и Моря и т.д. Как отмечает один из ведущих сегодня евразийствоведов Рустем Вахитов, Дугин в своём неоевразийстве «не интересуется историей “русских азиатов” (в отличие от евразийцев – Трубецкого, Савицкого, Вернадского). Он даже ни одного восточного языка не знает (согласно Википедии, он владеет английским, немецким, французским, испанским, итальянским, португальскими языками – то есть сплошь европейскими!). Дугин, действительно, скорее западник»⁷.

И в-четвёртых, для Дугина в последние годы самым главным, основополагающим автором вдруг стал Мартин Хайдеггер. Раньше, в начале нулевых, Дугин выше всех превозносил, пожалуй, Рене Генона: «Рене Генон является самым правильным, самым умным и самым главным человеком XX в. Умней, глубже, яснее, абсолютнее Генона не было и, наверное, не могло быть... Как бы то ни было, Рене Генон совершенно не вписывается в наше время. Он, как сказал Мишель Вальсан, “самое крупное интеллектуальное чудо со времён Средневековья”»⁸.

Но вот уже несколько последних лет экзальтированно и в самых превосходных тонах Дугин характеризует М. Хайдеггера: он «не просто великий философ, наравне с другими великими, но величайший из них, занимающий место *последнего пророка*, завершающий развёртывание первого этапа философии (от Анаксимандра до Ницше) и служащий переходом, мостом к новой философии»⁹. Одна из книг Дугина многозначительно называется «Мартин Хайдеггер. Последний бог»¹⁰. Хайдеггер для Дугина

...фигура эсхатологическая, финальный толкователь и изъяснитель самых глубоких и загадочных тем мировой философии и создатель радикально нового мышления. В этом случае он может рассматриваться как фигура религиозного пантеона, как «посланник самого бытия», провозвестник и подготовитель величайшего события, в котором завершится старая история европейского мира и начнётся новая, никогда доселе не бывшая»¹¹.

Отношение Дугина к русской философии

Но к собственно русской философии, к истории и традициям отечественной мысли, наш якобы «сегодняшний русский философ № 1» относится скорее свысока и пренебрежительно. Например, посмотрим, что ещё три года назад об И.А. Ильине говорил нынешний глава Высшей школы политических наук при РГГУ имени того же И.А. Ильина:

В философе Иване Ильине мы встречаемся с почти карикатурной попыткой создания бравурной версии русского национализма, успешно обходящей все сколько-нибудь важные и существенные темы, принципиальные для выяснения возможности русской философии, и подменяющей вопрошание и выявление болевых точек потоком правоконсервативного сознания, копирующего клише европейского национализма применительно к русскому обществу. Такого общества, о котором пишет Иван Ильин, находясь в эмиграции, никогда не существовало, не существует и не может существовать: речь идёт о нормативной пруссаческой грёзе, желающей представить Россию чётко работающим социальным механизмом германского типа – с отлаженной моралью, звонким официозным патриотизмом, конвенциональной религиозностью и психической упорядоченностью... Своим невежественным апломбом и казённым

⁷ Вахитов Р.Р. Красная Евразия // URL: <https://t.me/redeurasia/1095> (дата обращения: 13.10.2024).

⁸ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 21, 27.

⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого начала. М., 2021. С. 11.

¹⁰ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. М., 2014.

¹¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого начала. М., 2021. С. 11–12.

«национализмом» И. Ильин, возможно, обязан матери-немке Каролине Луизе Швейкерт фон Штадион. Свои философские тексты И. Ильин строит в духе персонажа повести Н.С. Лескова «Железная воля» Гуго Карловича Пекторалиса, «выписанного в Россию вместе с машинами». В них есть «железная воля» борьбы с коммунизмом до последнего дыхания, без какого бы то ни было понимания как природы советского режима, так и причин, приведших к падению монархии и к Октябрьской революции, равно как и понимания структуры русского общества. И.Ильин «аккуратно и бесталанно» (словами Н.С. Лескова о Гуго Пекторалисе), механически воспроизводит русский национализм, патриотизм и бравый монархизм, умудряясь пройти мимо всех содержательных сторон русской истории, которая осуществляется на его глазах, при его участии и с его помощью. Так как в таком чисто немецком казённом мышлении нет ничего русского, мы без большого ущерба оставляем его тексты и теории без рассмотрения»¹².

Впрочем, конечно, дело не в отдельно взятом Ильине, школу имени которого Дугин теперь возглавляет. В целом похожее отношение к русской философии он высказывает в своих других книгах. Как Дугин доказывает в своих, например, книгах «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии» и «Археомодерн», русской философии ещё нет. Есть только в лучшем случае, как он великодушно признаёт (вот спасибо ему за это, прямо от души!), лишь «фрагменты, намёки и намерения» для её создания.

Вот как он видит историю русской философии, её, так сказать, результаты: «Механическая совокупность всех их усилий философией в полном смысле называться не может – ни в качественном, ни в количественном измерениях. Иными словами, мы имеем русских философов, но не имеем русской философии»¹³.

По Дугину, всё же есть русские философы, но прилагательное «русский» применительно к тому или иному философу будет означать только происхождение его личности, а не участие в явлении «русская философия», потому что... явления такого ещё и нет: «В этом смысле все вышеперечисленные авторы и ещё целый ряд других вполне и без всякой натяжки могут именоваться “русскими философами”»: это русские, которые философствовали. Всё верно. При этом плоды их философствования не вылились в создание русской философии»¹⁴.

Русскую философию после «вывоза мусора» (он так и говорит!) ещё только предстоит создать – с опорой на Хайдеггера и при непосредственном главном и решающем участии самого А.Г. Дугина, надо полагать. Как же мы всё-таки должны быть счастливы, что дожили до времени, когда чьими-то героическими стараниями наконец-то создаётся русская философия! А то, что мы по недоразумению и самому прискорбному недомыслию считали ею, было «лишь фрагментами, намёками и намерениями».

Про всемирно признанных (по недоразумению, конечно!) русских философов Дугин легко отпускает, например, такие, с позволения сказать, высказывания: «Не очень яркий русский философ Николай Бердяев считал, что...»¹⁵. Так сказать, яркий русский философ – о не очень ярком...

Или ещё одно его развёрнутое высказывание о русской философии и русских философах в привычном для Дугина уничижительном и одновременно сумбурно-экзальтированном стиле и тоне:

Соловьёв видит Софию, которая приходит к нему в виде прекрасной женщины, космист Фёдоров воскрешает мёртвых и пытается управлять атмосферными явлениями. Не философия, а настоящий слабо систематизированный бред. Мыслеподражание.

¹² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2021. С. 80–81.

¹³ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 31.

¹⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2021. С. 31.

¹⁵ Дугин А.Г. Юлиус Эвола. Политический традиционализм. СПб., 2023. С. 51.

Так философствуют коты. Этот бред самоутверждается и развёртывается в форме видений наяву, ощущений, испытаний плоти, аскетизма (те же философы-девственники – Соловьёв, Фёдоров) или наоборот – дикой пьяни, разгула и разврата, как у других философов Серебряного века (Философов, Мережковский, Розанов, Бердяев)¹⁶.

О русском философе, филологе и переводчике Владимире Библинине (1938–2004), сделавшем невероятно много для открытия русскому читателю Хайдеггера, Дугин пишет в какой-то манере, прошу прощения, на грани хамства – например, упоминает про «напрасные тщания Библинина» и его круга осуществить правильный перевод и критическое прочтение Хайдеггера:

Группа советских философов, отбивших право заниматься критическим прочтением Хайдеггера, во главе с покойным В.В. Библининым, начинателем позднесоветской хайдеггерианской школы, всё же сложилась, и из этого немногочисленного кружка вышло большинство существующих переводов, многие из которых были сделаны ещё в советское время и имели хождение в самиздате.

Не ставя под сомнение искренность этих энтузиастов, следует заметить, что их переводческое творчество и степень проникновения в Хайдеггера оказались совершенно неудовлетворительными... С интеллектуальным массивом, порождённым этим кругом, можно без сожаления попрощаться, если мы не хотим вечно биться с химерами исторической эпохи, столь ничтожной, что она в чём-то никак не может кончиться до сих пор. Представляется, что Библинин и его единомышленники на самом деле горячо увлеклись Хайдеггером, но кроме этой горячности в переводах и изложении Хайдеггера ничего нет. Читать их невозможно совершенно, т.к. эти тексты очень много сообщают о состояниях, стараниях и страданиях самого Библинина и его коллег-переводчиков, но практически не говорят о Хайдеггере либо дают такую картину, от которой волосы становятся дыбом. Если эти тексты признать за корректный перевод текстов Хайдеггера, то довольно быстро придётся признать, с сожалением, что Хайдеггер сам не понимал, что он говорит и пишет»¹⁷.

И эти свои уничижительные оценки Дугин даже никак не поясняет и не аргументирует! На деле же он совершенно непонятно и необоснованно попытался лягнуть (другого слова не могу подобрать) того, кто сыграл основную роль в открытии Хайдеггера для русскоязычного читателя, благодаря кому мы уже сорок лет читаем этого философа по-русски. Того, кто первый перевёл на русский *все* главные тексты Хайдеггера, и чьи книги и университетские курсы лекций о Хайдеггере называли хайдеггерианством на русской почве. Простите, но для каждого, хоть сколько-нибудь разбирающегося в теме «Хайдеггер в России», очевидны как наглость подобных утверждений, так и поистине смехотворность дугинского апломба в данном вопросе.

Итак, как показывают приведённые мной аргументы и цитаты из Дугина в адрес русской духовно-культурной традиции, Дугин к ней в общем-то не принадлежит и не слишком её любит. Она для него в значительной степени чужая, не родная. У Дугина другие корни и другие источники.

Дугин как «анти»-консерватор. *Le style c'est l'homme*

Как известно, человек – это его стиль. Дугинский стиль мышления и изложения таков, что в своих рассуждениях он периодически впадает в своего рода *экстрагантность* и *экзальтированность*.

Действительно, как ещё оценить, например, его следующие высказывания?

¹⁶ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 31.

¹⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого начала. М., 2021. С. 11–12.

Надо подумать, какую форму референдума предложить стихиям, для того чтобы они могли высказать своё мнение по основным вопросам... Мы должны рассматривать пространства по их внутренней природе, а не по преходящей эфемерной конъюнктуре. Поэтому мы, евразийцы, не можем говорить «Российская Федерация», – такой федерации нет, такого государства нет, это искусственная, эфемерная вещь, это тоже 3/4 белки, 4/5 жука, один камень и охапка веток. И это не может быть по-настоящему живой реальностью.

Живой реальностью были Российская империя, Советский Союз. И то и другое – могучие, высшие формы жизни, вероятно, с довесками, что-то было прирезано лишнее, и наоборот, чего-то было недобрано. Но всё-таки это были живые единицы. То, что мы имеем после распада Советского Союза, – это не живая вещь, это пространственный симулякр, и он умрёт. Отрежьте у белки пару лапок и посмотрите, что она будет делать. Она не сможет достать себе орешек и сдохнет, как сдохнет вся постсоветская государственная модель. Прежде чем делить территории, необходимо спросить у этих территорий: «А хотите ли вы, земли, вы, реки, вы, заливы, вы, леса, вы, болота, хотите ли вы войти в независимую Украину или нет?» Надо устраивать референдумы не среди болванов-телезрителей, которые нелепы, точно шпунтики, и исторически безответственны. Надо спросить у стихий, надо спросить у гор, надо спросить у вод, спросить у дождей. И они пусть проголосуют. Надо подумать, какую форму референдума предложить стихиям, для того чтобы они могли высказать своё мнение по основным вопросам¹⁸.

Или

Русский народ идёт на войну, чтобы умирать и убивать. То есть он идёт, потому что он сам – смерть. Он несёт смерть себе и другим, чтобы на дороге, на пути у него не стояли. Почему русские непобедимы? Потому что смерть они не воспринимают как нечто внешнее по отношению к себе. Смерть – это они сами. Их войско – это войско смерти. Поэтому они умирают и убивают на одном дыхании и ничего плохого не имеют в виду против того, кого они убивают. Они просто двигаются так, они живут так. И тот, кто это поймёт, поостережётся с нами вступать в военные конфликты¹⁹.

И ещё

Консервативно-революционный тип – это уникальный в русском контексте тип, почти не встречающийся в наше время тип умного русского. Такого русского никогда не было, потому что обычно русский – это как раз глупый, а умный – это не русский. Умный русский – это парадокс. Причём говоря: «глупый», я не хочу обижать мой народ. «Глупый» – в хорошем смысле, в священном смысле, глупый – значит священный, слишком священный для того, чтобы быть умным. Нам надо перестать быть слишком священными²⁰.

Подобные суждения эпатируют читателя, и может создаться впечатление, что автора просто «несёт». Но неправильно было бы приписывать эту экзальтированную и экстравагантную манеру индивидуальным психологическим особенностям нашего эксцентричного автора. На самом деле эти особенности его стиля вытекают из особенностей его мировоззрения. Как мы уже показали, Дугин не является никаким русским традиционалистом, но принадлежит традициям европейского эзотерического интегрального традиционализма имени Рене Генона и немецкой консервативной революции. А для них обеих характерен интеллектуальный романтизм. Его носителей в наличном окружающем мире абсолютно всё не устраивает, потому что весь он пронизан деградацией и регрессом, а искомый идеал прячется в неведомом архаическом прошлом. Надежда только на какой-то чудесный революционный глобальный рывок. Поэтому необходимо постоянно подстёгивать себя

¹⁸ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. СПб., 2009. С. 256.

¹⁹ Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М., 2024. С. 256.

²⁰ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2021. С. 158.

и своих приверженцев, чтобы хотя бы верить в эту возможность. Причём Дугин не просто теоретик интегрального традиционализма и консервативной революции, но и практик. Отсюда и вытекает его периодическая экзальтация, настроение «одухотворённой» приподнятости и экстравагантной своеобразности. Что особенно действует на молодые души.

И Дугин уже многого добился на избранном им пути. Марк Сэджвик, автор великолепной монографии по интегральному традиционализму, глубоко исследовавший этот богатый мутный феномен, исчерпывающе его описавший (и с заметной иронией), в частности, замечает:

В Москве, как я обнаружил, традиционализм совершил шаг, который нигде в другом месте ещё не был сделан: *он перешёл из периферии в центр. И это почти полностью благодаря лишь одному необычному человеку, Александру Дугину* (курсив мой. – Ю.П.). «Дугин – потрясающий эрудит, в своём роде блестящий ум... Но главное помнить, что эти люди на сто процентов безумны», – говорилось в приложении к верительной грамоте от одного американского учёного, дающей мне доступ к Дугину. Безумны по американским понятиям, может быть. Но Россия не Америка, и психическая норма – вещь относительная»²¹.

Дугин как «анти»-консерватор

Можно ли считать Дугина православным консерватором? Если не брать в расчёт его уверения в собственной ортодоксальности, горячие публицистические высказывания от лица яростного адепта Москвы – Третьего Рима, его богословско-метафизические взгляды на самом деле весьма далеки и от православия, и достаточно нетипичны для того, что принято считать консерватизмом – даже в самом широком смысле этого понятия. Ведь одно дело – как автор себя рекомендует и презентует (искренне или нет, это неважно), но совсем другое – *что* он говорит и высказывает на самом деле. В справочнике Миссионерского отдела Русской Православной Церкви «Новые религиозные идеи деструктивного и оккультного характера» под пунктом 4.9. идёт учение Александра Дугина. Там утверждается и доказывается, что

...в ряду неоязыческих учений взгляды Александра Дугина занимают особое место... Религиозные доктрины Дугина являют собой компиляцию западных (протестантских) и восточных (индуистских) вероучений. Они не имеют под собой никакой православной духовной основы и не могут считаться цельным вероучением в том смысле, какой вкладывается в это понятие учёными – богословами и философами²².

Действительно, если брать метафизические основы дугинских воззрений (скажем здесь об этом очень кратко и сжато), то для них характерны:

1. Онтологический манифестационизм (когда мир не творится из ничего, а на неоплатонический манер как бы вытекает из Божественной Первоосновы и на всех ступенях исхождения несёт на себе её отпечаток. *Ne creation ex nihilo, a creation ex Deo*).

2. Соответственно, резкая полемика Дугина со «строгим креационизмом» (творение мира из ничего), возникновение которого он приписывает иудаизму. Этот «строгий креационизм», по Дугину, противостоит подлинной Традиции, и именно он в конечном счёте ответствен за духовную деградацию Нового и Новейшего

²¹ Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М., 2014. С. 28–29.

²² Новые религиозные идеи деструктивного и оккультного характера // Миссионерский отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник № 1. Белгород, 2002. С. 164.

времени – мира модерна и постмодерна. В христианстве за неправильный «строгий креационизм» отвечают католичество и протестантизм, а возвращение к правильным представлениям осуществляется в православии, где вновь якобы возвещается космическая роль Бога, освящающая весь мир. Тут «мир высший» и «мир земной» находятся в отношениях полной (!) гомологии.

3. Принцип холизма или целостности (= интегральная Традиция), в котором размывается непреходимая граница между добром и злом, характерная для всех вообще «авраамических религий». В этом принципе речь идёт «не о жёстком этическом противопоставлении “добра” и “зла”, “хорошего” и “плохого”, но о некоем взаимодополняющем комплексе элементов, которые едва ли уместно жёстко противопоставить»²³.

В дугинских книгах настойчиво проводится мысль, что в метафизике нет абсолютно белого и абсолютно чёрного, абсолютного добра и абсолютного зла. Даже дьявол или сатана, по Дугину, в рамках холистского языка Традиции не совсем противостоит Богу, как это представляется в религии на поверхности. В Традиции отношение к этому персонажу может быть очень разным и неоднозначным, – заверяет Дугин. Религия как феномен, по его мнению, вторична в сравнении с Традицией, это усечённая сакральность. А в сакральности полноценной, гиперборейской, из подлинной Традиции сатана является необходимым элементом холистского ансамбля, его существование оправдано и необходимо. Ведь мир Традиции построен на метаморфозах, здесь всё постоянно и игровым образом переходит друг в друга и меняется местами, и здесь нет однозначных противоположностей. Более того, между Богом и сатаной постулируется тайная симпатия. Дадим на это счёт большую выразительную цитату:

Мирча Элиаде в своей книге «Мефистофель и Андрогин», приводит любопытный пассаж из пролога «Фауста» о странной симпатии Бога и сатаны. В книге Иова тоже есть довольно странные, архаические элементы, восходящие к тому холистскому, предрелигиозному состоянию, когда иудейская религия совпадала с Традицией.

Можно сказать, что холистское мировоззрение (сам язык Традиции) основано на идее всевозможных метаморфоз. «Метаморфозы» (вспомним Овидия) – ключевой термин для понимания холистского ансамбля. Евгений Всеволодович Головин на примере герметической традиции показывает дух, аромат того, что представляет собой традиционное метаморфическое представление о реальности. Холистский ансамбль предполагает, что вверху всегда содержится элемент низа, и наоборот. В свете есть элемент тьмы, во тьме – элемент света, и ни одна из этих реальностей (ни верх, ни низ, ни право, ни лево, ни Север, ни Юг) не может существовать без тайной симпатии, тайного альянса со своей собственной противоположностью. Этот альянс противоположностей создаёт специфическую динамику метаморфоз, и каждый элемент этого сакрального круга может быть перенесён в другую точку, изменить своё содержание. Сущности холистского ансамбля подвижны, поэтому сам язык Традиции не знает персонификации богов или чётко обозначенных личностей в мифах и легендах. Всё перетекает во всё... Изначальная Традиция вообще не знает дуальных моделей. Все дуальности (и трансцендентное, и имманентное, и свет, и тьма) одновременно пропитывают друг друга в едином комплексе²⁴.

Это устойчивая основа мировоззрения Дугина, всё это легко найти и вычитать, например, в его основополагающей книге «Философия традиционализма». Отсюда видно, насколько, мягко говоря, неканоничны основы мировоззрения Дугина с православной точки зрения. Причём никакой тайны в этом нет, всё изложено чёрным по белому. Однако у него почему-то сложилась репутация истинно православного

²³ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002. С. 199.

²⁴ Там же. С. 104, 111.

верующего. А всё потому, что не читают его книг и не хотят хоть немного напрячься, заглянуть за ширму и этикетку, узнать на деле, что же он излагает в своих теориях.

И правда, элементарное вдумчивое чтение трудов Дугина (не его публицистических колонок и высказываний!) приводит к стойкому убеждению, что Дугина вполне можно рассматривать как своего рода «анти»-консерватора и «анти»-традиционалиста, если помнить об одном из значений греческой приставки «анти»: вместо чего-то или кого-то. Тут «анти» означает подмену, когда за что-то чётко определённое выдаётся сущностью другое.

Свято место пусто не бывает

Впрочем, популярность Дугина как консервативного философа, а также политического деятеля и оратора, я считаю, напрямую связана с нашей историей, и она совсем не случайна. Дело в том, что свято место пусто не бывает. В обществе есть явный запрос на консервативное осмысление, на консервативный подход, но образованное и, в частности, академическое сообщество ему не удовлетворяет. В нём по-прежнему слишком сильны ультралиберальные настроения либо аполитичность. Но почему так сложилось?

Выскажу гипотезу, что это следствие исторических и идейно-политических судеб России в XX в. Исторический русский консерватизм потерпел сокрушительное поражение в эпоху двух русских революций начала XX в. Причём я совсем не сторонник идеи Гегеля, что история – это Страшный суд и конечная инстанция оценок добра и зла. Проигравший в истории слишком часто бывает лучше победителя. Поражение произошло преимущественно не по вине тогдашних консерваторов, предупреждений которых никто не слушал, но из-за сошедшего с ума в долголетнем освободительно-революционном припадке общества.

В советское время слова «консервативный» и «консерватизм» были клеймом и ругательством. В то же время тогда стал возникать подспудный советский консерватизм, так себя, конечно, не называвший. Консервативные и околоконсервативные тенденции усечённого и превращённого свойства начали образовываться в советское время, но как полноценный феномен советский консерватизм очевидно не сложился²⁵.

На момент перестройки ещё более слабый, сущностно противоречивый внутри себя русско-советский консервативный лагерь потерпел второе за XX в. сокрушительное поражение. Были отдельные имена, отдельные героические попытки охранительства, но в 1991–1993 гг. триумфально победили их антиподы. Современная консервативная политическая практика во многом вызревала естественно и сама собой, пробиваясь силой самих вещей, полубессознательно, как трава сквозь асфальт. В частности, как сказал сменовеховец Александр Бобрищев-Пушкин сто лет назад, «...в Кремле всякий интернационалист станет патриотом, станет государственным: нельзя, управляя страной, не охранять её»²⁶.

В подобных условиях, когда над историческим русским (и межеумочным советским) консерватизмом дважды была одержана сокрушительная победа, в это время второго краха в 1980–1990-е гг. в каком-то смысле стало неизбежным обращение части интеллектуальной элиты к разного рода эрзац-заменителям (с точки зрения русской традиции) консерватизма. Таковыми, в частности, и представляются немецкая консервативная революция и геноновский интегральный традиционализм. Разве что сейчас, если решительный разрыв с Западом и наша собственная цивилизационная идентичность будут укрепляться, можно уже всерьёз рассчитывать

²⁵ См. на эту тему: Пуцаев Ю.В. Природа и типология разных видов советского консерватизма // Ортодоксия. 2022. № 4. С. 25–51.

²⁶ Бобрищев-Пушкин А.В. Новая вера // Смена вех. М., 2021. С. 193.

на появление нового и полноценного русского консерватизма. Консерватизм не может бежать впереди жизни и быть проективен, строить проекты на пустом социальном месте.

Во многом феномен Дугина и его идей – порождение русской Смуты 1980–1990-х гг., а также идейно-политической слабости тогдашних консервативно-патриотических сил (несмотря на личное мужество их представителей и защитников). Та смута, ещё, между прочим, не закончившаяся, и порождала разного рода мутные духовные искания.

Дугин, как безусловно очень способный, харизматичный и очень энергичный человек, набрёл на западный интегральный традиционализм во главе с Р. Геноном²⁷ (эзотерическую и элитаристскую, синкретическую и мутно-мистическую интеллектуальную традицию XX в.) и на европейскую консервативную революцию (Э. Юнгер, К. Шмитт, Ю. Эвола и др.). По поводу последней, поскольку в её рядах были глубокие серьёзные мыслители, в научных кругах идут споры и обсуждения. Обсуждают, насколько далеко она отстояла от европейского фашизма XX в. и какие у неё с ним пересечения и отличия. А они, безусловно, были, и их было немало. Вот что надо обсуждать в связи с феноменом Дугина, а не вести глупые споры о том, был ли фашистом Иван Ильин.

В целом когда говорят, что Дугин – традиционалист и что он выступает за традиционные ценности, нужно задать элементарный вопрос: *«О каком традиционализме и о каких именно традиционных ценностях, собственно, идёт речь?»* Об этом хорошо сказал Аркадий Малер:

В эксплуатации дугинцами красивых слов «традиция» и «традиционализм» изначально происходит подмена понятий, потому что есть «традиционализм» как общекультурная установка на следование определённым традициям и есть конкретное метафизическое учение XX века, основанное французским эзотериком Рене Геноном и называющееся «интегральным традиционализмом», которое с существенными коррективами проповедует Дугин. Путать эти понятия можно с тем же успехом, как путать философскую теологию вообще и конкретно «теологию» Аристотеля, или научную методологию вообще и конкретно «методологию» Г.П. Щедровицкого. Чтобы не совершать эту подмену, достаточно спросить – о какой конкретно «традиции» у призывающих к «традиционализму» идёт речь?²⁸

«Анти»-консерватизм (его эрзац-подмена) Дугина заключается также в том, что в его отношении к наличному русскому (российскому) обществу и русской истории есть те же очевидные признаки нигилизма и пренебрежения, что мы выделили в первой части в связи с его отношением к русской интеллектуальной традиции и культуре, к русской религиозной философии. При прочтении его социологических трудов поражают содержащиеся в них тезисы. Например, что современное русское общество – это буквально мусорная свалка, которую надо снести и выстроить нечто

²⁷ Про своего главного учителя и непрекаемого авторитета Дугин, например, заявляет: «Рене Генон – это посланник высшего центра в последнюю эпоху, в период конца Кали-Юги, и сформулированные им принципы Традиции (совокупности “нечеловеческих” знаний, передаваемой из поколения в поколение жрецов или иными институтами подобного рода) послужат спасительным оплотом для тех, кому предстоит в борьбе с “миром сим” и его “князем” возродить Традицию в её подлинном, нечеловеческом, “ангелическом” измерении и, замыкая цикл, разработать сакральные основы грядущего Золотого века». (Цит. по: Справочник «Новые религиозные объединения России деструктивного и оккультного характера». Белгород: Миссионерский отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви, 2002. С. 164.)

²⁸ Малер А.М. Не консервативная, не православная, не философия // Центр религиозных исследований во имя священномученика Ириния Лионского. URL: <https://iriney.ru/okkultnyie/okkultnyie-vozzreniya-dugina/novosti-ob-okkultnyix-vozzreniyax-dugina/ne-konservativnaya,-ne-pravoslavnaya,-ne-filosofiya.html> (дата обращения: 22.10.2024).

новое, а самая репрезентативная фигура русского археомодерна (концепция русского археомодерна является сердцевинной социологических воззрений Дугина) – это лакей Смердяков из «Братьев Карамазовых».

«Четвёртая политическая теория» Дугина как постмодернизм: означающее почти без означаемого

То, что основные воззрения А.Г. Дугина к русской культурной, духовной и интеллектуальной традиции не имеют почти никакого отношения, поскольку он в своих теоретических работах базируется на принципиально иных источниках, и поэтому представление его как русского консерватора и русского традиционалиста ложно, на самом деле является секретом Полишинеля. Ведь сам Дугин в своих книгах этого и не скрывает. Более того, в этом факте самом по себе, если вынести за скобки имиджевую хитрость, на самом деле нет особого криминала. Да, он исходит из иных традиций. Но это скорее формальный, нежели содержательный упрёк, если вычесть сознательную мимикрию. Тем не менее вдруг находясь изнутри иных, культурно инородных России традиций, Дугин увидел и раскрыл какие-то важные истины? Вдруг он в своих многочисленных работах говорит интересные и дельные вещи?

Поэтому, конечно, необходим прежде всего содержательный разбор дугинских идей. В частности, что, например, представляет собой его «Четвёртая политическая теория»? Апологеты Дугина говорят про неё как про новое, великое и революционное слово политической мысли. Словосочетание «Четвёртая политическая теория», «4ПТ» – это, так сказать, уже своего рода раскрученный бренд, медийно-интеллектуальная торговая марка.

Считается, что у неё два автора – сам Александр Дугин и французский философ Ален де Бенуа, основатель и теоретик европейских «новых правых», лидер «Группы по изучению и исследованию европейской цивилизации» (фр. *Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne, GRECE*). Дугин постоянно ссылается на А. Бенуа как на своего соратника, единомышленника и великого авторитета. Однако, помимо всего прочего, последний – убеждённый противник христианства, один из идеологов и пропагандистов европейского неоязычества, автор широко известной в узких кругах книги «Как можно быть язычником». Её перевело на русский язык и выпустило издательство радикальной националистической и неоязыческой направленности «Русский лад»²⁹.

Не теория, а лишь заявка на неё

По Дугину (и не только по Дугину, конечно), в XX в. за господство над миром боролись три идеологии, или три политические теории: фашизм, коммунизм и либерализм. Первым, как известно, пал фашизм, потом коммунизм. Либерализм ещё держится, но и его, видимо, скоро ждёт примерно та же судьба. И Дугин декларирует, что на смену этим идеологиям идёт Четвёртая политическая теория, которую он якобы формулирует, излагает и предлагает как основу будущего мироустройства.

Что же это за теория?

Увы, но, по сути, содержательно это никакая не теория в строгом смысле слова, а скорее лишь проект, заявка на таковую. Впрочем, в СМИ она подаётся как нечто уже осуществлённое и полноценное. Однако на самом деле это не так. Вот как её

²⁹ Некоторые изданные «Русской правдой» книги включены в российский федеральный список экстремистских материалов, например, брошюра «Расовая гигиена и демографическая политика в национал-социалистической Германии», а также изданная в 2002 г. «Майн Кампф» Гитлера.

характеризует сам Дугин: «Четвёртая политическая теория мыслится альтернативой Постлиберализму, но не как одна идейная установка в отношении другой идейной установки, а как идея, противопоставляемая материи; как возможное, вступающее в конфликт с действительным; как ещё не существующее, предпринимающее атаку на уже существующее [курсив мой. – Ю.П.]»³⁰.

Сформулировано, конечно, не без изобретательной хитрости: Четвёртая политическая теория противопоставляется своим соперникам как идея материи. Но суть от риторических красот не меняется: Дугин сам же и говорит, что её ещё только предстоит разработать, и пока даже неизвестно, как будет развёртываться процесс выработки этой теории. Но нам должны помочь заграничные товарищи, ведь усилие должно быть соборным, коллективным: «В этом вопросе нам очень могут помочь представители других культур и народов (как Европы, так и Азии), которые столь же остро осознают эсхатологическое напряжение нынешнего момента и так же отчаянно ищут выхода из мирового тупика»³¹.

Но, хотя её ещё нет, Дугин абсолютно уверен (он внушает то, что должно нравиться патриотическому читателю), что

...Четвёртая политическая теория, основанная на отвержении нынешнего статус-кво в его практическом и теоретическом измерении, в русском издании будет ориентирована на «русский Ereignis». На то «событие», единственное и неповторимое, которым жили и которого ждали многие поколения русских людей, от истоков нашего народа до нынешнего наступления последних времён³².

Вот так – от самого Рюрика и князя Владимира мы все, весь русский народ, ждали Четвёртой политической теории. Правда, её ещё нет, и какой она будет, никому пока не известно. Но её многовековые напряжённые ожидания как бы говорят за себя, как пытается увлечь читателя дугинская суггестия.

Но если это только заявка, о чём же ещё, собственно, идёт речь на 350 страницах книги про эту теорию? Кроме заявления о необходимости её выработки в одноимённой книге содержится несистематизированная, т.е. не приведённая в минимально стройный вид, хоть сколько-нибудь напоминающий теорию, смесь стандартных дугинских взглядов, кочующих из книги в книгу с политическими суждениями ad hoc. Таким образом, книга А.Г. Дугина «Четвёртая политическая теория» состоит из следующих содержательных блоков:

1. Процитированной выше заявки на только ещё предстоящую разработку «Четвёртой политической теории».

2. Радикальной критики либерализма и западной демократии. Здесь имеет место манихейский подход, когда либерализм понимается не как в том числе перверсия, искажающая и превратно толкующая важные христианские истины, но как зло как таковое: «Либерализм есть абсолютное зло – не только в своём фактическом воплощении, но и в своих фундаментальных теоретических предпосылках»³³.

3. Две главы в книге посвящены теме консерватизма, который понимается таким же манихейским образом. Обычно консервативное мировоззрение включает в себя установку, подразумевающую опору на существующее и попытку его удержать, что вытекает из внутреннего «да» и доверия Богу и Его Провидению. Это, конечно, совсем не тождественно доверию эмпирическому ходу истории, на который, как и на человеческий разум, классический консерватизм смотрит скептически. Для Дугина же настоящий консерватизм – это, скорее, глобальное «нет»: «Первое, что

³⁰ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. СПб., 2009. С. 15.

³¹ Там же. С. 27.

³² Там же.

³³ Там же. С. 49.

такое консерватизм? Это “нет”, сказанное тому, что есть вокруг. Во имя чего? Во имя чего-то, что было раньше. Во имя того, что, собственно говоря, и преодолевалось в ходе социально-политической истории»³⁴.

Но позвольте, что же тогда такой консерватизм охраняет и бережёт, если он говорит всему существующему глобальное «нет»? Такой «анти»-консерватизм заложен в основах мировоззрения Дугина, вытекает из его приверженности интегральному традиционализму, который существующему миру противопоставляет сконструированную совершенную модель неведомо когда и где существовавшего традиционного общества как вневременной идеал. Дугин в связи с этим критикует все исторически данные формы консерватизма, для него истинный консерватизм – это интегральный традиционализм, а «...Генон и Эвола дали в своих работах исчерпывающее описание фундаментал-консервативной позиции... Позиции традиционалистов отличаются безупречной стройностью и масштабностью. Их теории могут служить образцом консервативной парадигмы в её чистом виде»³⁵.

4. Следующий блок – известные дугинские геополитические рассуждения о Западе и Востоке, цивилизационном подходе и грядущем многополярном мире, идущем на смену миру глобалистскому и однополярному.

5. *Размышления автора о том, что такое империя, и о будущем России как евразийской империи.* Четвёртая, пожалуй, наиболее интересная глава книги, называется «Евразийство как версия Четвёртой политической теории». Хотя именно на евразийстве нашего автора вдруг опять начинается «заносить на поворотах», т.е. он начинает опять вещать экзальтированно и возвышенно, хотя поначалу эта книга Дугина кажется написанной на удивление выдержанно. Но всё-таки вдохновение даёт о себе знать, и на евразийстве автор опять впадает в экзальтацию и эпатаж. Забавно, например, читать, что «первый принцип философии евразийства – эротический патриотизм». Впрочем, у него есть «абсолютное» обоснование: «...народ выступает как абсолют: он воспринимается евразийской философией в качестве высшей ценности. Но сразу возникает вопрос: а что такое народ? *Народ есть любовь.* Поэтому мы и говорим об эротическом патриотизме»³⁶.

Или вот ещё, не менее выразительное:

Русский человек настолько абсолютен, что мы не понимаем смысла существования других народов. «Если это не русские люди, то кто же они тогда?» – искренне думаем мы. Когда мы видим какого-нибудь весёлого, замечательного, например, араба, который не прочь выпить, поохотать, «отвернуть кран», мы признаём: «Вот настоящий русский». Даже не обязательно выпивать, достаточно просто увидеть: «Вот хороший человек идёт». Ясно, что русский³⁷.

Идолотворение, неонародничество и антиперсонализм

Дугин формулирует три главных принципа философии евразийства.

1. Поскольку в дугинском евразийстве народ – абсолютная категория, то первый и самый главный принцип дугинского неоевразийства формулируется так: «*Народ – абсолют.* Поэтому, когда вас спрашивают, что такое евразийство, вы спокойно говорите: “Это абсолютная любовь к собственному народу, любовь к любви, восприятие народа как высшей ценности. Нет ничего выше, чем наш народ”»³⁸.

³⁴ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. СПб., 2009. С. 82.

³⁵ Там же. С. 85.

³⁶ Там же. С. 245.

³⁷ Там же. С. 250.

³⁸ Там же. С. 252.

Понимание народа как абсолюта, конечно, не соответствует христианскому мировоззрению. Для православного человека, которым Дугин хочет выглядеть, при всей любви к своему народу и Родине абсолютом и высшей ценностью может быть только Бог. Это ведь аксиома православия: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19: 29).

По Дугину же, нужно находиться в опьянении собственным народом. Почему? Просто потому, что это наш народ, – отвечает он. Впрочем, своего рода *неонародничество Дугина*, убеждение в том, что истина – это народ, что она таится в нём, обусловлено во многом тем, как он приспосабливает по «обстоятельствам места и времени» свой горячо любимый интегральный традиционализм. Ту традиционалистскую истину, которую Генон, Эвола и др. локализируют чуть не в праисторических обществах, в архаической глубине веков, Дугин переносит в архаическое коллективное бессознательное русского народа. Оно прячется там, в глубинах общественного бессознательного, и чтобы его эксплицировать и вообще узнать, а потом сознательно использовать, нужны особые социолого-психоаналитические методы. Между тем, по Дугину, вся русская культура за последние триста лет эту архаическую истину, прячущуюся в глубинах русского народа, никак не выражает, и даже ей преимущественно инородна. Подлинно русское, так пока и не выявленное на свет за триста лет (!), – это то, что вам назовёт русским Александр Гельевич Дугин, произвольно выбирая главные символы русского архаического бессознательного и произвольно их толкуя. Впрочем, на то это и бессознательное, что его за бессознательного субъекта сознаёт аналитик и выносит на свет белый, а не сам субъект подсознания. А пока, как утверждает Дугин, русский народ – это «народ без философии»³⁹. И, получается, только через Хайдеггера в интерпретации Дугина, через дугинский анализ коллективного бессознательного у русского народа появляется шанс стать народом сознательным и обладающим более или менее полноценной культурой.

2. Второй принцип дугинской философии евразийства – это понятие о живом пространстве как определяющем народ и его историю:

В евразийстве пространство воспринимается как абсолютно живая реальность... Пространство – разумное явление... В нём, в земле заложен разум. Этот разум говорит, вопиет о себе, и необходимо быть очень внимательным, чтобы его услышать. Когда мы говорим о пространстве, то обычно выражаемся так: «Вот это моё пространство, это твоё пространство, это пространство принадлежит моей стране, это твоей стране». Мы относимся к пространству как к живому организму»⁴⁰.

3. И третий принцип – принцип вечности: «Евразийство утверждает, что вечность есть, а времени нет. Всё, о чём говорит евразийство, есть абсолютная истина. и это надо принимать без всяких критических размышлений. Принимать и повторять. Время – это иллюзия, только вечность имеет бытие»⁴¹.

Итак, народ, пространство, вечность – вот три столпа этого неоевразийства. Но они, как говорит Дугин, воплощаются в четвёртый принцип – в Россию: «Россия является Абсолютной Родиной. Россия – вместилище евразийского откровения, евразийского духа, евразийской жизни и евразийской плоти... Россия – есть вечность... Ведь само понятие “Россия” может быть нами осмыслено, только если мы выйдем за пределы времени»⁴².

И Дугин резюмирует: «Россия – Абсолютная Родина, Россия – это доктрина. Россия – это орден, Россия – это мистика, Россия – это культ. Только такое священное

³⁹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М., 2021. С. 25.

⁴⁰ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. СПб., 2009. С. 254.

⁴¹ Там же. С. 257.

⁴² Там же. С. 259.

отношение должно быть к России. Россия – священное понятие. Несвященной России не существует. Когда мы говорим «Россия», то произносим “священное”... *Евразийство есть религиозное служение России*»⁴³.

Обожествление России и русского народа, сотворение из них евразийских идолов дополняется у Дугина его принципиальным антиперсонализмом. Его система взглядов, его мировоззрение отрицают наличие несомненно существующей для христианской веры индивидуальной бессмертной души. У Дугина имеет место выпячивание только одной стороны антиномичного с точки зрения рационального мышления христианства – его общинности, и опускание его второй неотъемлемой стороны – личностного принципа. На этом выпячивании общинности и коллективизма как главного духовно-социального свойства он строит и свою социологию, и свою философию политики. Снова дадим большую цитату:

С нашей точки зрения, человек есть воплощение народа и земли. Другими словами, человека самого по себе нет, он условный фрагмент более глубоких реальностей. Поэтому между «я» и «ты» в рамках собственного народа не существует такого уж большого напряжения диалектики. Ну «я», ну «ты», по сути дела, если мы русские люди, какая разница, чего делить?! Это принципиальный вопрос – представление о собственной отделённости от других как о вещи неокончательной и весьма условной. Отсюда общинность, отсюда представление о том, что «человек» есть почти условное название. Ну, хорошо, сегодня Вася, ну почему бы ему не быть Петей? Если он радуется, ест совместно, пляшет, ходит на рыбалку, смотрит на небо, идёт на политическую акцию, пишет диплом, ну почему он, собственно, Вася? С чего он решил, что он Вася? Просто русское живёт сквозь него, дышит сквозь него. Наше представление о человеке не индивидуально. Это не значит, что у нас нет индивидуальности. Наоборот, как только мы почувствуем себя русскими людьми – русский номер 15, русский номер 17, русская номер 19, – мы начнём впервые осознавать нашу подлинную индивидуальность⁴⁴.

Источник дугинских воззрений на человеческую личность как на что-то временное и непостоянное, лишь как только на маску и временное воплощение родового начала в ряде натуральных чисел – это опять-таки интегральный традиционализм, который всегда был строго антиперсоналистичен, антиличностен.

Резюмируем. Так что же такое знаменитая дугинская «Четвёртая политическая теория»?

Во-первых, преимущественно лишь заявка на создание такой теории в будущем. Во-вторых, это достаточно сумбурный набор стандартных дугинских идей из других дисциплинарных сфер, не приведённых в единый и стройный, свойственный теории, вид.

Впрочем, в другом месте своей книги Дугин пытается дать ещё одно определение того, что такое или чем может быть (для Дугина, получается, это одно и то же – или есть, или сможет быть) «Четвёртая политическая теория». В главе, посвящённой идеям Карла Шмитта, он говорит, что «4 ПТ» – это, во-первых, определённым образом проинтерпретированные идеи немецких консервативных революционеров. Правда, и у них они не имели вида этой «Четвёртой политической теории», поскольку были, по его словам, заслонены у них Третьей теорией (т.е. фашизмом). По Дугину, трагедия идеи в том, что Четвёртая теория исторически заслонена Третьей, на какой-то момент солидаризовалась с ней, не выдержав идеологической войны на три фронта (вместе с полемикой против либералов и коммунистов консервативным революционерам приходилось сталкиваться с искажениями их собственных идей в вульгарном нацизме). В итоге «...Четвёртая теория оказалась погребена под

⁴³ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. СПб., 2009. С. 260.

⁴⁴ Там же. С. 273.

руинами Третьего рейха, который исторически остался рейхом Адольфа Гитлера, а не «рейхом» Карла Шмитта»⁴⁵.

Но это, так сказать, вид на Четвёртую политическую теорию справа. А слева её якобы создавали (но тоже так и не создали) евразийцы, которые, согласно Дугину, оценивали СССР почти так же, как Шмитт оценивал Третий рейх Гитлера, поскольку видели сквозь советскую «пену» глубинную, шмиттовскую логику «большого пространства»:

Евразийцы, по сути, были представителями Четвёртой политической теории, как и немецкие консервативные революционеры. Но они распознали её элементы не за фашизмом (Третья политическая теория), а за Второй политической теорией. Особенно подробно этот анализ дан у Устрялова. Идея построения социализма в одной стране применительно к России уже была обращением к «большому пространству» и легитимности «рейха»⁴⁶.

Поэтому, по Дугину, неоевразийство – это «современное выражение Четвёртой политической теории, переформулированной в условиях XXI в. русскими, в России, в интересах России и для процветания России как мировой державы»⁴⁷.

Тем не менее, так или иначе, но выходит, что «Четвёртая политическая теория» Дугина существует преимущественно как заявка, а также переиздание под этим брендом совокупности не систематизированных и не связанных друг с другом уже известных набросков. Она также якобы то, что скрывается одновременно у евразийцев и у немецких консервативных революционеров. Скрывается... Ну, хорошо, а где она сама, в чётко сформулированном виде, как именно теория? Получается какая-то смутная сущность, которая по-разному выражается у разных мыслителей, школ и направлений. Но ведь в любой теории её сторонники признают одни и те же авторитеты, одни и те же исходные положения, у них один и тот же концептуальный аппарат и теоретический язык. Где здесь всё это?

Тогда, выходит, «Четвёртая политическая теория» – это, скорее, громкое означающее (раскрученная медийно-политическая торговая марка), у которого почти нет реального означаемого. Отсюда легко видеть всю нескромность и даже нелепость попыток того, что общепризнанным идеологиям XX в., пусть предельно широким и внутри себя делящимся на разные направления, но всё же вполне определённым в своих исходных положениях и главных авторитетах, сопоставляют виртуальную сущность, и провозглашают, что она идёт им на смену.

Дугин на словах борется с постмодернизмом, представляет себя как сторонника традиционных ценностей, но ведь, когда имя создаёт виртуальную сущность, а не присваивается сущности, уже существующей, – это и есть настоящий постмодернизм.

Социология Александра Дугина: архаичные коллективные сновидения как структура общества

В своей социологии Дугин более содержателен, чем в разрекламированной, но фактически почти пустой «Четвёртой политической теории». Ведь в качестве учёного он позиционирует себя именно в качестве социолога, пытаясь выстроить академическую карьеру именно в этой области. Дугин является доктором социологических наук, автором социологических трудов, которые уже неоднократно переиздавались как учебники, рекомендованные «Учебно-методическим объединением

⁴⁵ Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. СПб., 2009. С. 209–210.

⁴⁶ Там же. С. 211.

⁴⁷ Там же. С. 214.

по классическому университетскому образованию к изданию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению 04.02.00 (Социология)». Также, как известно, на социологическом факультете МГУ Дугин в течении пяти лет (2009–2014) возглавлял кафедру социологии международных отношений.

Крайне важно тут то, что именно в дугинской социологии предельно сконцентрирован и выражен его научный (или не очень научный) потенциал. Когда сегодня Дугин говорит о радикальной перестройке всей парадигмы социального и гуманитарного знания и образования в России, то то, что Александр Гельевич от себя лично предлагает на смену в этой области, в концентрированном виде предстаёт в его социологии. Здесь он говорит много, увлечённо занимаясь конструированием теорий. Так что вполне можно сказать: почитайте дугинские учебники по социологии, и вы поймёте, какого рода гуманитарная парадигма предлагается им на смену существующей. Поэтому особенно интересно посмотреть, как Дугин в своих теоретических работах рассматривает российское (русское) общество и историю, русский народ.

Знакомый методологический диссонанс

Когда открываешь дугинские социологические книги-учебники и начинаешь их читать, в глаза сразу бросаются две вещи.

Во-первых, это уже отмеченный нами ранее методологический диссонанс, связанный с позиционированием и самопозиционированием Дугина в качестве поборника русской цивилизационной самобытности. Например, в самом начале своего учёного труда и учебника одновременно по социологии русского общества Дугин заявляет, что придерживается принципа социологического плюрализма и стремится построить именно *русскую социологию*. То есть, говорит он, если придерживаться взгляда на русское общество как на самостоятельную страну-цивилизацию, то и социология русского общества должна быть именно *русской социологией*. В связи с этим Дугин, казалось бы, совершенно логично декларирует феноменологическое эпохе, или воздержание: «Мы воздержимся от того, чтобы заведомо проецировать на него [на русское общество. – Ю.П.] представления, почерпнутые из арсенала классических социологических моделей, построенных, как правило, на материале западных обществ»⁴⁸.

Итак, казалось бы, такой подход в силу своей логичности хотя бы как замысел не должен вызывать возражений. Если русское общество постулируется как самобытная, стоящая на своих собственных основаниях цивилизация, то и изучаться она должна в том числе или даже преимущественно при помощи методов, соответствующих этой самобытности, способных её распознать и проанализировать. Как говорит Дугин, анонсируя свой новаторский подход к описанию общества, «мы же предлагаем пойти совершенно иным путём и попытаться вскрыть глубинную парадигму русского общества такой, какая она есть сама по себе, вне посторонних европейских предписаний и нормативов»⁴⁹.

Однако далее в учебнике, когда Дугин излагает свои методологические предпосылки и перечисляет авторов концепций, на которые будет опираться, нас опять встречает целый калейдоскоп в основном западных учёных, которые, надо думать, строили свои концепции преимущественно или хотя бы в значительной степени на материале западных обществ. В качестве методологических основ своей структурной социологии русского общества Дугин во второй, одноимённой главе своего труда называет: идеи Ж. Гурвича, структурную лингвистику Ф. Соссюра, структурную

⁴⁸ Дугин А.Г. Социология русского общества. М., 2024. С. 26.

⁴⁹ Там же. С. 5.

антропологию К. Леви-Стросса, учение о коллективном сознании Э. Дюркгейма и о коллективном бессознательном К.Г. Юнга, идеи П. Рикёра и Ж.П. Вернана и др. Русских имён и концепций тут практически нет, за исключением разве что П. Сорокина, который, непонятно, то ли русский социолог, то ли американский.

Всё это несмотря на то, что в самом начале Дугин говорит, что «...чаще всего мы пытаемся изучать русское общество с помощью методов западной социологии, имплицитно считая её универсальной. Это может дать нам определённые ценные результаты, но в какой-то момент приведёт в тупик»⁵⁰. Но практически сразу же в качестве своих методологических предшественников он перечисляет идеи *только западных* социологов, культурологов и антропологов.

Впрочем, нельзя сказать, что сам Дугин не видит этого диссонанса. Видит и весьма хитро его оговаривает. С одной стороны, он специально подчёркивает, что его подход к русскому обществу якобы строго феноменологический. Дескать, что непредвзято видим в ходе исследования, про то и говорим, как оно есть. Но, с другой стороны, Дугин в то же время предусмотрительно заявляет, что

...для изучения русского общества мы будем пользоваться методологиями, заимствованными из западноевропейской социологии и философии, но лишь теми, которые, на наш взгляд, соответствуют изучаемому нами предмету, и которые резонируют с феноменологией русского общества, не конфликтуют с ней. В тех случаях, когда такой методологии не найдётся, мы будем обращаться к русской классике, материалам фольклора, мифологии, бытовым наблюдениям и попытаемся выявить и сформулировать закономерности эвристическим путём – создавая инструмент познания общества, исходя из него самого⁵¹.

Это на самом деле забавный момент. Вопрос: «Кто и на каких основаниях будет определять, соответствуют ли те или иные западные концепции русскому обществу?» Да сам Дугин.

Получается, методологические подходы и наработки всё равно будут братья из западной социологии, но так, как это соответствует дугинскому видению и пониманию русского общества. То, что он оттуда предпочтёт взять, опираясь на свои представления и критерии (что в данном случае зовётся «феноменологией русского общества»), то и будет уже русской социологией. В результате получается некая смесь готовых западных методологических социологических и антропологических моделей с дугинскими оригинальными построениями (его «феноменологией»).

И, наконец, во-вторых, при таком методологическом подходе вполне логично то, что Дугин является практически неутомимым конструктором и комбинатором уже готового идейного материала. Исходный материал его мышления – это чьи-то готовые идеи и фрагменты систем, которые он смело берёт в обработку и готовит из них свои блюда. Дугин чрезвычайно эрудирован в западных авторах и концепциях. Он смело берёт самые разные идеи из западной социологии и классического психоанализа, истории литературы и истории философии, антропологии, мифологии и религиоведения, не говоря уже об идеях консервативной революции и интегрального традиционализма (это его высший методологический приоритет), и пытается сплавить их в некое единое целое.

Однако в этой пёстрой амальгаме есть свои опорные пункты и идеи. В них, а также в полученных результатах он вполне системен.

⁵⁰ Дугин А.Г. Социология русского общества. М., 2024. С. 5.

⁵¹ Там же.

Основные методологические столпы

В основе всех социологических построений Дугина лежит следующая спекулятивная историософская предпосылка-схема, позаимствованная у интегральных традиционалистов. Согласно этой схеме, в человеческой истории было три основных типа обществ:

1. Общества типа премодерн, т.е. традиционные общества, существовавшие до Великой Французской революции 1789 г., установления господства капитализма и буржуазно-либеральных порядков.

2. Общества модерна – общества, претерпевшие модернизацию в XIX–XX вв. Они заменяли традиционные органичные коллективные общественные институты и отношения социальными установлениями, основанными на либерализме, индивидуализме и капитализме.

3. Современные европейские общества эпохи постмодерна, которые доводят принципы модерна до логического конца.

Легко заметить, что эта историко-социологическая трихотомия носит весьма упрощённый характер. В «ночи» термина «премодерн» тонут все типы и различия так называемых традиционных обществ. Зато это может быть удобно для спекулятивных и идеологических манипуляций.

Еще одним методологическим столпом у Дугина служит следующая базовая операция. Он представляет общество в виде дроби, где в качестве его знаменателя, т.е. основы и базиса, выступает архаический «мифос», а в качестве числителя – логос. Логос рационалистичен, это сознание и самосознание общества и культуры. «Мифос» же – это область коллективного бессознательного, по Юнгу, своего рода общенародных сновидений-архетипов, тем не менее определяющих судьбу, историю и характер народа, его *Dasein* (это уже Хайдеггер). Одновременно «мифос» – это константа, неизменная структура общества (поэтому социология у Дугина *структурная*). Логос же принадлежит к сфере переменных, там верх берёт то феодальная компонента, то капиталистическая, то социалистическая, то ещё какая-то, но в основе всего – неизменный, могучий и загадочный «мифос».

Это универсальная модель для Дугина, применяемая им не только в социологии, но и в психологии и антропологии: «Дробь логос/мифос и сама двухэтажная топика, лежащая в основе структурной социологии, есть универсальная модель, применимая ко всем социологическим, психологическим и антропологическим явлениям»⁵².

При этом снова отметим, что русский «мифос» и русский *Dasein*, по Дугину, принципиально иной, чем западный. Оказывается, как говорит Дугин, у каждого народа свой коллективный Дазайн.

Дадим опять большую цитату из Дугина:

Изучая русское общество, мы ставим задачу выявить его фундаментальную структуру, то есть его константы, его неизменность (то есть то, что находится *в знаменателе нашей дроби*). Можно назвать предварительно это «русским мифосом», «русским коллективным бессознательным» или «русской структурой». В духе структуралистского подхода мы сосредоточимся именно на этом уровне, который остаётся неизменным – до известных пределов – на всём протяжении известной нам истории. Параметры «коллективного сознания» многократно менялись в ходе этой истории. При переходе от племенной организации к Киевскому государству, от язычества к христианству, от киевской цельности к княжеской раздробленности, от свободы к зависимости от монголов, от идеи «Москвы – Третьего Рима» к Санкт-Петербургской петровской Империи, от монархии к коммунизму, от Советского Союза к современной демо-

⁵² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 380.

кратической России, логос, с помощью которого общество осознавало самого себя и окружающий мир, фундаментально трансформировался. Но наша задача состоит в том, чтобы выявить структуру, на фоне которой проходили эти изменения, которая толковала их всякий раз по-своему, и соотнесение с которой позволит лучше понять, что, когда и до какой степени в русской истории было собственно «русского»⁵³.

Выделение русского «мифоса» как главной части общества, его фундаментальной структуры, константы или совокупности констант – это наиважнейший методологический ход Дугина, который помимо прочего сразу ставит его в привилегированное положение. Почему? Да потому что «мифос», по Дугину, покоится якобы в глубине бессознательного и чаще всего проявляется лишь косвенно и символически через структуры сознания (логоса). Он легко может логосу (т.е. наличному сознанию и самосознанию) не соответствовать. Тогда его, «мифоса», истинное значение через косвенные символические выражения может изложить лишь наш социолог-психоаналитик, мастер «структурной социологии». Как говорит Дугин, «мифосы» – это нечто, напоминающее сны, или даже ими являющееся: «Русская структура представляет собой совокупность русских сновидений»⁵⁴. А как правильно истолковать сны? Ну не из самих же себя. Должен быть мастер толкования снов, или просто мастер снов.

Причём именно применительно к русскому обществу последних трёх столетий прямое и непосредственное понимание сути общества, т.е. толкование коллективных снов (они же коллективное бессознательное) через логос, по Дугину, невозможно. Корректно анализировать и интерпретировать их якобы можно лишь в структурной социологии, где для этого вводятся основные понятия, разграничения и методы. Только она и может проанализировать наше коллективное бессознательное, по сути, практически впервые вообще поведать нам, что такое русское! Вот так, ни больше, ни меньше. Получается, что такое настоящее русское, нам может рассказать только Александр Гельевич Дугин.

В связи с этим Дугин постулирует, что русского логоса как такового ещё нет, раз русский «мифос» ещё не проанализирован должным образом (поэтому, кстати, русский народ, как мы помним, и есть народ без философии). Его пока только предстоит вырастить из русской архаики в знаменателе, т.е. «перевести из русской архаики в логос». С петербургского периода истории историческую судьбу России и русской культуры, по Дугину, определяет ситуация археомодерна, когда заимствованный западноевропейский логос ожесточённо борется с русским архаическим знаменателем дробы и искажает его.

Концепция археомодерна – сердцевина и самое оригинальное социологическое построение, или конструкция Дугина. Собственно – это то, что он оригинального, от себя говорит о России и русском (российском обществе). Но это, так сказать, вершина социологии Дугина, его *acrotès*, о ней позже. Пока у нас осталась важная и ещё не раскрытая часть его методологических принципов и предпосылок в социологии.

Но пока мы получили следующую картину. Сначала Дугин постулирует, что русское общество безусловно *есть*, всегда *было* и всегда *будет*⁵⁵. Но вдруг из-за ситуации археомодерна оказывается, что русского общества как такового ещё нет! Его ещё только предстоит создать! Оно только может ещё быть – в будущем, если повезёт:

О русском обществе (если оно не является западноевропейским) можно для начала сказать, что *его как такового и нет*, а на его месте есть *археомодернистическое нечто*, что теоретически *может стать* русским обществом, то есть открыться как русская

⁵³ Дугин А.Г. Социология русского общества. М., 2024. С. 27.

⁵⁴ Там же. С. 33.

⁵⁵ Там же. С. 26.

структура с её внутренними законами. Но может и не открыться, продолжая пребывать в таком же *пассивно саботирующем западноевропейскую судьбу* состоянии⁵⁶.

Чтобы русское общество стало действительно русским, а не археомодернистским, внутренне самопротиворечивым и внутри разрываемым на разные части безобразиям, и нужна структурная социология Дугина. Без неё никак. Только она может рассказать, как из благотворных недр русской архаики извлечь русский логос. Так русское общество приобретет гармонию и цельность. А пока Дугин констатирует:

Поэтому несколько странно и звучит название нашего исследования – «Социология русского общества». Мы изучаем объект, которого ещё нет, который только может быть, который, вероятно, будет, но это в какой-то степени зависит от тех социологов новой волны, кто будет корректно изучать археомодерн и извлекать из своего анализа верные, обоснованные и по-настоящему научные выводы⁵⁷.

Всемогущее воображение, которое творит мир, науку и общество

На самом деле социологическое учение А.Г. Дугина состоит из двух частей, где концепция археомодерна – пусть важнейшая, но лишь составляющая первой части – структурной социологии. В целом же дугинская социология состоит из двух частей, которым соответствуют два учебника: «Воображение. Философия, социология, структуры» и «Социология русского общества. Учебное пособие для вузов»⁵⁸. Второй учебник, излагающий «социологические структуры русского общества», является, как говорит наш автор, продолжением методологически определяющей социологии воображения, «иллюстрацией приложения изложенных там методологических принципов и процедур»⁵⁹. Вторая часть, т.е. структурная социология, есть не то чтобы конкретизация общих положений первой, т.е. социологии воображения, а скорее социология воображения напрямую объясняет структурную социологию, является её фундаментом. Действительно, если существуют социологические структуры, то надо дать ответ и объяснить, откуда они берутся? Как они возникают в обществе, как возникает само общество?

А возникает оно и все его структуры, по Дугину, из воображения. Тут он берёт на вооружение идеи французского социолога Жильбера Дюрана и его учеников. В основе общества, по Дугину (и Дюрану), лежит то, что названо французским словечком «имажинэр» (от французского глагола *imaginer* – воображать).

«Имажинэр» – это первичное онтологическое свойство-субстанция, досубъектное и дообъектное. Оно означает и само воображение как способность (инстанцию), и то, что воображается, и того, кто воображает, и воображение как процесс⁶⁰: «Дюран предлагает порвать с европейским логоцентризмом и перевернуть стартовые позиции. По Дюрану, первично воображение: именно оно в ходе своей динамической работы создаёт внутреннее измерение субъекта и объекты внешнего мира»⁶¹.

Согласно Дюрану, продолжает Дугин, приписывание реальности субъекту и объекту и лишение свойства реальности воображения в конечном итоге есть всего

⁵⁶ Дугин А.Г. Социология русского общества. М., 2024. С. 103.

⁵⁷ Там же. С. 104.

⁵⁸ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015; Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М., 2024.

⁵⁹ Там же. С. 3.

⁶⁰ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 72–73.

⁶¹ Там же. С. 74.

лишь философская гипотеза, имеющая давнюю историю и ставшая в западноевропейской мысли консенсусом:

Однако стоит только выйти за рамки этой мысли и обратиться к структурам мышления других культур – восточных, мистических, религиозных, архаических – или к сфере искусства, мы можем убедиться, что субъект-объектный дуализм отнюдь не исчерпывает возможных философских установок, и многие незападные (развитые или примитивные) культуры понимают онтологический статус воображения, *mundus imaginalis*, совершенно иначе⁶².

И далее: таким образом,

...в качестве научной (но также и философской) гипотезы Дюран берёт следующий постулат: вопреки общепринятой на Западе (но далеко не столь однозначно разделяемой на Востоке) позиции *имажинэр* – это единственное, что существует, и «наш мир» («наш», то есть относящийся к субъекту, и «мир», то есть совокупность объектов) есть результат свободной игры воображения⁶³.

Итак, воображение, «имажинэр», говорит Дугин – это нечто промежуточное, в классических теориях искажающий поле зрения аквариум, который на самом деле является единственно существующим и который изнутри себя порождает и смотрящего сквозь него, и то, что он видит.

Более того, как говорит Дугин, «общество и есть воображение, только в зафиксированном, застывшем виде. Это продукт работы воображения, плод его творчества»⁶⁴. При этом имажинэр всегда активен и никогда не прекращает своего труда (как демиург), благодаря чему общество меняется. Воображение якобы воображает новые и новые серии образов и образных структур, создающих то или иное общество:

Но черпает воображение эти образы только из самого себя. Поэтому при всей видимости новизны имажинэр воспроизводит в разных оформлениях, комбинациях и облочках одни и те же архетипы, сюжеты, мифы и символы. Отсюда вывод: если корректно и достоверно исследовать структуры имажинэра, мы получим не только ключ к толкованию обществ, известных нам из истории или существующих в данный момент, но будем в состоянии смело прогнозировать будущее, которое просто не может нести в себе ничего абсолютно нового, так как глубинные структуры имажинэра и его содержание принципиально неизменны⁶⁵.

Опять-таки получается методологически любопытная картина, кстати, удобная для субъектов концептуального творчества, наделённых богатым воображением. Всемогущее творящее воображение черпает все структуры и образы лишь из самого себя. Тогда что твоё «умозрение» умозрело в качестве плода творчества имажинэра, то и будет базовыми архаическими социологическими структурами, на которых, по Дугину, мир и стоит. А как это можно усмотреть? Да только априорно и феноменологически.

Впрочем, тема основ социологии воображения А.Г. Дугина тут не заканчивается. Дальше нас ждут *три группы мифов, архетипов и фигур всемогущего имажинэра*, к которым можно свести вообще всё его содержание, и соответственно, и те или иные социологические структуры: диурн, драматический ноктурн, мистический ноктурн.

⁶² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 74.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Дугин А.Г. Социология русского общества. М., 2024. С. 457.

⁶⁵ Там же.

Социологическое фэнтези Александра Дугина

В социологии А.Г. Дугина, как он сам поясняет, понятия «социология воображения» (то, что он берёт от Ж. Дюрана), «социология глубин» (то, что он берёт от К. Юнга) и «структурная социология» (то, что им взято из европейского структурализма и постструктурализма) почти синонимичны, значения этих терминов почти совпадают⁶⁶. Таким образом, Дугин в своих социологических занятиях полагает в основу общества некие бессознательные архаические структуры, которые порождены этой загадочной воображаемой субстанцией, которую он называет «имажинером».

Говоря другими словами, если три этих термина у Дугина синонимичны, то социология у него – это рассказ о тех снах, которые в бессознательной глубине прислала, «приснила» народу как исторической «абсолютной субстанции»⁶⁷ онтологически основная субстанция – воображение, и эти сны определяют жизнь и характер любого народа и общества.

В основе того или иного общества, в его традиционных самобытных истоках находится, по Дугину, та или иная архаическая мифическая структура, которая полностью его объясняет, оно к нему сводится. Главное – это как бы найти *вообразительный*, мифически-архаический «золотой ключик». Можно сказать, что Дугин достаточно произвольно полагает (или воображает – воображение у него главная, творящая и порождающая общество инстанция, в том числе, надо думать, и в научном творчестве) в некоей бессознательной мифической глубине разного рода структуры или несущие конструкции, которыми он объясняет главные особенности того или иного общества.

Надо сказать, что в общетеоретическом социологическом плане Дугин не слишком оригинален. Он преимущественно осваивает западные по происхождению идеи, имея, как однажды заметил в частном разговоре Б.В. Межуев, явный талант к «беллетризации идей», придуманных и высказанных до него другими. Его собственный творческий вклад состоит преимущественно в том, что он трансформирует и преобразует идеи Ж. Дюрана и других социологов, во-первых, в концептуальных рамках интегрального традиционализма, в том числе для подтверждения истинности идей этого движения. И во-вторых, для понимания России и русского общества, как это видит Дугин (на наш взгляд, ошибочно и непродуктивно, но об этом позже, в заключительной части данной работы). К этому на самом деле и сводится активная деятельность Дугина, позиционирующего себя социологом-новатором.

Действительно, в своих работах Дугин постоянно ссылается на самые разные признанные авторитеты. Если раскрыть его учебники по социологии, в глазах буквально пестрит от постоянных ссылок на различных учёных и их учения. Причём надо сказать, в его книгах и учебниках чаще всего весьма короткие главы, где исходно обширный и сложный материал, та или иная обширная теория ужимается буквально до 2–5 страниц. Например, на протяжении менее чем ста страниц в дугинском учебнике по социологии воображения⁶⁸ (на страницах 127–221, т.е. всего 94 из 690 страниц книги) излагаются: суть традиционалистской концепции Премодерна – Модерна – Постмодерна, идеи Ж. Делёза, далее делается переход к проблеме соотношения Запада и незападных социумов, потом происходит переход к Ж. Дюрану, затем к «Деваяне» и «питриане». Далее излагается учение Иоахима

⁶⁶ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 70–71.

⁶⁷ См. выше ссылки из «Четвёртой политической теории» Дугина, где народ понимается как абсолютная субстанция, в которой растворяется любая личность, становясь лишь единично незначимым индивидом «номер такой-то».

⁶⁸ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015.

де Флора, потом концепция Ж. Гурвича, анализ марксизма как теории и советского мифа, далее постулируются три типа общества по Питириму Сорокину и рассказывается об «эстетических циклах Шарля Лало». Потом проводится анализ мифов о Прометее, Дионисе и Гермесе, мифов о классовой и расовой борьбе, традиционалистского мифа о конце света. Далее под рубрикой социологии пространства (забыл сказать, что всё до этого было социологией времени) идут ссылки на идеи Дюркгейма и М. Хальбвакса, Парето и Уорнера, рассуждения о крахе СССР как уроке наглядной структурной социологии и рассуждения про пространство и воображение как карте воображения. Затем идет анализ пространства премодерна и модерна (ссылки на концепции Аристотеля, Галилея, Гассенди, Декарта, Ньютона, Канта). Подраздел «Постмодерн против пространства» (остаётся ещё двадцать страниц) пересказывает идеи Н. Лумана, М. Кастельса, Ж. Делёза с его ризомами, складками и детерриториализацией, физику И. Пригожина. Всё венчает раздел «Социология геополитики»: в его содержание ужимаются концепции Ф. Ратцеля, Р. Челлена, А. Мэхэна, Х. Макиндера, К. Хаусхофера, К. Шмитта и русских евразийцев.

Что и говорить, настоящее пиршество познания. Я охотно допускаю и, более того, уверен в том, что я ещё и пропустил какие-нибудь важные имена, теории и авторитеты.

Весь этот калейдоскоп имён и учений Дугин активно задействует в ходе, как он говорит, новаторской трактовки тех или иных общесоциологических разделов и проблем (социология религии, социология политики, пол и семья, этнос и нация). Новаторство тут заключается в том, что за образец берутся не общепризнанные социологи – Дюркан и традиционалисты – в обрамлении авторитетов общепризнанных. Он так и говорит, что его «социология глубин», «социология воображения» и «структурная социология» – это *новая социология*. Это делается

...для подчёркивания того обстоятельства, что данные исследования основаны на предпосылках, в корне отличных от предпосылок позитивистского знания и тех гносеологических и эпистемологических парадигм, которые преобладали почти на всём протяжении западноевропейской истории с её логоцентризмом и приоритетной ориентацией на сугубый рационализм⁶⁹.

Но главная, пожалуй, новизна Дугина состоит в том, что всё это применяется им для очень своеобразного понимания России, особенностей русского общества и русской истории.

Что же можно сказать, стремясь сохранить непредвзятость, по прочтении дугинских социологических трудов? Можно ли сказать, что они, например, содержат какое-то новое ценное понимание России и русского общества или хотя бы его элементы? Что они что-то вносят от себя в обществоведческую копилку знаний о России? Что они освежают взгляд, позволяют взглянуть на что-то важное по-новому, реально обогащают нас чем-то новым и ценным?

Забегая вперёд, скажу, что, *на мой взгляд, в целом нет*. В целом это выглядит скорее как некая сумбурная (из-за мешанины имён и концепций) фантазийная схематика, своего рода *социологическое фэнтези*, в котором, впрочем, есть система. Продолжим пока её изложение.

Диурн и два раза ноктюрн

Итак, социология Дугина состоит из двух частей. В первой, в «структурной социологии русского общества», Дугин ставит своей целью вскрыть архаические базовые структуры русского общества, его константы и столпы, чего ещё до него

⁶⁹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 72.

якобы никто не делал, и практически впервые в русской интеллектуальной истории создать истинно русский логос (подумать только!), отвечающий национальной базовой мифической архаике.

Вторая часть дугинской социологии – это социология воображения, опирающаяся на идеи французского социолога Жильбера Дюрана. В ней должно показываться, как «имажинэр», или досубъектное и дообъектное воображение, творит общество и его базовые структуры. Общество в таком случае – это воображение, застывшее в его фиксированных результатах.

При этом общество и жизнь человека определяется, по Дюрану, отношением досубъектного «имажинера» к смерти (тут Дюран и Дугин вслед за ним берут Хайдеггера):

Воображение имеет перед собой фундаментальную антитезу – смерть. Другими словами, антропологический траект «натянут» между самим собой (как траектом, а не субъектом!) и смертью. «Конечность» («бытие-к-смерти», *Sein zum-Tode* как важнейший экзистенциал *Dasein*'а, по Хайдеггеру) есть центральное свойство воображения. Это мотор и мотивация воображения. Воображение воображает потому, что перед ним (вокруг него) разверзлась смерть⁷⁰.

И здесь Дугин вводит очередное фундаментальное положение (многие его фундаментальные положения сконструированы из блоков уже готовых, чужих теорий): «Имажинэр и смерть – вот основная онтологическая диада, дающая начало всем бесчисленным диадам мифа»⁷¹.

А затем – внимание! – вводится самая главная и фундаментальная триада дюрановско-дугинской социологии воображения – *диурн*, *драматический ноктюрн* и *мистический ноктюрн*. Всего, говорят Дюран и вслед за ним Дугин, существуют три стратегии отношения «имажинэра» и вообще человека к смерти. В зависимости от этого предлагается выделить во всемогущем «имажинэре» *три группы мифов, архетипов и фигур, к которым можно свести вообще всё его содержание, и соответственно, и все основные социологические структуры*.

Опять дадим большую цитату:

В этой классификации и заключается новаторство Дюрана в области психоанализа и социологии. Эти три группы мифов, архетипов и фигур Дюран называет:

- *диурном* (от французского *“diurne”* – «дневной»);
- *драматическим ноктюрном* (от французского *“nocturne”* – «ночной»);
- *мистическим ноктюрном*.

Каждая группа архетипов и символов включает в себя широкий круг элементов коллективного бессознательного, включая базовые действия, образы, стихии и т.д. Каждая группа соотносится с одним из трёх базовых рефлексов младенца. Диурн – с постуральным рефлексом (рефлексом вставания у младенца, проявляющимся к шести месяцам); драматический ноктюрн – с копулятивным (половым) рефлексом; мистический ноктюрн – с нутритивным рефлексом (поглощения и переваривания пищи)⁷².

Сопоставление этих групп с первичными рефлексам, вероятно, должно подчеркнуть дорефлективную и прафеноменальную природу. Диурн – это мужской режим воображения, или «имажинэра», травматический и агрессивный режим борьбы, который базируется на свойстве *различения при свете дня*, поэтому он и назван «дневным». В пределе режим диурна, как разделение, ведёт к разрыву, противопоставлению, расчленению и борьбе. Его основные символы и архетипические жесты – меч, свет, полёт, скипетр, секира, воин, мужчина, отец, старик, дух, очищение,

⁷⁰ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 76.

⁷¹ Там же. С. 76–77.

⁷² Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М., 2024. С. 458.

гигант, царь, венец, иерархия, власть, насилие, неприязнь к еде и женщине, аскетизм, публичность, слава, героизм, дуальная вертикальная симметрия – верх/низ, и др. В режиме диурна «имажинэр» и герой всегда борются со временем и со смертью, т.к. чистое содержание времени – это приближение к смерти.

В структуре «имажинэра» режим диурна включает только героические мифы. Он строго патриархален, подразумевает мизогинию и неприязнь к женскому началу, в том числе разного рода аскетические практики. «В восприятии женского начала как чего-то нечистого, опасного и даже “греховного” проявляется в полной мере *диурнический комплекс*»⁷³.

По Дугину, режим диурна в «имажинэре» формирует рациональную часть культуры, её сознание и самосознание (логос или числитель дробы в его терминологии). В этом смысле он отвечает за аполлоническое начало культуры и общества:

На всех этапах развёртывания западноевропейской рациональности, согласно структурному подходу Дюрана, мы встречаем именно героический миф, диайрезис, диурн – гипертрофированное развитие патриархальной воли, маскулиноидность, постуральную доминанту, подминающую под себя всё остальное. Это Рим. Это ахейская Греция и Александр Македонский (356–323 до н.э.). Это европейское Средневековье и пылающая готика. Это Декарт и рациональность Нового времени. Это мировой колониализм. Это классическая философия, культура и искусство. Это современная наука. Можно назвать это «мифом об Аполлоне» или «мифом о мировом Духе»⁷⁴.

Таким образом, говорит Дугин, в той мере, в какой социум есть явление рациональное, он есть продукт диурна. Однако в дугинских построениях диурн делегирует логосу только часть себя, остальное у него остаётся в подполье. Дугин специально подчёркивает, что не весь мифологический заряд диурна переходит в логос:

Основной объём Аполлона в ситуации «логос против мифоса» остаётся на стороне мифоса. В XX веке в форме возродённого культа Вотана он взрывает (по Юнгу) логосную рациональность германской культуры (феномен национал-социализма Гитлера). Можно сказать, что идея Ницше о воле к власти как иррациональном (мифологическом) инстинкте сводится к тому же самому: воля к власти – это диурн в широком смысле, и эта воля является невидимым двигателем всех рационально-социальных процессов (в науке, обществе, политике, этике, системе ценностей)⁷⁵.

Но диурн – это лишь один из трёх основных режимов «имажинэра». Два других – это режим ноктурна (*posturnus* – ночной по латыни), который распадается на драматический и мистический. Режим ноктурна в целом (включая обе группы мифов и символов – драматических и мистических) представляет собой, по Дугину, прямую противоположность диурну. Его главное свойство – *соединение, интеграция, склеивание всего со всем*. В том числе, и это, как мы помним, главное, – со смертью. Не противостояние и борьба с ней, как в героическом диурне, но то или иное принятие её и соединение с ней. В целом, по Дугину, этот режим более феминотный, мягкий, адаптивный, гибкий, нежный, мирный. Ночью в отличие от дня предметы сливаются друг с другом, перестают резко различаться, всё слепляется со всем.

Метод, характеризующий все процессы в режиме ноктурна, это *эвфемизм, эвфемизация*, т.е. риторическая фигура смягчения акцентов при описании чего-либо. Например, уродство описывается как «умеренная красота», грубая ложь как лёгкое лукавство, а катастрофа как «небольшая неприятность» и т.д. Эвфемизм тут, по Дугину:

⁷³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2014. С. 87.

⁷⁴ Там же. С. 107.

⁷⁵ Там же. С. 107, 108.

стремится смягчить это повествование, сгладить эффект разрыва или удара и тем самым облегчить сообщение и для говорящего, и для воспринимающего.

Разница между двумя ноктюрнами в том, что они различаются степенью и глубиной эвфемизации. Драматический ноктюрн представляет собой более компромиссный, мягкий вариант. Мистический ноктюрн, говорит Дугин, основан на радикальной эвфемизации, которая состоит в том, чтобы называть вещи (как правило, отрицательные или наделённые негативным смыслом) прямо противоположными именами. Так, экскременты именуются «золотом», утрата – «приобретением»; получение удара – «поучением» и т.д. Основные символы и архетипические жесты режима мистического ноктюрна – ночь, мать, утроба, чаша, сосуд, пещера, дупло, яма, нора, тьма, тепло, уют, нежность, единство до неразличимости, земля, вода и др.

Мистический ноктюрн прикладывает свою принципиальную стратегию эвфемизации в первую очередь к времени и смерти. «Имажинэр» переходит на сторону того, что ему противостоит и стремится отождествиться с не-собой, с другим, со своей альтернативой и антитезой. Так рождаются образы *доброго времени* (прогресса) и *нежной смерти* (покоя, тихой гавани, мирного места). Мистический ноктюрн также конституирует вечность, но только противоположным образом, чем это делает диурн. Вечность мистического ноктюрна – это чистая длительность, время как таковое, чьему потоку ничто не препятствует и которое тем самым освобождается от каких-либо событий, в нём разворачивающихся. Это типичное *тянущееся время*. В противоположность этому диурн основывает *вечность как антитезу времени*, как не-время, как анти-время, как «вечное мгновение» (просветление – сатори в дзэн-буддизме, удар молнии, укол меча).

Драматический же ноктюрн – это менее радикальная форма эвфемизации. Проблема, катастрофа, удар не игнорируются и не перетолковываются в нечто прямо противоположное, но смягчаются и снижают свою остроту. Дадим опять большую поясняющую цитату:

Драматический ноктюрн стремится включить противоположности в круг единства, не отрицая при этом самого существования противоположностей и содержащегося в них напряжения. Так возникает сценарий драмы, где есть накал страстей, есть угроза разрыва, есть проблема в оппозиции, но всё это вплетено в постоянный цикл – побеждает то одно, то другое, несчастье сменяется счастьем, а счастье несчастьем в бесконечной цепочке захватывающего действия. Если режиму диурна соответствует трагедия, а режиму мистического ноктюрна – комедия, то режиму драматического ноктюрна, как явствует из названия, – драма.

Основные символы и архетипические жесты режима драматического ноктюрна – пара танцоров или пара влюблённых, женщина как невеста, возлюбленная, жена, динамика, игра противоположностей, цикл, дерево, крест, круг, колесо, спираль, лабиринт, любые круглые предметы, прорастающее зерно, злаковые растения, сезонные всходы, дерево, куст, стебель, цветок, созревание, искусства и их атрибуты (краски, кисти, музыкальные инструменты), маски, эротический символизм во всём его многообразии, боги и богини любви, оргии, огниво (для добывания огня), улитка, раковина, колесница, средства передвижения, путешествия, все виды дуальной симметрии вдоль вертикальной оси, близнецы, мифы, удвоение (редублиция), симметричная организация пространства (по сторонам света)⁷⁶.

В отношении времени и смерти драматический ноктюрн не вступает с ними в бой лицом к лицу (как диурн) и не переходит на их сторону (как мистический ноктюрн). Он заплетает время и смерть в венок и в цикл смертей и рождений, тем самым придавая борьбе со временем и смертью драматический характер. И поэтому

⁷⁶ Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М., 2024. С. 460.

на одном этапе побеждает жизнь, на другом смерть, и так без конца: «Время несёт с собой новое, но это новое обнаруживается как воспроизведение чего-то, что существовало ранее. Это эвфемизация времени и смерти, но не такая радикальная, как в мистическом ноктюрне»⁷⁷.

Итак, мы (в весьма сокращённой форме!) изложили основы дугинской социологии воображения: «имажинэр» как создатель общества и мира и три основных режима его действия, которые лежат в основе всех существующих обществ: диурн (прямое мужественное противоборство), драматический ноктюрн (эвфемизация, мягкое косвенное устранение противоречия) и мистический ноктюрн (переход противоречий друг в друга, их усвоение и освоение друг другом). Диурн соотносится с архетипом героя и рефлексом вставания у младенца, драматический ноктюрн – с архетипом танцора и ритмо-сексуальным или копулятивно-половым рефлексом, мистический ноктюрн – с архетипом матери и рефлексом поглощения. При этом не забудем, что есть ещё и структурная социология как вторая равноправная часть дугинской социологии в целом.

Но как именно он применяет эти общие концептуальные схемы в разных социологических подсферах, в социологической конкретике? Возьмём, например, то, как Дугин излагает тему *социологии религии*.

Дугинская социология религии. Выводы

Дугин говорит, что в социологии под религией понимают «совокупность структур, воззрений, институтов, обрядов и учений, относящихся к области, расположенной за имманентной границей социума»⁷⁸. Данная граница отделяет «здесь» (профанное, мирское) от «там» (сакральное). Последнее (т.е. потустороннее) и есть область религии. По Дугину, сфера сакрального, зона «там», т.е. сфера религии «точно соответствует тому, что мы имеем в виду под мифосом, коллективным бессознательным и имажинэром»⁷⁹.

Однако те же структуры воображения, по Дугину, встречаются и в самом социуме, хотя социум или общество очевидным образом и находится «здесь», являясь зоной профанного. Но мифос, коллективное бессознательное действует и там, и там: «“Здесь” и “там” в равной степени являются развёртыванием мифа, поэтому религия не есть добавление к обществу, но сопричастна самой его сути. Как этнос и есть миф, так общество и есть религия»⁸⁰. Более того, Дугин постулирует, что «там», т.е. религиозная сфера, полностью гомологична зоне «здесь». В обоих случаях мы имеем дело с развёртываемыми структурами мифа, поэтому основы всякого общества всегда и непременно сакральны.

Тем не менее сакральность, по Дугину, присутствует в обществе, разделяемом на «здесь» и «там», всё же неодинаковым образом. «Там» сакральное сохраняет свою живость и энергию, свою внутреннюю динамику и свой накал. Сакральное или миф в «там» присутствуют в свежей и всякий раз новой форме. А в «здесь», в мезозоне социума, сакральное существует в «охлаждённом» виде, как нечто банализированное, затёртое и привычное, как говорит Дугин, и поэтому не вызывающее сильного всплеска экзистенциального опыта: «Но тем не менее “здесь” не есть нечто фундаментально иное, нежели “там”: генетически они тождественны и всегда

⁷⁷ Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М., 2024. С. 460.

⁷⁸ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 439.

⁷⁹ Там же. С. 445.

⁸⁰ Там же.

гомологичны»⁸¹. Профанное, как выразительно говорит Дугин, «это просто *застывшее сакральное*, то есть сакральное, потерявшее впечатляющую животворящую, ужасающую и восхищающую силу»⁸².

Однако, несмотря на остывшее, профанное, общество, по Дугину, космично, а космос социален. Он даже говорит, что общественное устройство всегда воспроизводит устройство Вселенной в качестве её микрокопии: социум и космос

...представляют собой развёртывание имажинэра по одной и той же модели, но в разном энергетическом регистре... Профанное разрешается в сакральном, как социальное достраивается в религиозном до максимально возможной полноты. Поэтому религия является, с одной стороны, социальным институтом, а с другой – чем-то большим, так как несёт в своей матрице всё общество в целом, со всеми его институтами, ролями и статусами, включая представления о том, что обществом, в узком смысле, не является, – то есть о природе⁸³.

Замечу, что такое представление о сущностной гомологичности социума и космоса, как мне представляется, не слишком согласуется с христианством, поскольку, во-первых, здесь отрицается онтологическая пропасть между Небесным и земным, трансцендентность мира «там». Во-вторых, этим подводится базис для утверждения реальной возможности некоей общемировой гармонии, как и гармонии между Небом и Землей, а тем самым и возможности «здесь» некоего идеального мира – поскольку «здесь», по Дугину, гомологично и даже тождественно «там». Всё это, конечно, по-прежнему следование идеям европейского традиционализма XX в., Р. Генона и Ю. Эволя, их основным предпосылкам:

1. Отрицание трансцендентности «того» мира и Творца в отношении мира тварного, наличного.

2. Убеждение, что в земной человеческой истории якобы когда-то существовал идеальный и совершенный мир традиции, и что можно ставить вопрос о его возвращении на практике в той же имманентной плоскости. В то время как для христианства никакого идеального прошлого в земной истории нет.

Между тем Дугин делает следующий концептуальный шаг: в религиозной сфере «там», по ту сторону имманентной границы, есть два полюса. Оба они заведомо выходят за размерности обычного, профанного мира, мезозоны. Один полюс – предельно далекое, т.е. великое и гигантское, максимальное (*макрозона*). Это, например, величественные храмы, великие боги, огромное синее небо и т.д. К области «большого» и «великого» относятся также демоны и гиганты, мифы о происхождении мира и о его конце, истоки обычаев и обрядов, которые были заложены «богами» или «героями» и т.п.

Другой полюс сакрального в дугинской схеме мира «там» – это глубокое и предельно малое, тайное и секретное (*микростона*). Это область таинственного внутреннего – например, душа. И два этих полюса сакрального Дугин сопоставляет с режимами диурна и ноктурна. «Далёкое» и «великое» в сфере религии, т.е. то, что превышает по масштабу и величине мезозону профанного, в его концепции соответствует образам и фигурам режима диурна (мужской, агрессивный, воинский режим коллективного бессознательного, режим дня и света, большого и подавляющего своими размерами). А в области тайного, как он говорит, «мы сталкиваемся с мистическим ноктурном и риторикой эвфемизма. Невидимое становится видимым; незаметное и малое – “дыхание”, “душа”, “внутренний мир” – приобретает самостоятельное значение; отсутствующее мыслится как присутствующее»⁸⁴.

⁸¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 445.

⁸² Там же.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 446.

Впрочем, в некоторых случаях религиозные мифы, обряды и сюжеты, описывающие сакральное и как «великое», и как «тайное», по Дугину, смешиваются между собой в общий нерасчленимый религиозно-мифологический комплекс, представляя собою нечто одно.

Дихотомия диурна/ноктюрна имеет в целом в социологии религии для Дугина огромное значение, предоставляя сразу широкий веер разных вариантов. Она теоретически может выразиться в трёх формах:

- 1) экзотеризм/эзотеризм;
- 2) религиозный дуализм;
- 3) два типа религий (диурн/ноктюрн).

Например, в первом случае экзотеризм, «внешняя сторона религии для всех» – это путь к великому. Его создают структуры диурна (как он их определяет, это «бог светлого неба, акцент на *огромном* и *далёком*, аскетизм, мораль»⁸⁵). Эзотеризм, «внутренняя сторона религии», или мистика, – это путь в тайное. Он соответствует структурам октюрна («бог ночной тайны, акцент на невидимом, ускользающем, тихом, парадокс, логическое противоречие»⁸⁶).

Во втором случае, т.е. в случае религиозного дуализма, происходит построение дуалистической религии, где далёкое противопоставляется тайному (чрезвычайно близкому), как добро – злу, а свет – тьме. Дуалистическая религия постулирует культ, по Дугину, основанный на вражде двух полюсов сакрального между собой, как правило, отдавая предпочтение дальнему и гигантскому и ополчаясь на тайное и скрытое. Тут якобы миф диурна дуалистически противопоставляет свои структуры структурам октюрна: день против ночи, огонь против тьмы, небесные боги против хтонических или подземных божеств, Перун против Велеса и т.д.: «Самой законченной формой такого жёсткого религиозного дуализма является древнеиранская традиция – маздеизм и зороастризм»⁸⁷.

И третий случай – выделение среди религий отдельных типов. В некоторых поклоняются богу далёкому, богу светлого неба (Юпитер, Тэнгри), в других – богу тайному. В первых доминируют курганы, башни, зиккураты, храмы, стелы, пирамиды и т.д. Это религии дня, света, солнца, вирильного мужского начала. Второй тип религии – октюрнический. Тут поклоняются тайному, сокрытому, невидимому, женскому, материнскому, подземному, ночному. Это хтонические культуры и религии пещер, подземелий, катакомб, подземных храмов, ночных богослужений, мистерий и великих матерей, спуска в ад и т.д. Их пережитки – магия, колдовство, ведьмовство, «чёрный шаманизм».

Эти два разных типа религий – *тип диурнический* и *тип октюрнический*, или *ночной* – не существуют изолированно, а сталкиваются между собой или накладываются друг на друга. Дугин даёт целый набор подобных вариантов встреч-наложений, выделим тут их только три, которым он специально уделяет много внимания.

Во-первых, это когда культ неба и великого является экзотерической стороной религии, а культ ночи и тайного – её эзотерической стороной, что, по Дугину, произошло во всех типах монотеистических религий – иудаизме, христианстве и исламе. Диурнический экзотеризм, по его мнению, якобы с другой стороны дополняет эзотерическая традиция мистики: каббала в иудаизме, суфизм в исламе, монашеская мистика и особенно исихазм в христианстве.

Опять-таки в этих якобы научных социологических построениях есть отчётливые следы геноновского традиционализма. Для последнего были крайне важны суфизм (сам Генон перешёл в суфийский ислам) и еврейская каббала как тайные

⁸⁵ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 452.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. С. 453.

традиционные доктрины. В соответствии с этим и сам Дугин, и его последователи пытаются трактовать православный исихазм как тайную, эзотерическую, мистическую доктрину «не для всех», но лишь для избранных, что решительно противоречит его каноническому православному пониманию. Как совершенно справедливо замечает Д.В. Семикопов, абсолютно никто из православных исихастов даже и тени мысли не допускал, как того требует традиционализм, о «возможности богопознания в суфизме или Веданте и был бы при этом признан Церковью... Все они ультра-ортодоксальны и настроены на то, что спасение возможно только в православной традиции... Само же существование какого-то эзотерического православия для самих православных – ересь, отдающая гностицизмом»⁸⁸.

И правда, евангельская весть принципиально лишена того, что можно назвать тайной интеллектуальной гордыней, и открыта для всех; она не только для избранных посвящённых интеллектуалов, недаром среди христианских святых много простецов. Ведь и Григорий Палама говорил в своих «Триадах», что Бог призвал в апостолы и ближайшие ученики неграмотных рыбаков, а вовсе не выдающихся учёных того времени. И что знание напоминает змеиный яд: лишь в определённых, небольших пропорциях это лекарство. Исихазм в XIV в. формировался как раз в полемике с учёными того времени, превозносившими интеллект и важную роль философии и знания.

Но вернёмся к «нашим» схемам. Во-вторых, культ неба и света (диурн), по Дугину, может гармонично сочетаться с культом ночи и тайного, порождая религиозный синтез и разрешая дихотомию полюсов сакрального через её преодоление. Ярчайшим примером этого, с его точки зрения, является индуизм, где якобы диурническая религия ведийских ариев смогла гармонично сочетаться с ноктурническими культами местного населения Индии,

...породив бесконфликтную и гармоничную систему религии, цивилизации и философии... Веданта – свод текстов, толкующих Веда, – это уже продукт синтетической религиозной культуры, основанной на принципе адвайты, «не-двойственности», где дуализм диурн-ноктурн полностью снимается. Согласно адвайта-веданте, «атман есть брахман» (то есть «невидимое дыхание», «я» и великое и далёкое божество, порождающее Вселенную, тождественны)»⁸⁹.

Опять-таки, в подобном сугубо положительном понимании индуизма, где правит одна лишь гармония, прослеживаются следы европейского традиционализма и его основоположника Генона, для которого индуизм был источником метафизических схем в толковании так называемой изначальной традиции.

И, в-третьих, по Дугину, культ неба и великого становится религией элиты, а культ ночи и тайного – религией массы. Это тоже вид дуализма, который якобы может присутствовать в форме сосуществования двух типов религии в одном и том же обществе, например, когда общее религиозное учение неявно (имплицитно) трактуется разными социальными стратами в соответствии с особыми режимами коллективного бессознательного. Согласно подсознательно-воображательным схемам Дюрана-Дугина тип элиты имеет ярко выраженные диурнические черты, поэтому для социальных элит приоритетным религиозным культом будет культ далёкого и великого. Соответственно, в религии света и высокого ясного неба элиты якобы будут естественным образом находить опору своей власти и средство для её укрепления.

И симметрично, напротив, для масс более естественно ориентироваться на сакральное в его тайном, сокрытом аспекте:

⁸⁸ Семикопов Д.С. Теология памяти // URL: <https://t.me/theologmemory/351> (дата обращения: 30.09.2024).

⁸⁹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 454.

Логика ноктюрнического эвфемизма масс вполне может быть выражена евангельской истиной «последние станут первыми». Такое чудо возможно только в пространстве невидимого, волшебного, мечтательного, где «последние», безнадежно отставшие, погружаются в ещё более неопределённые и размытые зоны, лежащие ниже имманентной границы, чтобы компенсировать своё печальное положение в обществе. На солнечную религию господ массы отвечают чарами ночной магии⁹⁰.

В этом духе, говорит Дугин, и складываются модели двоеверия, когда формально принятая религия на массовом уровне получает совершенно специфическое толкование: «Двоеверие, таким образом, следует социологически рассматривать не просто как наложение двух религиозных моделей друг на друга (последующей на предыдущую), но как суперпозицию двух режимов бессознательного, по-разному интерпретирующих подчас одни и те же религиозные учения»⁹¹. По Дугину, именно такую картину мы, дескать, имеем в русском обществе, где христианство после его принятия толковалось элитами (князьями, боярами и священниками) одним образом, а широкими народными массами – совершенно по-другому: «Различие это было не столько в степени богословской компетентности, сколько в режимах коллективного бессознательного...». В качестве крайнего выражения этой социологической дихотомии можно предложить следующую его формулу, которую сам автор выделяет курсивом: *«Элиты и массы поклоняются разным богам даже тогда, когда внешне всё выглядит так, будто они поклоняются одному и тому же»*⁹².

Дугинская претензия на элитаризм

Курсив на этих словах у Дугина не случаен, он подчёркивает, что, элита и массы, оказывается, верят в разных богов.

В том числе по толкованиям так называемого диурнического режима бессознательного в дугинской социологии политики и социологии религии видно, что Дугин имеет особый интерес и склонность к теме элиты и превознесению её роли. Любопытным образом это не противоречит его народничеству и народолюбию, которое мы отмечали раньше. Согласно им, народ и Родина – это Абсолют, «эротический патриотизм как первая заповедь евразийства» и т.д. Дело в том, что народ у Дугина – это нечто сущностно неопределённое – преимущественно своего рода место и склад хранения бессознательного, который элита должна вывести на свет. То есть народ у Дугина, по сути, это пассивный безгласный субъект, а за него действует и говорит элита, мифические герои диурнического склада, в частности, на современном этапе – элита консервативной революции.

Такая раскладка очень удобна, потому что народу и его «немому» бессознательному можно приписывать что угодно, тем более, если главной творящей субстанцией общества объявляется воображение. Получается, что воображение Дугина правит его социологией.

В целом в этом выражается высокий манипулятивный и волюнтаристский потенциал дугинских социологических идей и схем.

Излагая тему элит в своей социологии политики, Дугин ссылается на В. Парето, Г. Моска, Р. Михельса, Гегеля, Ч. Милса, Ж. Дюмезиля, Л. Гумилёва (опять учёный калейдоскоп). В то же время он утверждает, что к элите относятся люди мужественного агрессивного диурнического мифа, а к подвластным им массам – люди обтекаемого, эвфемистического ноктюрна: «В философии Гегеля это заметно

⁹⁰ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 455.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С. 456.

нагляднее всего. *Диурн есть имажинэр*, посмотревший в лицо времени и смерти, принявший вызов и отказавшийся от того, чтобы *эвфемизировать* противника»⁹³.

Иными словами, «элита – это политическое выражение диурна»⁹⁴. В то же время «...массы в описании Парето и рабы у Гегеля и Ницше точно соответствуют режиму ноктурна: в них преобладают смягчение, компромисс, осторожность, осмотрительность, но также и основательность и гармония. Массы устойчивы, элиты склонны рисковать всем»⁹⁵. Дугин говорит, что стремление к вершине общества – страте господ – фундаментальный жест развёртывания героического мифа, оно обусловлено лишь режимом бессознательного: «Элита – это молния»⁹⁶.

А вот явления стагнации и деградации элит с позиций дугинской социологии глубин трактуются как переключение режима воображения с диурна на ноктурн – сначала драматический, когда элиты становятся всё более склонными к эротизму, изящным искусствам, культуре и т.д. А затем происходит переход к ноктурну мистическому, когда элиты впадают в пассивную женственную меланхолию. Тогда ситуация достигает критической стадии, система рушится, а старые элиты сменяются новыми – либо поднявшимися изнутри общества (контрэлита), либо завоевывающими это общество извне (оккупация). Дугин специально подчёркивает: «*Структуры ноктурна несовместимы с реализацией элитных функций в обществе*. Когда элиты перестают жить и действовать в стихии воли к власти, в режиме диурна, они утрачивают свои элитные свойства и фактически подписывают сами себе смертный приговор»⁹⁷.

Также и угасание политического, которое якобы идёт в модерне с его движением через правовое государство к постмодернистской аполитейе (постполитика, деполитизация политического), связано с переключением в бессознательный режим ноктурна. Диурн раньше подавлял и ограничивал ноктурн, который есть полностью аполитичное явление («режим ноктурна – не-политика»)⁹⁸.

Выводы

Если попробовать подвести итоги из этого рассмотрения теоретических основ социологии А.Г. Дугина, можно сделать следующие выводы:

1. Его обществоведческие идеи в качестве своих предпосылок и установок во многом строятся на основе идей европейского традиционализма XX в. (Генон, Эвола и др.). Отсюда, например, его основная историософская схема по делению мировой истории на премодерн, модерн и постмодерн или идея «гомологичности» потустороннего мира «там» и посюстороннего мира «здесь», общества и религии, а также подчёркивание роли элит. Основные онтологические схемы европейского традиционализма, которым в значительной степени следует Дугин, взяты Геноном из восточной метафизики и особенно индуизма – монизм, холизм и манифестационизм, отсутствие онтологических пропастей, представление, что всё в мире, включая богов и даже сатану, демонов, взаимосвязано и развивается из одного начала, отрицание свободы личности и вообще личностного начала.

2. Дугинский подход к социологии в целом, если так можно выразиться, ультра-идеалистический и ультра-абстрактный в сравнении с объектом своего изучения, реальным русским (российским) обществом. Общество и мир, по Дугину и Дюрану, –

⁹³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М., 2015. С. 406.

⁹⁴ Там же. С. 431.

⁹⁵ Там же. С. 407.

⁹⁶ Там же. С. 431.

⁹⁷ Там же. С. 407.

⁹⁸ Там же. С. 434.

это продукт свободной игры воображения. Но тогда и социология, построенная в соответствии с такими постулатами, тоже получается в каком-то смысле продуктом и результатом игры воображения. Вся совокупность разных обществ в истории и разных общественных институтов предстаёт как иллюстрация к неким абстрактным «мифическим» фигурам. Получается, под видом социологии, обществоведения предлагается, во-первых, то, что сотворило и создало воображение Дугина и Дюрена, и, во-вторых, вариации и адаптации традиционалистских схем и предпосылок. К этому во многом и сводится дугинская социология.

В дугинских трудах по социологии практически не найти никакой общественной, социологической конкретики – например, обсуждения проблемы разводов и аборт в России. Зато сказано, что семья – это «вертикальная ось диурна, надстроенная над горизонталью синтетического ноктурна»⁹⁹. Могущий вместить да вместит.

3. С этим связаны крайне высокая степень произвольности и манипулятивности дугинских социологических идей. В них легко вложить то, что по тем или иным причинам субъективно-лично важно для автора, придав этому наукообразный вид. Радикально облегчает это то, что главное обществоведческое содержание, законы общества и др., ссылается в коллективное бессознательное.

Особенно это видно по тому, что Дугин говорит об истории России и русском обществе.

Концепция археомодерна А.Г. Дугина: Россия как страна-свалка в состоянии систематического бреда

Сейчас мы попробуем рассмотреть, пожалуй, самое интересное в социологии А.Г. Дугина, своего рода её кульминацию. То есть то, как он реализует на практике свою социологию применительно к России и что он говорит в своей социологии о русском обществе. Этой проблематике посвящена его концепция русского археомодерна.

Как Дугин в этой концепции понимает Россию и русское (российское) общество, русскую историю? Что даёт или может дать дугинская социология для нашего исторического самопознания? Можем ли мы сказать, что благодаря Дугину мы стали лучше понимать самих себя, своё общество и свою страну с её многовековой историей?

Мы помним, что в самом начале своих социологических книг Дугин программно заявил, что он как убеждённый поборник русской цивилизационной самобытности стремится построить именно *русскую социологию*.

И действительно, в дугинской концепции археомодерна как в фокусе сходятся и получают своё разрешение и воплощение те темы, которые мы до этого затрагивали: консервативная революция и то, почему Дугин нигилистически относится к русской интеллектуально-культурной традиции, его (псевдо)народничество и претензия на элитаризм и т.д., а также его «анти-консерватизм» в целом, где «анти», согласно исходному греческому значению, синонимично приставкам «вместо» и «псевдо».

Хуже и ничего быть не может, чем современная Россия

Итак, по Дугину, современная Россия представляет собой преимущественно общество археомодерна: «С одной стороны, археомодерн сегодня процветает. Россия XXI в. – это, безусловно археомодерн»¹⁰⁰. Что он этим словом обозначает?

⁹⁹ Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М., 2024. С. 243.

¹⁰⁰ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 112–113.

Он утверждает, что это такое переплетение черт традиционного и современного общества, сочетание которых носит крайне неорганичный и неестественный характер. Дугин постоянно подчёркивает неестественность, уродливость и предельную безобразность русского археомодерна, а значит, – и современного русского общества, современной России.

Русское общество, по Дугину, вот уже более 300 лет, со времени петровских реформ, – это некий гибрид-урод, состоящий из двух совершенно разнородных частей – модернизированной и традиционной, «архаической». Вот какое общее определение он даёт русскому археомодерну, нашей социально-исторической и духовно-культурной ситуации:

Термин «археомодерн» описывает ситуацию, когда социальная модернизация осуществляется не естественно и органично, накапливая предпосылки в глубине общественных процессов, но навязывается сверху волевым образом, причём за модель модернизации берутся социокультурные и социо-политические образцы, скопированные с обществ с совершенно иными историей, типом, находящихся в других фазах своего развития... При этом внутренняя структура в основном сохраняется в архаическом, «начальном» (ἀρχή – начало) состоянии... Модернизированные пласты общества (элиты) мыслят себя в одном мире, в одном качестве, в одном социальном времени, а массы остаются архаическими и интерпретируют социальные факты в оптике прежних традиционных представлений. Археомодерн представляет собой общество-гибрид, в котором обе стороны – модернизированная и традиционная – легко угадываются, но не вступают друг с другом в упорядоченное, логическое взаимодействие, не сопрягаются осознанно и последовательно, а сосуществуют де-факто, не замечая друг друга. В археомодерне никогда нельзя быть уверенным, что имеешь дело с элементом модерна или архаики: в любой момент ситуация может измениться, и из-под маски современности выглянет старина, а традиция при ближайшем рассмотрении обернётся подделкой. В таком обществе доминирует принцип социальной лжи – и элиты, и массы систематически лгут себе и другим о своей природе, но не потому, что знают истину, но скрывают её, а потому, что не знают этой истины и скрывают своё незнание¹⁰¹.

Россия, по Дугину, как бы двуслойна, эти слои – архаика и модерн. Модернизация по примеру западных обществ, которая и несла в Россию модерн, на протяжении трёх веков осуществлялась сверху и силовым образом. Носители модернизации, модерна в целом – это верхи, элита общества.

Элите противостоит народ, хранитель архаического начала, или ядра. Трёхвековая насильственная модернизация, со всеми её вариантами и стадиями, при всех усилиях прозападных элит, не уничтожила глубинную структуру общества, сохраняющуюся в архаическом, начальном ядре, но лишь исказила её. При этом русское общество, по Дугину, ещё даже не подошло к постмодерну, являя собой гибридную смесь архаических и современных (характерных для европейского Нового времени) черт и свойств.

Между тем, что само по себе указание на разнородность современной России, её гибридность или составленность из разнородных социально-исторических пластов или частей и борьба между ними, не является чем-то уникальным и даже редким. Это почти общее место, *locus communis* у многих мыслителей-социологов нашего времени. О том, что Россия в цивилизационном и социологическом смысле является расколотой страной, говорили, например, С. Хантингтон в своей знаменитой книге «Столкновение цивилизаций» или Александр Зиновьев. Тот же Дугин неоднократно ссылается на концепцию псевдоморфоза О. Шпенглера, которая тоже говорит о сложных отношениях инородной модернизации и органического культурного ядра.

¹⁰¹ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 65–66.

Острые вопроса или проблемы для нас в данном случае в том, как разнородность и расколотость современной России и русского (российского) общества видит сам А.Г. Дугин, как он её интерпретирует, как видит соотношение между ними, их эволюцию и др.

И надо сказать, что Дугин не жалеет чёрных красок и уничижительных эпитетов. Эти разнородные слои, говорит он, находятся не просто в противоборствующих, а в крайне неестественных и неорганичных отношениях. Он не видит в их борьбе логики, а в отношениях самих слоев – преемственности. Археомодерн в России Дугин сравнивает с двумя людьми, спиной к спине привязанными друг к другу. В таком положении они не могут заглянуть друг другу в глаза, даже увидеть противника и осознать, что причиняет им такую боль, и это сдерживает и саботирует любые их начинания. Если бы им удалось поставить противника напротив себя и увидеть его, то началась бы война, полилась бы кровь, и это было бы настоящим счастьем, потому что хуже, чем состояние археомодерна, говорит Дугин, ничего не может быть¹⁰².

Дугин трактует соотношение слоев русской «архаики» и «модерна» как *настолько неестественное и неорганичное*, что характеризует русский археомодерн как общество сплошного беспорядка и хаоса. Поэтому, как он говорит, «в отношении современной России вполне можно вынести печальный диагноз: *мы живём в обществе свалки*»¹⁰³. Россия – это «социологически несчастное общество»¹⁰⁴. И правда, что ещё можно сказать, если хуже, чем состояние археомодерна, ничего быть не может.

Также, по Дугину, русское общество археомодерна находится в состоянии систематического (систематизированного) бреда¹⁰⁵. Это якобы так, потому что русская архаическая бессознательная структура, которая и образует основу народного характера, не находит адекватного выражения в импортированных чужеродных формах того, что ранее (до Дугина) ошибочно принималось за русский Логос.

Тут и получает своё объяснение то, почему Дугин в своих построениях не опирается на собственно русскую интеллектуально-культурную традицию. Оказывается, её для Дугина как таковой и не было, потому что в русской культуре и русском обществе последних трёх веков здоровое, но бессознательное народное начало якобы только лишь подавлялось чуждыми социальными и культурными формами. Нет, отдельные проблески были, признаёт Дугин, но сугубо пробные и неумелые, и общей картины бреда они не меняют. В качестве своих половинчатых предшественников Дугин перечисляет «славянофилов, религиозных философов, поэтов Серебряного века, евразийцев – всех, кто якобы пытался рассмотреть социологическую проблематику модерна с точки зрения русской архаики»¹⁰⁶.

Взаимные пытки и Смердяков как воплощение современного русского археомодерна

Дугин весьма художественно и не без риторического дара описывает те страдания, на которые обречено общество археомодерна. В нём традиционное базовое начало, то есть структура (она же – мифос), не просто живёт в тени. Она

...пребывает в плену, в подземелье, в погребе. Это состояние пытки. Структура подвешена в подвале на дыбу и над ней неустанно трудится палач отчуждённой и криво

¹⁰² Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 30.

¹⁰³ Там же. С. 57.

¹⁰⁴ Там же. С. 58.

¹⁰⁵ Там же. С. 25.

¹⁰⁶ Там же. С. 118.

инсталлированной рациональности. С определённой ритмикой в глотку ей заливают свинец, ломают кости, калёным железом тычут в плоть. Структура пытается орать, но поскольку псевдо-рациональность блокирует в археомодерне возможность структуры говорить, то тогда структура начинает двигаться в обход сознания и начинает создавать псевдо-рациональные заявления: например, «хочу поехать на юга». Она тщетно пытается подобрать из заведомо негодного набора слов и знаков нечто, что соответствовало бы работе сновидений, но ей это фатально не удаётся из-за принципиально-го несоответствия рациональных схем.

В археомодерне керигма запущена против структуры, вопреки ей. Но это происходит не явно и открыто – как на Западе или на дуэли, но тайно, каверзно, под ковром, по-византийски. Мучение структуры есть, но субъекта, который был бы результатом расколдовывания мира и носителем ума и воли, нет. Мир археомодерна околдован, но он по-дурацки околдован: тут разговаривают машины, из шахты лифта раздаются какие-то странные голоса, человека влечёт в звёздные дали, «Гагарин не умер, он вернулся», ноосфера даёт о себе знать, нельзя исключить межгалактические контакты – и так далее, вся феноменология поздней (да и ранней) «Совдепии» – от Платонова и ноосферы до Раисы Горбачёвой¹⁰⁷.

Итак, русское общество археомодерна находится в состоянии систематического бреда, это предельно несчастное общество, а ещё общество предельно разочарованное¹⁰⁸.

Также Дугин говорит, что это не просто пленение архаики модерном, а взаимопленение, и в нём модерн и архаика взаимно взяли друг друга в плен и пытаются:

Модерн в России победил, но он победил ценой того, что он перестал быть модерном. Вместе с тем у нас сохранилась и архаика, но она сохранилась ценой того, что она *перестала быть настоящей архаикой*. Структура сама сдала себя в плен чуждому керигматическому марксистскому сознанию, которое в свою очередь само стало пленником этой структуры. Археомодерн – это такое состояние, когда архаика и модерн берут друг друга в плен. При этом никто не повелевает, каждый пытается другого¹⁰⁹.

Так пленение или взаимопленение?

А ещё, как мы уже цитировали, в обществе археомодерна доминирует принцип социальной лжи – и элиты, и массы систематически лгут самим себе и другим о своей природе. Правда, не потому, говорит Дугин, что знают истину, но скрывают её, а потому, что не знают этой истины и скрывают своё незнание¹¹⁰.

Более того, центральной, самой репрезентативной фигурой русского археомодерна, концентрирующей в себе все его основные свойства, является, по Дугину, лакей Смердяков из «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского. Глубоко несчастный и искорёженный, вступивший на путь самоуничтожения гибрид-урод – вот он, русский археомодерн.

То есть Смердяков, по Дугину, и есть наиболее адекватное воплощение современного русского общества? Смердяков ведь не только «российский лакей и прототип русского либерала»¹¹¹, как в частности говорит автор, он ещё, оказывается, и репрезентация современного русского общества в целом. Не понимаю. Либо автора заносит дальше некуда, как это с ним часто бывает, либо я чего-то не понял.

¹⁰⁷ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 26–27.

¹⁰⁸ Там же. С. 27.

¹⁰⁹ Там же. С. 28–29.

¹¹⁰ Там же. С. 66.

¹¹¹ Там же. С. 69.

В чём смысл и прагматика уничтожения?

Уничжительные, вплоть до эпатажа, высказывания о современном русском обществе, мягко говоря, удивительны, поскольку они произносятся горячим патриотом, каким вроде позиционирует себя Дугин. Но как можно быть патриотом и желать сохранения того, что не уважаешь, не любишь и даже ненавидишь?

На самом деле я далёк от того, чтобы считать, что Дугин не любит Россию и не является её патриотом. Эмпирически, я думаю, любит и является. Но здесь речь идёт о пределах и установках его концепций, его методологических подходах, основных идеях. Соответственно, и о том, чем они могут быть полезны нам. И могут ли вообще?

В чём же дело? В чём смысл и прагматика такого уничтожения, которое Дугин осуществляет применительно к России в своей концепции археомодерна?

На мой взгляд, в следующем, по пунктам:

1. Так называемый архаический слой, оно же здоровое национальное ядро, по Дугину, содержится в народном бессознательном, но оно ещё как бы почти не выразилось в истории культуры и самосознании народа. Отсюда вытекает, что то, что можно считать истинно народным и подлинно традиционным, будут определять и назначать наши социологические психоаналитики-традиционалисты.

Это чрезвычайно удобная для субъекта подобных определений и назначений позиция: ведь только он знает знаменатель дроби, её архаическую основу. Получается, именно он будет определять, что считать истинно русским.

Это, конечно, очень далеко от, скажем так, *традиционализма здорового человека*. Последний предполагает бережное отношение к существующему, его охранение и поддержку в наличных формах, которые по сути «снимает» и аннигилирует в своих теоретических построениях традиционалист-психоаналитик, сводя их к туманному абстрактному ничто неведомого бессознательного и мифической примордиальной Великой традиции.

Зато это очень удобно для разного рода идеологических спекуляций и манипуляций.

Пусть современное общество в своём модернизме и постмодернизме ушло очень далеко от общества традиционного, но подлинный традиционалист и консерватор, понимая, что милого ему прошлого не вернёшь, как не вдавишь обратно зубную пасту в тюбик, будет в современности поддерживать хотя бы следы и остатки традиционного прошлого. Понимая, что современное общество держится в основном только этими остатками и следами. А не мечтать снести его целиком и на расчищенном поле восстанавливать придуманную Великую традицию.

Однако консервативная революция, которая венчает концепцию археомодерна Дугина как единственный способ справиться с этим археомодерном, вытекает из исходной позиции интегрального традиционализма. Последний произвольно обобщает и абстрагирует разные религии в какую-то мифическую архаическую Великую Традицию, следами и символами которой и являются все остальные культурно-духовные традиции. А что и почему является этими следами и символами, в этом архаическом интеллектуальном тумане будет произвольно определять и назначать адепт этой Великой традиции. И вернуться к ней можно, соответственно, лишь революционным образом.

2. Идеологическое манипулирование, подразумеваемое дугинской концепцией археомодерна, выражается также в чрезмерном упрощении, когда носителем модерна объявляются лишь элиты, а хранителем архаического начала – глубокий народ. Последний – якобы носитель истинной истины, но вот беда, он, словно великий немой, не может никак адекватно выразиться, угнетённый враждебными модернистскими элитами.

Тогда как бы предельно ясно, что делать. Огонь по предательским элитам, а что тут выражает архаические ценности глубинного народа, расскажем вам только мы – консервативные революционеры-традиционалисты. Хотя, казалось бы, очевидно, что элиты не берутся из ниоткуда, что и народ пронизан модернистскими установками.

3. Отсюда же вытекает и дугинский нигилизм в отношении существующего общества и традиционной великой русской культуры, с демонстрации чего мы и начали нашу статью.

4. Но главное, что единственным способом расквитаться с археомодерном Дугин называет консервативную революцию. Поскольку сложившееся общество безнадежно больно и носит предельно неестественный и извращённый характер, поступить с ним можно и нужно только по-революционному.

Дугин говорит, что, дескать, структура сама себя спасти не может: архаика не спасёт, ведь в археомодерне она пленена, искажена и испорчена¹¹². Спасти и гармонично вырастить «русскую керигму из русского бессознательного» может лишь консервативно-революционный субъект, который в свою очередь только лишь рождается в ходе модернизации.

Он, дескать, должен в совершенстве овладеть содержанием модерна и постмодерна, знать и понимать их философские учения, но при этом совершить волевой выбор в пользу бессознательной архаичной структуры, совершить самопожертвование, отказавшись от рассудка в пользу «священного глупого».

Как при отказе от рассудка можно остаться субъектом и не растерять «прекрасное знание» философии и всей культуры модерна и постмодерна, я лично не понимаю. Зато я подозреваю, что это должно льстить умам той молодёжи, что доверчиво идёт за Дугиным. Ведь им обещаны одновременно и исконная традиционная, но утерянная подлинность, и уверенное владение современностью. Рисует в воображении кто-то вроде воинственного юноши-старца в косухе на суперсовременном мотоцикле, которому широким жестом, как луну и звёзды с неба, подарили сразу всю мировую историю и мировую ойкумену.

Впрочем, это аргумент *ad hominem*. Может, это и верно, но это не главное. Важнее нечто другое, что находится на содержательном уровне. Дело в том, что якобы предельная неорганичность и неестественность русского археомодерна, по Дугину, избавляет от всякой необходимости понимать логику существующего общества, логику его истории, то, как оно исторически складывалось, какие черты оно последовательно приобретало в результате сложнейших исторических процессов. Зачем? Его надо лишь снести революционно-консервативным актом, впервые в истории учредив русский субъект.

Дугин так и говорит:

Предварительно необходимо жёстко понять, что русского субъекта раньше никогда не было. «Русское» было, субъект был, а русского субъекта не было и нет... Нерусский субъект был, а до русского субъекта мы никогда не дотягивали. Во всём виноват археомодерн, он блокировал этот процесс. Мы должны покончить с ним, уничтожить его, сломить эту болезненную, отвратительную модель отношения керигмы со структурой¹¹³.

И даже более того. Раз ещё нет и не было, по Дугину, русского субъекта, то нет ещё и русского народа! «Русский народ может и должен сбыться в акте появления русского субъекта. Русский народ не сбился – пока не сбился»¹¹⁴.

¹¹² Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 151.

¹¹³ Там же. С. 163.

¹¹⁴ Там же. С. 166.

Откровенно говоря, всё это заявка космического масштаба и космической же, простите, наглости. Но зато она должна очень льстить адептам этого учения, превращая их в своего рода секту.

Оказывается, нет и не было ни нормального русского народа, ни его истории, ни его культуры. Всё это упрощается до шаблонной идеологической схемы, в рамках которой модернистские верхи угнетали и репрессировали глубинное архаическое народное ядро – политически, экономически, культурно, – словом, по-всякому.

Однако, слава Богу, есть ещё в России психоаналитики-традиционалисты и консервативные революционеры! Они первые наконец-то получили полноценный доступ к «глубинам бытия нашего общества, к его структуре». Они и только они направят свои усилия в сторону темного русского мифоса, и оттуда наконец-то появится русский Логос, которого пока не было. Только тогда и осуществится первый в русской истории «прорыв в русскую истину, вступление в русскую судьбу»¹¹⁵.

Дугин так и заявляет последний акт своей драмы по преодолению археомодерна: «Наступление волшебного века»¹¹⁶.

Да он волшебник!

Итоги

В силу вышеизложенного на заданный нами в начале статьи вопрос (насколько дугинская социология вообще и его концепция археомодерна в частности помогает понять Россию и русское общество) следует дать ответ, что не помогает никак.

Она ничего не даёт для понимания России, ведь её суть сводится к тому, что русское общество на протяжении последних более чем 300 лет насквозь больно и неорганично и нуждается лишь в радикальном излечении. Россия настолько больна, по Дугину, что, повторим, русского народа ещё и не было, ему только предстоит появиться в результате дугинской Консервативной революции – с опорой на тех, кого Дугин называет «наши *ортодоксальные учителя и авторитеты* – ...Артур Мёллер Ван ден Брук, Эрнст Юнгер, Освальд Шпенглер, Карл Шмитт и другие»¹¹⁷.

Стоит обратить внимание, что эти немецкие мыслители названы Дугиным именно ортодоксальными авторитетами. Дугин – умелый политик и оппортунист (точнее, сочетает радикализм и утопизм с оппортунизмом), который легко пойдёт на необязывающие для него, но полезные компромиссы. И пока вы будете считать его очень православным, он с этим спорить не будет, ведь ему выгодно изображать себя таковым. Но на самом деле традиция европейской консервативной мысли для него куда как важнее, чем православие. Впрочем, Дугин сам так и говорит:

Православная керигма нам, честно говоря, не очень помогает это сделать, потому что она говорит: привет, всё закончено, теперь по нашим циклам вы все сгниёте, археомодерн ли или постмодерн – это всё царство антихриста. Абсолютно правильно говорит православная керигма, но, к сожалению, она лишает нас надежды осуществить то, о чём мы говорим. Тут я предлагаю, полностью сохранив православную керигму и утвердив её, обратиться всё же к другим консервативно-революционным методологиям, в частности, к Хайдеггеру, к его учению об Ereignis или о Втором Начале (Zweite Anfang)¹¹⁸.

¹¹⁵ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 113.

¹¹⁶ Там же. С. 168.

¹¹⁷ Там же. С. 154.

¹¹⁸ Там же. С. 165.

Наиболее близкими к русской структуре, незатронутыми извращениями археомодерна, Дугиным объявляются старообрядцы: «Единственно психически здоровые русские люди – это староверы»¹¹⁹.

Если вспомнить антигосударственный потенциал и стиль старообрядчества, это, кстати, опять находится в сильном противоречии с настоящей традицией русского консерватизма, который во всех своих разновидностях всегда был так или иначе государственным.

При этом, что особенно интересно, православный слой в «русском архаическом бессознательном», по Дугину, не самый глубокий. Он постулирует, что ещё глубже в народных бессознательных глубинах находятся дохристианские религиозные представления, о которых, впрочем, как замечает наш автор, «говорить, однако, достоверно трудно». Тем не менее он заявляет, что на русские «сновидения» из бессознательного «оказал большое влияние арийско-иранский дуализм, возможно, скифо-сарматского происхождения, а может быть, и напрямую иранского». В целом «более полное исследование древнеиранской и скифо-сарматской мифологии может дать ключи к русскому бессознательному»¹²⁰.

И ещё глубже (хотя, казалось бы, куда ещё глубже!) находятся «духи, домовые, лешие, упыри, русалки и птицы-естрафили»¹²¹. Это, говорит Дугин, отголоски ещё более древнего, скорее всего, доиранского мировоззрения, чья керигматическая надстройка стёрлась, видимо, к середине первого тысячелетия, если не раньше.

Весьма примечательны также следующие дугинские советы и рекомендации по анализу русского истинно народного бессознательного: «Важно также корректно расшифровать предписание смотреть из-под оглобли, чтобы увидеть лешего; перекидывать топоры над скотом, чтоб сохранить его от падения; оглядываться, смотря назад между своих ног, спускаясь в погреб, чтобы рассмотреть домового (“хозяина”); опаживать на голых бабах деревни, чтобы прекратить эпидемии и неурожаи и т.д.»¹²².

Самый же глубокий слой русского бессознательного (!) – гиперборейский (ну конечно же!). «Последним самым глубоким слоем русского бессознательного является гиперборейский сон. Это сон арктического календаря, в котором развёртываются сюжеты рунического графического толка»¹²³.

Впрочем, Дугин замечает, что гиперборейский сон является скорее универсальным и не составляет уникальной особенности только русского народа: «Это общий сон, чья структура совпадает с примордиальной Традицией».

Вообще в исторической науке занятия архаикой нередко характерны и соблазнительны для, скажем так, не слишком строгих умов, склонных к фантазированию и произвольным спекуляциям. Седая древность, о которой толком почти ничего не известно, даёт для этого широкий простор.

* * *

В целом ввиду такого оригинального видения, что есть русское, утверждение и присягание Дугина на безусловную верность православию в своей теории носит больше декларативный и несерьёзный постмодернистский характер. Несущие скрепы и схемы дугинской мысли иные, в чём он сам, впрочем, открыто и признаётся. Sapienti sat.

¹¹⁹ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 137.

¹²⁰ Там же. С. 139.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же. С. 140.

¹²³ Там же.

Поскольку самое главное Дугин ссылается сразу в две самые тёмные области (архаика, да ещё и бессознательное), определения русскости у Дугина являются абсолютно не верифицируемыми и не фальсифицируемыми. То, что он понимает под русской структурой, русским здоровым архаическим народным ядром, и т.д., – всё это, по Дугину, скрыто в толще времён и находится сейчас разве что в бессознательном, но ещё не выразилось в «русской керигме». *Архаика + бессознательное как главная онтология – это некий двойной приём, при помощи которого можно, простите, весьма эффективно пудрить мозги.*

Итак, что есть русское и кто такие настоящие русские, может нам сказать единственно лишь сам Дугин, искусный аналитик коллективного бессознательного. Ведь «коллективное бессознательное состоит из юнговских архетипов – великих снов»¹²⁴, а искусство толкования снов – товар штучный и не слишком научный.

Получается, вся великая история России, вся богатейшая история русской культуры и русской мысли, все их великие взлёты, глубокие прозрения и тихие откровения, все они были лишь несовершенными приуготовлениями и мерцающими про- блесками к всепобеждающему явлению учения А.Г. Дугина.

Список литературы

- Бенуа А. Как можно быть язычником. М.: Русская правда, 2013. 240 с.
- Бобринцев-Пушкин А.В. Новая вера // Смена вех. М.: Модест Колеров, 2021. С. 138–202.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Академический проект, 2022. 255 с.
- Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015. 636 с.
- Дугин А.Г. Консервативная Революция. М.: Арктогея, 1994. 343 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект, 2021. 380 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. М.: Академический проект, 2014. 846 с.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого начала. М.: Академический проект, 2021. 268 с.
- Дугин А.Г. Социология русского общества. Учебное пособие для вузов. М.: Академический проект, 2024. 575 с.
- Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002. 624 с.
- Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. СПб.: Амфора, 2009. 350 с.
- Дугин А.Г. Юлиус Эвола. Политический традиционализм. СПб.: Владимир Даль, 2023. 333 с.
- Малер А.М. Не консервативная, не православная, не философия // Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Ириния Лионского. URL: <https://iriney.ru/okkultnyie-okkultnyie-vozzreniya-dugina/novosti-ob-okkultnyix-vozzreniyax-dugina/ne-konservativnaya-ne-pravoslav-naya-ne-filosofiya.html> (дата обращения: 22.10.2024).
- Малер А. Консервативная революция в Германии 1918–1932 гг. М.: Тотенбург, 2017. 312 с.
- Новые религиозные идеи деструктивного и оккультного характера: Справочник // Миссионерский отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник № 1. Белгород, 2002. 446 с.
- Пуцаев Ю.В. Природа и типология разных видов советского консерватизма // Ортодоксия. 2022. № 4. С. 25–51.
- Сэдзвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 536 с.
- Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2021. 510 с.

¹²⁴ Дугин А.Г. Археомодерн. М., 2022. С. 126.

Dugin, Heidegger and the Problem of Russian Philosophy

This paper critically engages with Alexander Dugin's exploration of Russian philosophy, particularly through his work *The Significance of Heidegger and His History of Philosophy for Russia*. Dugin believes that the possibility of Russian philosophy, as a phenomenon entirely dependent on and emerging from Western philosophy, hinges on its alignment with Western philosophical tradition, particularly Heidegger's critique of metaphysics. However, this paper challenges Dugin's interpretation, proposing instead that Russian philosophy should be understood as an independent, dynamic intellectual tradition. Prioritizing Heidegger's ontological distinction, drawing on Alasdair MacIntyre's concept of tradition, and critiquing Dugin's radical Occidentalism, anti-historicism, and reductionism, this study argues that Russian philosophy is not merely a derivative of Western philosophy but has developed through centuries of intellectual, cultural, and historical transformations, shaping its own unique trajectory. To explore this, the paper is divided into two main sections. The first section systematically reconstructs Dugin's arguments, analyzing how he presents the question of Russian philosophy's possibility through Heidegger's philosophy. It delves into Dugin's arguments, his interpretation of Heidegger's middle period, and the specific implications of this interpretation for Russian philosophy, while also identifying and highlighting several key paradoxes throughout different sections of this paper. The second section provides a detailed critique of Dugin's claims and approach, highlighting the limitations of his reliance on Western philosophy, and, based on these critiques, explores the possibility of Russian philosophy and intellectual tradition through Heidegger's ontological distinction and MacIntyre's concept of tradition.

Keywords: Russian Philosophy, Tradition, Russian Intellectual Tradition, Martin Heidegger, Alexander Dugin, Western Philosophy, Ontological Distinction

1. Introduction

The question of the very possibility of Russian philosophy is not a minor intellectual or identical curiosity, nor is it reducible to the delayed reflection of Western metaphysical processes in a non-Western intellectual space. It is, rather, a philosophical aporia that reaches into the foundational conditions of how philosophical traditions – especially those outside the narrowly conceived Western canon – constitute themselves, articulate their own historicity, and define the scope and horizon of their rational practices. The very term “Russian philosophy” thus becomes a site of contestation: is it the name for a self-grounding intellectual tradition, evolving through its own crises and

* Researcher, Seminar für Orientalistik, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel; Dr. Phil., Department of Social Sciences, Humboldt University of Berlin.

self-interpretations, or is it merely a historical anomaly – an ephemeral surface-effect produced by the gravitational force of Western metaphysics, always appearing too late and never quite becoming itself?

This problematic, central to Russian intellectual life since at least the 19th century, is radicalized in Alexander Dugin's *Martin Heidegger: The Possibility of Russian Philosophy* (2011). There, Dugin does not merely ask whether Russian philosophy exists. He asks whether it can be at all – whether the very ontology of Russian philosophy is even conceivable without reference to the historical unfolding of Western metaphysics, particularly as framed by Heidegger's *Seinsgeschichte* (History of Being). Dugin's argument is clear in its fatalism: Russian philosophy is not a self-constituting historical practice; it is a derivative phenomenon, born only in the space left open by the terminal exhaustion of Western philosophy itself. It exists – if it exists – not in its own right, but only at the periphery of the West's metaphysical fate, as a simulacrum, a pseudomorphosis, a being whose very identity lies elsewhere.

At the heart of this claim is Dugin's highly selective and ideologically charged reading of Heidegger. For Dugin, Heidegger's middle period, particularly his philosophy of *Ereignis* (the event of appropriation)¹, provides not only a diagnosis of Western decline but also a historical-metaphysical opening through which Russian philosophy might belatedly enter onto the stage of world philosophy. Heidegger, in this reading, becomes not just a philosopher of Being, but a civilizational gatekeeper, controlling whether Russia can have a philosophy at all. This civilizational interpretation does not emerge in isolation; it reflects a broader current within certain strands of Russian intellectual culture, where philosophy itself is reduced to a symbolic struggle for civilizational legitimacy. However, as Mikhailovsky's analysis of Heidegger's reception in Russia demonstrates², this is only one possible appropriation of Heidegger. Russian engagements with Heidegger have spanned a wide and contradictory spectrum, from phenomenological and deconstructive readings, to conservative traditionalist uses, to outright ideological mobilizations, such as Dugin's. Thus, Dugin's Heidegger is a reduction, a politicized abbreviation – not Heidegger himself, but a Heidegger functionalized to fit the demands of Dugin's occidentalist eschatology.

This paper critically reconstructs and challenges Dugin's interpretation of Russian philosophy and its relation to Heidegger in the foundational first chapter of his book *Martin Heidegger: The Possibility of Russian Philosophy*, arguing that Dugin's vision is neither historically accurate nor philosophically adequate to capture the complexity of Russian philosophical historicity. Instead of accepting Dugin's anti-historicist Occidentalism, where Russian philosophy's possibility is outsourced to Western metaphysical history, this paper – following a critical examination of the fundamental ontic-ontological distinction in Heidegger's *Being and Time* (1962) – advances a radically different reconstruction of Russian philosophy through Alasdair MacIntyre's concept of tradition³.

In this regard, it will be demonstrated that any examination of the relationship between the Russian intellectual tradition and Western metaphysics at the ontological level must first engage with an analysis of intellectual traditions at the ontic level – something that is effectively made possible through MacIntyre's concept of tradition. Where Dugin reduces Russian philosophy to an external appendage of Western decline, MacIntyre's

¹ Heidegger M. Contributions to Philosophy (From Enowning) / Transl. by P. Emad & K. Maly. Bloomington, 1999.

² Михайловский А.В. О некоторых особенностях российской рецепции философии Мартина Хайдеггера в связи с дискуссией вокруг «чёрных тетрадей» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2017. № 1 (21). С. 54–60.

³ MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, IN, 1988.

concept of tradition opens the possibility of understanding Russian philosophy as a self-interpreting, historically embedded, and conflictually evolving rational practice – a tradition that exists not through external validation, but through its own internal processes of normative contestation, self-critique, and hermeneutic reconstruction across time. For MacIntyre, philosophical traditions are not ontologically closed systems, nor are they simple inheritances from the past. They are historically extended arguments, in which competing interpretations of the tradition's fundamental goods, values, and rational standards define its ongoing existence. To exist as a tradition is not to preserve a static set of truths, but to engage in an unending process of self-reinterpretation, in which the past is continuously re-read in light of present and future challenges. When applied to Russian philosophy, this tradition-centered approach reveals that Russian philosophy is not a belated guest at the table of Western metaphysics, but a living intellectual tradition, evolving through internal argument and external encounter, from the religious-philosophical debates of the 19th century to the Marxist transformations of the Soviet era, to contemporary post-Soviet philosophical pluralism. Examining these distinctions at this level enables a deeper inquiry into ontological differences, providing a foundation for further analysis.

This approach also restores what Dugin deliberately suspends: the historicity and pluralism of Russian philosophical life. Russian philosophy has never been a single intellectual formation, nor has it ever been reducible to a linear reception of Western categories. It has always been a site of multiple intersecting traditions, including Orthodox theology, mystical cosmism, Marxist materialism, Eurasian geopolitics, and various modern and Western philosophical currents, among others. Each of these traditions has evolved through historically specific encounters, not only with the West but also with Islamic thought, Eastern philosophies, and indigenous knowledges. To think Russian philosophy, therefore, is not to locate a singular metaphysical and temporal origin (whether Greek or German), but to reconstruct the complex historical processes through which Russian philosophy has constituted itself as a multi-centered, dialogical, and dynamically evolving tradition.

The central problematic guiding this paper is thus not merely whether Russian philosophy can be reconstructed as a self-grounding, historically plural, and tradition-constituted rational practice, but whether the very ontological conditions under which something counts as 'philosophy' can be freed from the imperial grammar of Western metaphysical historicity. Is it possible to think Russian philosophy – or any non-Western philosophical tradition – without reinscribing it into the teleological enclosure of Western philosophy's self-narrated destiny? Can Russian philosophy appear as philosophy at all without first passing through the filters of Western conceptual legitimacy – the temporal schema of belatedness, the epistemic requirement of reactive self-definition, and the ontological foreclosure that treats the West's Being-historical destiny as the only possible framework for philosophical intelligibility? More radically still, does the very category of philosophy presuppose a singular history – the unfolding of the question of Being as it was posed in the Greek beginning – or can philosophy be re-thought as a plural and poly-centric field of tradition-constituted rational practices, each of which articulates its own relation to Being, history, and rationality from within its own temporal-horizon, cultural embodiment, and ontological grammar? In this sense, the question of Russian philosophy becomes the site for a deeper ontological and epistemic struggle: is philosophy a universally pluriversal activity grounded in the self-interrogation of distinct intellectual traditions, or is it an exclusive inheritance of Western metaphysics, from which other traditions can only deviate, borrow, or approximate? The fate of Russian philosophy, far from being a parochial question, becomes a philosophical test case for rethinking the very conditions of philosophical plurality, traditionary rationality, and the ontological grounds of thinking itself.

Through a systematic reconstruction of Dugin's arguments in the first chapter – *The Significance of Heidegger and His History of Philosophy for Russia* – of his book *Martin Heidegger: The Possibility of Russian Philosophy* (2011), this paper critically examines the possibility of Russian philosophy as a foundational pillar within Dugin's broader philosophical framework. In this specific chapter, Dugin's underlying assumptions, central claims, and core project in interpreting Heidegger's philosophy – particularly in relation to his broader agenda for Russian philosophy – are clearly discernible. A meticulous examination of it is therefore crucial and illuminating for understanding his overall project. In this regard, this paper is structured into two primary sections to provide a comprehensive examination of Dugin's discussions in this work. The first section methodically reconstructs Dugin's arguments, investigating how he formulates the question of Russian philosophy's possibility through the lens of Heidegger's thought. It scrutinizes his engagement with Heidegger's middle period, assesses the philosophical ramifications of this engagement for Russian philosophy, and brings to light several fundamental paradoxes embedded within his argumentation. The second section offers a critical analysis of Dugin's approach, exposing the constraints of his dependence on Western philosophical traditions. Building upon these critiques, it reconsiders the potential for Russian philosophy and intellectual tradition, drawing upon Heidegger's ontological distinction and MacIntyre's concept of tradition to propose an alternative framework.

2. Foundations of Russian Philosophy and Dugin's Heideggerian Inquiry

Dugin begins his book, *Martin Heidegger: The Possibility of Russian Philosophy* (2011), by discussing some of his most significant interpretations and claims regarding Russian philosophy, Heidegger, and the role of Heideggerian thought in shaping Russian philosophy. A philosophical engagement with these claims not only highlights Dugin's key concepts and core beliefs but also exposes their underlying paradoxes and contradictions, enabling a critical analysis and a potential way beyond them. This introductory chapter is structured around three key thematic sections, each of which will be analytically examined in the following discussion by identifying a fundamental underlying paradox within them.

2.1. Dugin's Conception of Russian Philosophy: Between Pseudomorphosis and Heideggerian Horizon

Russian philosophy, in Dugin's framework, does not emerge as a historically self-grounding intellectual tradition. Unlike Western philosophy, which Dugin considers to be structured through its own metaphysical trajectory, Russian philosophy is marked by an inherent instability, an oscillation between presence and absence, existence and non-existence, originality and derivation. This instability, rather than being a contingent historical feature, is for Dugin constitutive of Russian philosophy's very mode of being. It is not a tradition that has developed autonomously but a discourse whose identity is structured externally, shaped by forces beyond itself rather than by an internally necessary philosophical logic. Russian philosophy, as Dugin presents it in his book, exists only in a state of deferred emergence, a form of thought that appears but never fully belongs to itself, a voice that speaks but always through the echo of another tradition.

At the core of this ontological instability is what Dugin describes as the problem of possibility. Rather than simply asking whether Russian philosophy exists, he radicalizes the question: Can Russian philosophy ever be? If philosophy, in the Western tradition, emerges from a rational unfolding of its own metaphysical categories, then can a tradition that has always been dependent upon an external trajectory ever become self-

grounding? Or does its very structure as a derivative, reactive formation preclude such an emergence? To articulate this problem, Dugin turns to Oswald Spengler's concept of pseudomorphosis – a term originally used in geology to describe a process in which one mineral assumes the external form of another while retaining an internal composition that remains entirely distinct. In Dugin's adaptation, Russian philosophy has always taken on the outward shape of Western philosophical categories, while remaining internally something else, an intellectual pseudomorphosis that mimics Western metaphysics but lacks an original, self-sustaining ground. This is not merely a historical accident but, for Dugin, an ontological condition – a mode of being in which Russian philosophy's very structure is shaped by its non-being, by its constitutive inability to achieve independent self-grounding.

This leads to a deeper metaphysical argument: if Russian philosophy does not originate from within itself but instead exists as an extension, modification, or reaction to Western intellectual history, can it be considered philosophy in its own right? For Dugin, the very actuality of Western philosophy is the potentiality of Russian philosophy. Russian philosophy does not develop its own intellectual trajectory but is caught within the gravitational field of European metaphysical history, unable to escape its orbit. This means that Russian philosophy does not merely lag behind the West in a temporal sense, as if it were an incomplete or belated version of European thought, but is in fact structurally dependent upon the West's metaphysical development. It does not exist as an autonomous tradition, but only Dugin outlines several possible ways to interpret this dependency, but each ultimately reinforces the fundamental problem rather than resolving it. The first is to concede that Russian philosophy is merely an offshoot of Western thought, a secondary manifestation of ideas whose true origins lie elsewhere. In this view, Russian philosophy is permanently subordinated to the conceptual order of Western metaphysics, never achieving an independent existence. The second is to see Russian philosophy as a reactive formation, a defensive discourse that defines itself through opposition to the West but never actually escapes its epistemic terrain. This is the position of the Slavophiles, who rejected European rationalism and individualism but nonetheless remained structurally bound to the very binaries imposed by Western thought. The third model, pseudomorphic transformation, suggests that Russian philosophy does indeed incorporate Western philosophical structures but modifies them in a way that renders them internally distinct. Yet, even in this model, Western thought remains the structuring force that Russian philosophy must adapt itself to rather than something it can transcend. The fourth, and most extreme, interpretation is that Russian philosophy functions as an instrument of Western intellectual colonization, a means by which European rationality extends its hegemony over Russian intellectual life rather than an independent conceptual horizon in its own right.

Each of these models, however, leaves the fundamental contradiction intact: Russian philosophy never appears as an originary foundation but only as a response, a modification, or an adaptation. For Dugin, this means that the question of Russian philosophy's legitimacy cannot be resolved by returning to historical origins – such origins do not exist as a continuous and self-sustaining philosophical tradition. Instead, he insists that Russian philosophy must be thought from a new horizon, one that does not look backward for legitimacy but instead finds its condition of possibility in the crisis of Western metaphysics itself.

It is here that Heidegger becomes decisive in Dugin's framework. Heidegger is not merely another philosopher in the history of thought; he is the diagnostician of the exhaustion of Western metaphysics, the thinker who recognizes that Western thought has reached its own structural limits. For Dugin, the closure of Western metaphysics is not the end of philosophy as such but the very condition for the possibility of Russian philosophy. Russian philosophy does not emerge alongside Western metaphysics as an independent parallel tradition; rather, it can only appear through the conceptual opening created by

the exhaustion of Western thought itself. Heidegger's *Seinsgeschichte* (History of Being) thus becomes the necessary conceptual structure through which Russian philosophy might finally enter into philosophy – not as an imitation, but as a transformation.

Yet, this move is not without contradiction. If Russian philosophy can only emerge once Western metaphysics has reached its end, then it remains bound to the very historicity it seeks to escape. Dugin's reliance on Heidegger's *Ereignis* (the event of appropriation) as the only possible entry point for Russian philosophy raises the paradox of deferred autonomy: Russian philosophy does not liberate itself through Heidegger but instead confirms its dependency. If Russia must enter philosophy through Heidegger, then its philosophical legitimacy remains contingent upon Western categories, meaning that its historical subordination is not overcome but merely reconfigured.

This leads to an unresolved dialectical impasse. On the one hand, Dugin presents Heidegger as a necessary threshold, the only conceptual framework through which Russian philosophy can make a transition from a secondary intellectual formation to an autonomous tradition. On the other hand, this very reliance on Heidegger's conceptual structure ensures that Russian philosophy remains dependent upon Western historicity – it does not break free from the Western metaphysical horizon but instead enters into it at its moment of exhaustion. This means that Russian philosophy remains structurally bound to the historic unfolding of European thought, never fully autonomous, never a primary metaphysical force in its own right.

This paradox – the simultaneous affirmation and negation of Russian philosophy's autonomy – reveals the fundamental aporia at the heart of Dugin's Heideggerian framework. If Russian philosophy must enter philosophy through an external conceptual horizon, then it is forever denied the possibility of self-grounding emergence. It remains a thought that does not belong to itself, a tradition that can only exist through the event of another tradition's exhaustion. This means that, even at the moment of supposed philosophical awakening, Russian philosophy remains historically reactive, ontologically belated, and structurally dependent on a Western trajectory that dictates the conditions of its own possibility.

This section thus exposes the fundamental problem that will continue to shape this analysis: Is Russian philosophy condemned to remain an ontological pseudomorph, always dependent upon the historical trajectory of Western metaphysics? Or, conversely, does Heidegger's concept of *Ereignis* genuinely offer the space for a Russian philosophical emergence that is not merely derivative but self-grounding? If Russian philosophy enters philosophy only through Heidegger's framework, does this mean that Russia has finally gained a philosophical voice of its own – or does it mean that its philosophical fate remains once again determined by the conceptual structures of Western metaphysics? This philosophical tension – between the persistence of dependency and the possibility of a new beginning – constitutes the unresolved impasse at the core of Dugin's project, one that necessitates further critical examination.

2.2. Dugin's Interpretation of Heidegger: Philosophy's End and the Possibility of a New Beginning

If Russian philosophy, as Dugin argues in the first section, has historically existed as a secondary, reactive, or derivative phenomenon – one that never fully belongs to itself but is always structured by its relation to Western metaphysics – then its only possibility for autonomous emergence lies not in returning to an originary Russian philosophical foundation, but in seizing the moment of Western philosophy's terminal exhaustion. Heidegger is not simply a thinker within Western philosophy; he is, for Dugin, the diagnostician of its end. As discussed above, his *Seinsgeschichte* (History of Being) is not merely a historical account of the fate of philosophy but the disclosure of its ontological closure,

the revelation that Western metaphysics has exhausted itself through its progressive concealment of Being.

Dugin systematically reconstructs Heidegger's account of this trajectory, emphasizing that the history of Western thought is, at its core, a process of deontologization – a history in which Being is progressively forgotten in favor of ontic, technical, and instrumental reasoning. The pre-Socratic philosophers, according to Heidegger, still maintained an openness to Being in its unconcealment, particularly through *physis*, which they understood as the dynamic force that brings entities into presence. However, with Plato and Aristotle, this original engagement with Being was displaced by an emphasis on essence, form, and *logos*, marking the first major turning point in the forgetting of Being. Medieval Scholasticism further entrenched this tendency by subordinating Being to theological determinations, and the Cartesian shift to subjectivity exacerbated it even further, reducing Being to an object of representation within the framework of epistemology. The culmination of this trajectory occurs in Hegel and Nietzsche – figures who do not simply contribute to the metaphysical tradition but who, in Heidegger's view, bring it to its final stage of exhaustion.

Hegel, for Heidegger, represents the total systematization of metaphysics, a moment in which philosophy achieves its most rigorous conceptual articulation but simultaneously loses its openness to Being. Nietzsche, in turn, radicalizes this trajectory by exposing the will to power as the hidden force behind Western metaphysics, revealing that the entire tradition has been driven by an underlying nihilistic impulse. However, despite his attempt to overturn metaphysics, Nietzsche remains within its horizon – his project does not escape the metaphysical drive toward the reduction of Being to an ontic structure, but instead completes it. For Heidegger, then, Nietzsche marks the moment where Western thought reaches its own limit, where philosophy collapses into nihilism and is no longer capable of sustaining itself as a meaningful inquiry into Being.

Dugin follows Heidegger's logic closely but does so with a particular purpose: he sees this end of metaphysics not merely as a crisis for the West but as the condition of possibility for Russian philosophy's emergence. If Russian philosophy has always been dependent on Western categories, always-already structured by an external intellectual trajectory, then it could never establish itself as an autonomous philosophical force while Western metaphysics remained a dominant and self-sustaining project. However, now that Western metaphysics has reached its exhaustion, the ontological structures that once subordinated Russian philosophy to the West are dissolving. Dugin's argument is that Russia's philosophical possibility does not exist as a mere extension of Western metaphysics, but as an event that coincides with its collapse.

This is where Heidegger's *Ereignis* (the event of appropriation) becomes decisive. In Heidegger's framework, *Ereignis* signals the moment in which Being is no longer grasped through metaphysical categories but is instead experienced as an ontological event. It is not simply a transition from one philosophical system to another, but a rupture that exposes the very conditions of thought itself. Dugin interprets *Ereignis* as an opening in which philosophy is no longer dictated by the historical trajectory of Western rationality but is instead reconstituted through a fundamental ontological transformation. This, he argues, is the moment in which Russian philosophy might finally emerge – not as an extension of Western metaphysics but as a new beginning.

Yet, as identified and discussed in the previous section, this argument presents a profound contradiction. If Russian philosophy is only able to articulate itself through the exhaustion of Western metaphysics, does this not mean that its emergence remains fundamentally conditioned by that same Western trajectory? Even as Dugin insists that Russian philosophy is not simply a continuation of European categories, he nonetheless situates its emergence within an externally determined event – the dissolution of the Western ontotheological project. This raises an unresolved *aporia*: on the one hand,

Dugin's argument appears to grant Russian philosophy its first genuine possibility of existing as an autonomous force, free from its historical subordination to the West. On the other hand, this emergence is still structurally dependent on the collapse of another intellectual history, meaning that Russian philosophy does not appear as an independent event but as a phenomenon emerging within the ruins of Western thought.

Dugin presents Heidegger as both a chronicler of the end of philosophy and as a prophet of a new beginning. Heidegger does not merely diagnose the nihilistic trajectory of Western metaphysics; he also provides the conceptual rupture through which philosophy might be reconfigured beyond its historical limitations. However, this leaves open the question of whether Dugin's reliance on Heidegger's Ereignis truly allows for Russian philosophy's autonomy, or whether it merely reconfigures its dependency on Western metaphysical history in a different form.

Dugin's interpretation of Heidegger thus does not fully resolve the problem of Russian philosophy's historical belatedness; rather, it intensifies it. Instead of liberating Russian philosophy from its dependency, Heideggerian Ereignis may, in the end, confirm that Russian philosophy can only ever be a phenomenon emerging within the margins of Western metaphysical history, rather than a force that originates from within itself. If Russian philosophy can only begin once Western metaphysics has exhausted itself, then its emergence is not an ontological rupture but a historical consequence – a moment that remains dictated by the structure of European intellectual history.

This tension – between the potential for self-grounding autonomy and the inevitability of structural dependency – constitutes the fundamental impasse at the core of Dugin's Heideggerian horizon. If the exhaustion of Western metaphysics is the necessary precondition for Russian philosophy, then Russian philosophy remains structured by that exhaustion. Even in its supposed awakening, it remains a moment within another trajectory, a dependent formation rather than an originary one. Whether this means that Russian philosophy has finally found its moment or whether it merely remains entrapped within the cycles of Western intellectual history is the unresolved aporia that lies at the foundation of Dugin's project.

For Dugin, Heidegger does not merely provide a conceptual resource for Russian philosophy; he provides the very condition for its possibility. But if Russian philosophy can only emerge by passing through the threshold of Heideggerian Ereignis, then it remains inextricably bound to the fate of Western metaphysics, even in its attempt to overcome it. What Dugin leaves open – perhaps necessarily so – is whether Russian philosophy's emergence at the site of metaphysical exhaustion truly constitutes a self-grounding ontological transformation, or whether it is simply another pseudomorphosis, another moment in which Russian philosophy remains structured by a force that lies beyond itself.

This philosophical impasse – between dependency and autonomy, belatedness and originality, exhaustion and beginning – remains unresolved in Dugin's Heideggerian project. It is not clear whether Russian philosophy has finally found the conditions for its emergence or whether it remains once again determined by the history it seeks to escape. What is certain, however, is that, for Dugin, the question of Russian philosophy's possibility cannot be answered without passing through the ruins of Western metaphysics and through the gate of Heidegger's Ereignis. Whether this passage leads to genuine autonomy or to yet another moment of dependency remains an open problem – one that Dugin's project, for all its radical gestures, cannot yet definitively resolve.

2.3. Decision and the Future of Russian Philosophy: A Heideggerian Perspective

Building upon the ontological problem of Russian philosophy's belatedness and its inescapable entanglement with Western metaphysics, Dugin's final section in the introductory chapter of his book explores the decision that Russian philosophy must make: either it fully integrates itself within the Heideggerian deconstruction of Western philosophy, embracing the history of metaphysical decline as its own, or it seeks to articulate a radically new beginning. In either case, Dugin's argument remains anchored in Heidegger's *Seinsgeschichte* (History of Being), where the trajectory of Western metaphysics culminates in its exhaustion, making possible the emergence of an alternative philosophical horizon. However, the precise nature of this alternative remains contested. Does it mark the true autonomous emergence of Russian philosophy, or does it merely reconfigure Russian philosophy's subordination to Western historicity in a different form?

Dugin's first pathway follows Heidegger's interpretation of the decline of metaphysics as an irreversible process. In this view, Russian philosophy should fully embrace the study of this decline, taking up the task of investigating the history of metaphysics in its entirety – understanding it as a biographical process, where Western philosophy is examined as an organic entity whose life cycle has run its course. If Russian philosophy integrates itself into this project, it does not claim a distinct ontological horizon; rather, it situates itself within the hermeneutic of exhaustion, engaging with the Western tradition precisely at its point of dissolution. This would be a Russian philosophy that does not resist nihilism but fully acknowledges its unfolding as the culmination of metaphysical history. Rather than claiming independence from Western categories, Russian philosophy would establish its legitimacy by embracing the logic of completion, studying philosophy's disappearance as a methodological and historical task.

Yet, Dugin is aware that such a stance risks reducing Russian philosophy to a mere commentary on the death of Western philosophy, effectively ensuring that it never achieves a voice of its own. This is why he posits a second pathway – one that envisions a genuine new beginning. This alternative does not reject the Heideggerian framework but seeks to move beyond it, using its insights as the foundation for something qualitatively distinct. However, for Dugin, this transition is not immediate; Russian philosophy cannot bypass the history of metaphysical decline but must first experience its implications fully. In other words, Russian philosophy cannot spontaneously emerge as a self-grounding system without first passing through the abyss of nihilism that Western metaphysics has already traversed. It is not enough to claim a new beginning – Russian philosophy must, according to Dugin, live through the decline of philosophy before it can authentically propose its own transformation.

This second path, however, like the two previous sections, once again leads to a critical paradox. If Russian philosophy must first undergo the same exhaustion that marks the West, is it ever truly free from the historic fatalism of Western metaphysics? If its legitimacy depends on first undergoing the same trajectory of nihilism before articulating a distinct alternative, does this not reinforce its dependency rather than overcoming it? The supposed new beginning then appears as an extension of Heideggerian *Ereignis* (the event of appropriation), rather than an autonomous movement of philosophy. Here, Dugin's argument begins to circle back into the same structural aporia that shaped the previous sections: is Russian philosophy truly entering a new horizon, or is it merely following a script already dictated by Heidegger's analysis of Western exhaustion?

To navigate this problem, Dugin proposes phenomenological deconstruction as a methodological tool for Russian philosophy. Just as the Hegelian-Marxist dialectic provided a coherent framework for structuring philosophy in the 19th and 20th centuries, Heidegger's destruction of metaphysics offers a new methodological foundation.

Heidegger's phenomenological destruction enables Russian philosophy to locate philosophical statements within the broader trajectory of deontologization – that is, to understand where philosophical concepts stand in relation to the history of Being's concealment and revelation. Through this method, Russian philosophy can critically situate itself within the ruins of Western thought, analyzing the movement of metaphysics toward nihilism without necessarily being absorbed into it. However, the risk remains that this method does not actually provide a new ground for Russian philosophy – it simply allows for a more sophisticated engagement with Western decline.

Dugin insists that for Russian philosophy to become a legitimate participant in world philosophy, it must fully enter into the hermeneutic circle of Western thought. It cannot remain an external observer; it must take up the totality of philosophical history and engage with it on its own terms. However, this immediately raises another issue: Can Russian philosophy ever escape the Western philosophical framework if its only means of entry into philosophy is through Heidegger's horizon? Even if it assumes a critical stance toward Western metaphysics, its very participation in the Heideggerian method may mean that it remains a moment within Western historicity, rather than an original force in its own right.

Dugin ultimately places his faith in Heidegger's framework as the only viable path forward. He contends that Russian philosophers must trust Heidegger's conceptual reconstruction of history, not as an end in itself, but as a necessary passage toward Russian philosophy's maturation. Unlike alternative models, Heidegger provides an account of metaphysical history that is sufficiently comprehensive, teleological, and structurally coherent for Russian philosophy to integrate itself meaningfully into the larger philosophical discourse. However, this act of trust is also an act of submission – it requires accepting Heidegger's conceptual order as the necessary condition for Russian philosophy's engagement with world thought. Dugin's argument, then, remains trapped in an unresolved dialectic: if Russian philosophy must pass through Heidegger to achieve legitimacy, does it ever truly escape its dependency?

In his final reflections, Dugin reaffirms that the future of Russian philosophy depends on how it navigates Heidegger's philosophy. If it merely studies Western decline, it risks remaining an observer of a process that is not its own. If it seeks a new beginning, it must first endure the nihilism that has shaped Western historicity – an ordeal that raises the question of whether Russian philosophy will ever be free of the metaphysical logic it seeks to surpass. The decision Russian philosophers must make, then, is not merely a methodological one, but a fundamental ontological choice: Does Russian philosophy seek only to interpret the ruins of the West, or does it dare to articulate its own horizon?

Yet, even this decision remains conditioned by the Heideggerian framework, meaning that the very act of choosing Russian philosophy's future reinscribes it within the trajectory of Western metaphysical history. The ultimate paradox, then, is whether Russian philosophy can ever break free from the historical fatalism that Dugin himself describes. If its possibility depends on waiting for the West to exhaust itself, then does Russian philosophy ever truly exist in its own right? Or does it merely stand at the threshold, always on the verge of an emergence that never quite arrives?

This final section thus does not resolve the core aporia at the heart of Dugin's project – it deepens it. Russian philosophy remains at a crossroads where every path forward is still, in some form, dictated by the metaphysical destiny of the West. If Heideggerian Ereignis offers the space for a new beginning, it remains unclear whether Russian philosophy enters this space as a true founding moment, or merely as the final echo of Western metaphysics' long decline. The decision, then, is not merely a philosophical one, but an existential impasse – one that Dugin himself leaves unresolved.

3. Dugin as an Uprooted Traditionalist: A Revolt Against Russian Philosophy

In addition to the fundamental contradictions identified in the previous section, the following discussion will critically analyze Dugin's claims, positions, and interpretations as presented in his work on the significance of Heidegger and the Heideggerian history of philosophy for Russia more specifically. The critiques will be divided into two sections: general critiques, which will address Dugin's overall approach and the broader philosophical implications of his arguments, and other critiques of his engagement with Heidegger's philosophy in this work.

3.1. General Critiques

The most striking point that grabs attention from the very first line of Dugin's work is his understanding of Russian philosophy or the tradition of Russian philosophy. He does not attribute any independent ontological identity to Russian philosophy. Instead, based on his radical metaphysical (western-centric) Occidentalism, he views its existence as entirely subordinate to Western philosophy and the various relationships and encounters (primarily passive) it has with Western philosophy and intellectual tradition. For Dugin, the existence, essence, purpose, foundation, transcendence, dissolution, and entire fate of Russian philosophy are wholly and completely dependent on Western European philosophy.

Fundamentally, Dugin's approach to the broader Russian intellectual tradition, of which philosophy can be considered a part, is deeply reductionist. He reduces the entire Russian intellectual tradition to philosophy alone. Even within Russian philosophical tradition, he further reduces its key milestones to just two specific tendencies – Russian Hegelianism and Marxism – ignoring many other philosophical currents. This reductionist mindset – something he, following Heidegger, calls an ontological (against ontic) encounter but which is deeply selective and non-ontological – even diminishes the traditions of Orthodox Christianity, reducing them, in line with a marginal comment by Heidegger, to a mere form of “popular Platonism”. Moreover, in his claimed hermeneutic method or circle – where tradition should play a central role – he suspends the Russian tradition and other traditions that might be critical for understanding Russian philosophy, focusing solely on Western philosophy and its history as the (ontological) foundation (as the universal) of his hermeneutics, and attempts to make the Russian (which considers it as historical ontic) meaningful only in relation to and based on it.

Meanwhile, nearly all Russian philosophers have engaged with a distinct interpretation of the history of philosophy, from ancient Greece to the modern era, and even with the history of thought within other traditions. In doing so, they have positioned themselves and Russian philosophy within this broader framework and actively engaged in various philosophical exchanges with these traditions. Therefore, the need for a comprehensive scheme to understand philosophy and its history, such as the problematic framework proposed by Dugin, was never a concern for Russian philosophers. Moreover, the very Russian philosophers, in stark contrast to Dugin's totalitarian and Western metaphysics, did not base this comprehensive framework solely on the Western philosophical tradition, nor did they derive it exclusively from philosophy in its broadest sense. Instead, they constructed this framework by integrating a wide range of Western and non-Western traditions, including religious, mystical, cosmological, and Eastern philosophical traditions, and used it to understand the global intellectual history. This is precisely one of the distinctive and exceptional features of the Russian intellectual tradition: the ability to recognize and incorporate all philosophical traditions (not just Western and modern ones) alongside other intellectual traditions (not just philosophy) into their own tradition,

establishing meaningful connections with them⁴. Therefore, Russian philosophers have never approached philosophical and intellectual traditions in the simplistic, reductionist, essentialist, and totalizing manner that Dugin and Western modern philosophy tend to do.

Here, additional contradictions and serious paradoxes emerge. If there is no philosophical tradition in Russia, or if it has disappeared, then what is the necessity for Russia to reconstruct its new philosophy entirely within the framework of the Western European philosophical tradition – a tradition that, according to Dugin, has reached its conclusion and is in a deep crisis? Moreover, if the philosophy that once existed in Russia found its (ontological) identity solely through a one-sided, passive, and imitative or even reactive relationship with Western metaphysics and philosophy, and if the fate of Russian philosophy is entirely tied to the fate of Western philosophy – merely delayed in catching up with its latest developments – then wouldn't the revival of Russian philosophy simply mean updating itself based on the latest Western thought? Yet, why did contemporary Russia, after breaking free from Marxism, immediately turn to the question of its own philosophical tradition and begin examining its roots, rather than uncritically accepting the latest versions of Western philosophy?

Additionally, Dugin does not address why Russian philosophy has not engaged with all of Western tradition and its branches, but has instead consciously and selectively absorbed some, rejected and critiqued others, and ignored certain parts altogether. Fundamentally, why does Russian philosophy have concepts, categories, and questions that do not exist in any other philosophical tradition? Here, Dugin even acts with bias and selectivity in his account of Russian philosophical history, recognizing only two particular moments – Russian Hegelianism and Marxism – as the true Russian philosophies, yet he never clarifies what the term “Russian” means in this context, distinguishing it from other Marxist or Hegelian traditions. In his arbitrary and non-philosophical reading of Heidegger, he repeatedly justifies such claims under the guise of an ontological encounter with Russian philosophy.

It can be argued that, the main reason for this issue is that Dugin, in his engagement with Russian philosophy, in addition to his problematic, incomplete, and distorted understanding of tradition and the Russian tradition, suspends (or perhaps fails to properly grasp) the concept of time and historicity – central categories of tradition – as formulated by Heidegger in *Being and Time*, where it serves as the horizon for encountering Being⁵. He also neglects the concept of time as utilized in Gadamer's hermeneutics, a method to which Dugin himself refers⁶. Yes, Heidegger suspends time and temporality in their ontic sense, but this suspension, deconstruction, and resolution ultimately affirm temporality in its ontological sense – a temporality that remains accessible within his phenomenological hermeneutics. This implies that ontic time is always engaged in an interpretive relationship with ontological time, a dynamic that is vividly articulated in Gadamer's hermeneutics, where it is neither negated nor dismissed. What he primarily considers – albeit incompletely and problematically – as ontological time is predominantly Western time, granting no authenticity to Russian ontological time and, consequently, to Russian ontic time. Thus, by dismissing and suspending Russian time and space in both their ontic and ontological senses, Dugin analyzes Russian philosophy solely through the lens of Western time and space.

Consequently, historicity (in both sense of the ontological and ontic), which is a central principle for Heidegger, holds no particular significance for Dugin, and his ontological encounter with Russian philosophy entirely disregards temporality and Russian time

⁴ Frank S.L. The Essence and Leading Themes of Russian Philosophy // Soviet Studies in Philosophy. 1992. No. 30 (4). P. 28–47.

⁵ Heidegger M. *Being and Time* / Transl. by J. Macquarrie & E. Robinson. New York, 1962.

⁶ Gadamer H.-G. *Truth and Method* / Ed., transl. by J. Weinsheimer & D.G. Marshall. London, 2004.

(in both senses). Even the moments of encounter – an essential category in Heideggerian phenomenological hermeneutics – between Russian and Western philosophy are deeply distorted, presented in ontological manner, and predominantly framed through Western-centric moments of encounter.

It becomes readily apparent that the tradition of Russian philosophy – a concept that will be further elaborated on – has engaged in various encounters and exchanges with Western philosophy and other intellectual and philosophical traditions at specific moments, within specific spaces, and in response to particular issues, all within a distinct horizon, encompassing both ontological and ontic dimensions. However, the Russian philosophers, rooted deeply in the Russian tradition (in a broad sense), engaged with these traditions through a distinct historicity and time (in both senses). This interaction was the result of an active engagement between two traditions, not a passive confrontation, as the outcome of these interactions was the alteration, reconstruction, and transformation of the meanings, connotation and signification of many philosophical concepts and categories. For Dugin, however, this encounter holds no meaning other than the assimilation and deeper understanding of Western philosophy. At best, for Dugin, Russian philosophy is an ontic tradition and temporality that must be understood through the framework of Western ontological tradition and time. This becomes evident in his interpretation of the hermeneutic circle of method.

Accordingly, what becomes clearly evident throughout Dugin's arguments – rooted in his deeply anti-traditionalist approach (where "tradition" here is distinct from Traditionalism as a school of thought, which does not prioritize temporal precedence but rather opposes modernity and temporality itself in favor of a transhistorical, metaphysical, and perennial state, as seen in Traditionalist thinkers like Guénon and Evola, with whom Dugin likes to align himself – an approach fundamentally at odds with Heidegger's own concept of tradition, thereby exposing yet another central contradiction in Dugin's thought) – is the complete uprooting of the Russian tradition. This uprooting is carried out by appropriating Heidegger's concept of a new beginning and integrating it into the Western tradition, ultimately seeking the complete dissolution of Russian philosophy into Western thought. For Dugin, this dissolution is so necessary and urgent that Russian philosophy must, as soon as possible, fully dissolve itself into Western philosophy and even embrace the same philosophical struggles and crises of the Anglo-American and European world, which is currently in its final phase of decline and destruction, in order to participate in the end of its first beginning. The hope, perhaps, is that when a new beginning might emerge in Europe or the US, Russia will be in the right position to benefit from the uncertain conditions of that rebirth or new beginning.

Yet, the question that arises is: Why shouldn't the Russian intellectual tradition itself offer an alternative, an opportunity, or a possibility for a new beginning for Europe and for new philosophy? Why must this new beginning necessarily occur in Europe and Western post-modernity? Heidegger's own turn toward Eastern and Asian mystical traditions in the last phase of his thought led him to conclude that this new beginning would likely emerge from somewhere entirely distinct from the modern and even post-modern Western tradition. Indeed, Dugin's nihilistic view of the Russian intellectual and philosophical tradition, reducing several centuries of Russian intellectual and philosophical tradition to just one phase and a particular reading of Western European philosophy, precludes such a thought from even entering his mind. This tendency clearly stems from Dugin's radical (western-centric) Occidentalism and his uprooted traditionalism. Thus, Dugin's project on the possibility of Russian philosophy is, in essence, a radical revolt against the Russian philosophical tradition, seeking to dissolve it entirely within modern Western philosophy.

It is now possible to pursue the possibility of Russian philosophy through an alternative path – one that Heidegger himself follows in *Being and Time*: a transition and

suspension from ontic traditions to the ontological foundations, without rejecting or disregarding historical ontic traditions. This means that intellectual traditions – of which philosophy is merely one specific manifestation – serve as the starting point and the most accessible domain for initiating an inquiry into the possibility and nature of Russian philosophy and its distinct ontological foundations. It can be argued that, at the analytical level, any ontological distinction or similarity between intellectual and philosophical traditions is primarily analyzable and examinable through an understanding and investigation of ontic traditions and the various relationships they establish. This paper contends that, at the ontic level, MacIntyre's concept of tradition provides the most effective framework for capturing the concept of tradition and, more specifically, the distinctiveness of the Russian tradition, as the first step in the movement toward recognizing the unique ontological foundations of Russian thought.

So, if we take the concept of the Russian intellectual tradition as our point of departure and prioritize a different conception of tradition, we can effectively critique and deconstruct Alexander Dugin's fundamentally anti-philosophical, ahistorical, reductionist, biased, Occidentalist, totalitarian, and profoundly anti-Russian traditionalist approach in his key work, where he addresses the question of the possibility of Russian philosophy and the significance of Heidegger in this context. At the same time, this analytical framework paves the way for examining the conditions of possibility for the ontological distinction of Russian philosophy. This distinction in the Russian intellectual tradition and philosophy at the ontic level serves as the central focus of this paper in critiquing and moving beyond Dugin's philosophy. Let us begin with Alasdair MacIntyre's concept of tradition.

3.1.1. Russian Intellectual Tradition and the possibility of Russian Philosophy

Alasdair MacIntyre's concept of tradition challenges the modern notion of rational reasoning as a universal and ahistorical practice. For MacIntyre, tradition is not merely a static set of customs or practices inherited from the past, but a historically extended, socially embodied argument about the goods that constitute human flourishing. He argues that traditions are dynamic and living processes, involving both the transmission and critical re-evaluation of practices, beliefs, and values. These traditions provide the frameworks within which rational inquiry and moral reasoning take place, and they evolve over time as communities confront new challenges and re-interpret their shared understandings. MacIntyre's critique is rooted in the idea that rationality itself is tradition-bound; different traditions offer distinct rationalities, each with its own internal logic, making it impossible to separate reasoning from the historical and cultural contexts in which it is embedded⁷.

Importantly, MacIntyre asserts that rationality is tradition-dependent. Different traditions provide different modes of reasoning, and within each tradition, certain standards of rationality prevail. These standards are coherent and meaningful within the tradition's specific historical and cultural context. Therefore, tradition is essential to understanding moral reasoning, and traditions develop through internal debates and responses to external challenges. A tradition that fails to adapt and respond critically to new circumstances risks stagnation and eventual dissolution.

In this definition of tradition, key elements include time, historicity, contextuality, relationality, plurality, interaction, dialogue, representation, agency, and transformation. The components of tradition are constructed, reconstructed, and deconstructed within history and across various temporal and spatial horizons and contexts, by different social

⁷ MacIntyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN, 1988.

groups, in various historical and non-historical relationships, through interactions both within and outside of tradition, and in both discontinuities and continuities. No element of tradition can exist in isolation, abstracted from tradition itself, or in trans-historical relationships, as Western modernity attempts to portray. Thus, while traditions may have roots in the past, they are continuously invoked in the present by different groups with various objectives, and are reconstructed in contemporary contexts within different regimes of reasoning and meaning. They shape the future and represent themselves within diverse semantic, intellectual, political, economic, cultural, and social structures.

Some traditions, such as religious traditions or the tradition of modernity itself, may attempt to present themselves as timeless and universal. However, even these are traditions in a state of becoming and grounding, trying to highlight a particular moment of their evolution, often at the cost of sacrificing their own dynamism and the plurality of other traditions. At certain moments, and in specific times and places, certain elements and relationships within a tradition, along with some of its representations, may become dominant and appear to prevail. However, one cannot judge the entire tradition based on that particular moment in its ongoing process of becoming and establishment, nor can that moment be regarded as the defining essence of the tradition. Here, the monopoly over traditions, once defined by different social strata within a larger tradition, is also broken. It is not only philosophers, clerics, and intellectuals who engage with traditions, but also ordinary people, politicians, folks and actors in everyday life, who, even in negative forms, contribute to the continuity or reconstruction of traditions across various temporal and spatial horizons. They themselves can embody different elements of traditions. In this context, various traditions display different forms of rationality, truth, time, space, interpretation, and the good. It was precisely this totalitarianism of Western modernity that sought to exclude and suspend non-modern rationalities, truths, and temporalities under the label of irrationality.

In this sense, philosophy or a philosophical tradition is also merely a particular representation of a broader intellectual tradition. It emerges in specific periods and unique temporal and spatial contexts, constructed temporarily by individuals we call philosophers, manifesting in various forms and engaging with both internal and external relationships within that tradition, revolving around particular issues, both specific and universal. However, it must be recognized that the tradition of philosophy itself reflects particular aspects of a broader tradition with its own unique rationality and form, but it is not the entirety of that tradition or the intellectual tradition associated with it.

Within an intellectual tradition, other constructs, such as religion, thought, common sense, customs, political rationality, economic reasoning, and so on, also coexist alongside the philosophical tradition and engage in interaction. These traditions have their own beginnings, transformations, constructions, reconstruction and deconstructions, which historically and temporally manifest themselves through various representations across different levels of society. The accumulation and certain stabilization of these relationships and elements over a specific period and place are what shape the overall tradition of a civilization (the highest representation of a tradition) in relation to other civilizations. It is precisely the internal dynamism that underpins the vitality and growth of a tradition within a civilization through its interactions with other civilizations. Thus, while traditions possess identity, they are also deeply embedded in difference⁸.

This is exactly what Heidegger endeavored to demonstrate in *Being and Time*. It is only natural that he concentrated his focus on the tradition of Western metaphysics.

This conception of tradition can be applied to the broader Russian intellectual tradition, which has developed, accumulated, reconstructed and evolved over several

⁸ MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, IN, 1988; Eisenstadt S.N. Multiple Modernities // *Daedalus*. 2000. No. 129 (1). P. 1–29.

centuries. Russian philosophy is merely one intellectual component – or, in other words, a particular but dynamic and diverse representation – of this living and thriving intellectual tradition. This approach can be used to gain a better understanding of it.

To analytically apply MacIntyre's extended concept of tradition to the Russian intellectual tradition, it is crucial to delve into the implications of treating Russian philosophy not as a static or derivative entity but as a dynamic and historically evolving intellectual construction. This conceptual framework urges us to examine the internal and external relationships that shape a tradition, understanding it as a continuous argument involving construction, deconstruction and reconstruction over time. This approach opens up new ways to critique reductionist, essentialist, (western-centric) Occidental, anti-traditionalist interpretations of Russian philosophy, such as those offered by figures like Dugin, and provides a richer understanding of how Russian philosophy has evolved in response to unique national, civilizational and global historical and intellectual challenges.

Tradition as a Living Process in Russian Intellectual History

Applying this concept of tradition to Russian intellectual history highlights the ways in which Russian thought has been shaped by both internal developments and external engagements. Russian philosophy cannot be seen as a passive reception of Western ideas, as Dugin suggests, but as a living process that interacts with and transforms these ideas within its own historical and cultural contexts. Within the Russian intellectual tradition, certain key categories and a specific order among them have existed throughout various periods. These deep categories and their orders have been part of an ongoing process of becoming, helping to define the nature of this tradition to some extent. They have also manifested in various intellectual constructs, including religious and philosophical ones. Russian philosophers, when forced to engage with non-Russian intellectual and philosophical traditions, carried these categories and assumptions of their own tradition into these encounters in different forms – sometimes unconsciously and even negatively⁹. However, in the moments of these encounters, these categories and conceptions were situated within the horizon of another tradition and were confronted with other categories and ideas. This engagement, shaped by the questions and debates that prompted these interactions (which are themselves historical moments), led to various interpretive and semantic transformations of the original categories.

For instance, during the 19th century, the Slavophiles engaged with Western philosophical ideas, particularly German Idealism, but did so through the lens of their own deeply rooted Orthodox Christian worldview. The Slavophiles, such as Alexei Khomyakov and Ivan Kireevsky, emphasized the importance of communal unity and the spiritual integrity of Russian Orthodox tradition. When encountering Western ideas of individualism and rationalism, they reinterpreted these concepts in light of their own categories, such as *sobornost'* (communal unity), which represented a fundamentally different approach to the relationship between the individual and the community than that found in Western thought¹⁰. This encounter did not simply result in the adoption of Western ideas but in their transformation as they were filtered through the categories of Russian intellectual tradition.

Similarly, Russian engagement with Marxism during the late 19th and early 20th centuries demonstrates this process of transformation. When figures like Georgi Plekhanov and Lenin encountered Marxist theory, they approached it not merely as a foreign import but through the lens of Russian social and political realities. The Russian

⁹ Lossky N.O. History of Russian Philosophy. New York, 1951.

¹⁰ Kireevsky I.V. On the Nature of European Culture and Its Relationship to the Culture of Russia // Russian Philosophy, Vol. 1 / Ed. J. Edie, J. Scanlan & M. Zeldin. Knoxville, 1984. P. 171–213.

categories of peasant communalism and autocracy shaped their interpretation of Marxist ideas, leading to a distinctly Russian version of socialism that diverged from Western Marxist thought. The categories central to Russian intellectual tradition, such as communal solidarity and the rejection of individualistic liberalism, were reinterpreted within the Marxist framework, resulting in the development of new theoretical constructs, such as the role of the peasantry in revolution, which was largely absent from classical Marxist theory.

Furthermore, the precedence of the Russian intellectual tradition over the Russian philosophical tradition demonstrates that this intellectual tradition has a much older history and points of origin than the philosophical tradition. However, with some considerations, the emergence of the Russian philosophical tradition can be attributed to later periods within the broader Russian intellectual tradition. Some of its starting points can be identified in the works and thoughts of certain thinkers and philosophers, such as Pyotr Chaadayev and Vladimir Solovyov, whose engagement with Western philosophical ideas laid the groundwork for the development of a distinct Russian philosophical tradition. It may also be observed that, in these early stages, the Western philosophical tradition played a more prominent role compared to other traditions¹¹.

Moreover, the Russian intellectual tradition, in this conception, rather than the tradition of Western European philosophy, will be the most important foundation or the universal in the hermeneutic circle of interpreting Russian philosophy. At the same time, despite its singular characteristics, this tradition – due to its extensive historical and global interactions – possesses deeply global dimensions. It can provide the most authentic and appropriate overarching frameworks and schemes for interpreting its own history, and even the history of non-Russian philosophical traditions. The global engagement of Russian intellectual traditions has allowed it to interact dynamically with other intellectual traditions while still maintaining its distinctive interpretative frameworks, making it a valuable lens for understanding broader philosophical developments.

Contextuality, Historicity, and the Temporal Horizon of Russian Philosophy

Dugin assumes that the foundations of Russian philosophy are derived from ancient Greek philosophy, particularly from the “beginning of the end of the first beginning” – namely, Aristotle, Plato, and especially Plotinus. This assumption, in his view, leads to the conclusion that the fate of Russian philosophy is entirely tied to the fate of Western philosophy and its metaphysics. Consequently, just as Russia was a participant in the beginning of Western philosophy and metaphysics, it must also be a participant in their end. However, if we consider Russian philosophy as part of a larger intellectual tradition – the Russian intellectual tradition – constructed or reconstructed in various temporal and spatial contexts by specific individuals with deep historical roots and in relation to particular historical issues and pre-existing categories, we cannot attribute a purely Greek or Western essence to Russian philosophy. The interaction between Neoplatonism and Russian philosophical tradition must be reconsidered through the lens of historicity. Russian philosophers, such as Pavel Florensky and Sergei Bulgakov, were influenced by Neoplatonic ideas, but they incorporated these ideas into the Russian religious and philosophical tradition in unique ways. Florensky’s *The Pillar and Ground of the Truth* integrates Neoplatonic metaphysics with Orthodox Christian mysticism, yet this integration is deeply shaped by the historical and intellectual context of early 20th-century Russia, particularly

¹¹ Lossky N.O. *History of Russian Philosophy*. New York, 1951; Zenkovsky V.V. *A History of Russian Philosophy*. Vol. 1. London, 1953; Walicki A. *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*. Stanford, CA, 1979.

in response to the spiritual crisis brought on by modernity¹². His engagement with Plotinus, Porphyry and Iamblichus was not a mere revival of ancient Neoplatonism but a re-configuration of its metaphysical principles to address the specific religious and philosophical concerns of his time, such as the relationship between faith and reason in a rapidly secularizing society.

Perhaps, with some leniency, we could speak of Aristotle's philosophy within the Russian intellectual and philosophical tradition, but this term must be immediately contextualized and narrowed down: In what temporal context? In relation to what philosophical or non-philosophical issues? And most importantly, by whom, for what purpose, and in connection with what specific category or idea from the Russian tradition did this encounter with Aristotle occur? For instance, in the previous century, Ivan Ilyin, who was deeply influenced by Russian Orthodox Christianity and Hegelian dialectics, reinterpreted Aristotle's concepts within the framework of Russian religious and ethical concerns. Aristotle's idea of *phronesis* (practical wisdom) was recontextualized by Ilyin as a form of spiritual discernment within the Russian Orthodox tradition, emphasizing the integration of moral action with divine providence. This engagement was not simply a continuation of Aristotelian thought but a transformation of it, shaped by the temporal context of post-revolutionary Russia and the religious debates of that time. These encounters have always taken place in the historical horizons between Russian philosophical traditions and other philosophical traditions, which themselves, in addition to the Russian intellectual tradition, were deeply connected to the temporal and spatial contexts, as well as the power-knowledge relations of that period.

Moreover, we must also speak of other philosophical and intellectual traditions within the broader Russian intellectual tradition, which have historically and diversely interacted with each other. These philosophical traditions themselves, shaped by the historicity governing them, are in a continuous process of becoming. Thus, Dugin's approach of speaking about a universal reform of Russian philosophy and attributing certain general and ahistorical characteristics to it effectively stifles the diversity, dynamism, contexts, and, most importantly, the historicity and vitality of the Russian philosophical and intellectual tradition. The various philosophical traditions within Russia, such as the Slavophile, Westernizer, and religious-philosophical movements, have evolved over time through engagement with external ideas and internal debates, making it essential to acknowledge the specific temporal and contextual factors that have shaped them.

Finally, it can be noted that many philosophical concepts and ideas in Russia have been formulated at moments and points of encounter with various traditions. While these moments may be historically unique to the Russian intellectual tradition, they are often shared experiences across many other societies and traditions, such as the confrontation between tradition and modernity or the issue of secularism. Other traditions may have reached different philosophical formulations or responses to these same issues. Many of these issues are not shared with the modern tradition of Western philosophy. Therefore, recognizing the historicity of these concepts and placing them in a comparative context with other traditions can pave the way for broader philosophical insights in the field of inter-traditional philosophy, further revealing the global potential of Russian philosophy.

Plurality and Relationality in the Russian Intellectual Tradition

MacIntyre's recognition of the plurality of rationalities within traditions encourages us to see the Russian intellectual tradition as a site of multiple, often conflicting rationalities that coexist and interact with one another. The Russian intellectual tradition has always been marked by a plurality of voices, from the mystical, spiritualist, and religious

¹² Florensky P. *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. Transl. by B. Jakim. Princeton, 1997.

to the rationalist and materialist, and this diversity has been a source of both tension and creativity within the tradition. Western philosophy, and consequently Dugin, primarily negate and suspend the diversity and dynamism of the various traditions within the broader Russian intellectual tradition. They reduce even Russian philosophy to a single particular trend and a specific moment in its development, ignoring both its internal and external dynamism. This tendency toward totalitarianism has been inherent in the thinking of Western modernity since its inception, and Dugin imposes this same totalitarianism on the Russian philosophical tradition in his analyses.

For instance, the Russian Silver Age, which spanned the late 19th and early 20th centuries, serves as a clear example of the plurality and diversity within Russian thought. During this period, thinkers like Vladimir Solovyov, who integrated Western philosophical ideas with Russian Orthodox spirituality, coexisted with materialist philosophers such as Alexander Bogdanov, a leading figure in Marxist thought. Solovyov's synthesis of Christian mysticism and German Idealism exemplifies the dynamic integration of diverse traditions¹³, while Bogdanov's development of a Marxist philosophy rooted in materialism demonstrates the tension between religious and secular rationalities within the Russian intellectual tradition¹⁴. Despite their opposing philosophical outlooks, both contributed significantly to the broader Russian intellectual tradition, embodying its pluralism and capacity for internal debate.

On the other hand, in a broader interpretation of tradition, various cultural and non-philosophical groups also play a role as creators and participants in the construction of the Russian intellectual tradition as a civilization. Within this civilization, Muslims alongside Christians, pagans alongside nationalists and spiritualists, and diverse ethnic groups with their own cultures and customs all contribute through their mutual interactions to the construction and continuous reconstruction of the great Russian intellectual tradition. In contrast, Dugin's totalitarian thinking allows for only one Russian intellectual tradition, a single specific philosophical tradition, a particular culture, a particular politics, a specific time, a single notion of the good, and a very specific group to represent the Russian tradition. All other traditions are excluded from playing a role in the construction of the greater Russian tradition.

A further example of this plurality can be seen in the influence of Islamic thought on Russian intellectual tradition, particularly in the Tatar region. The works of Tatar philosopher Shihab al-Din Marjani (1818–1889) illustrate how Islamic philosophy engaged with Russian and Western philosophical currents, contributing to a distinctly Russian Islamic intellectual tradition. Marjani's integration of Islamic jurisprudence with modern philosophy and his dialogue with Russian intellectuals reveal how Islamic thought became an integral part of the Russian intellectual tradition, further expanding its diversity¹⁵. This engagement demonstrates how the Russian tradition, far from being monolithic, has been shaped by its interactions with various religious and cultural traditions, including Islam, contributing to its richness and complexity.

On the other hand, the Russian tradition represents a rich civilization among the world's most significant civilizations, including Islamic civilization, East Asian civilization, Eastern and Western Christianity, Indian civilization, Northern paganism, and modernity. The Russian intellectual tradition has been shaped and transformed through its encounters and exchanges with these traditions, internalizing many of their elements. Although Western modernity has been one of the most influential traditions for Russia, even

¹³ Solovyov V. *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy* / Transl. by N. Duddington. Grand Rapids, MI, 1996.

¹⁴ Bogdanov A. *Philosophy of Living Experience*. Moscow, 1923.

¹⁵ Kemper M. Shihab al-Din al-Marjani and the Islamic Reform Movement in Russia // *Islamic Studies*. 2014. No. 53 (2). P. 137–156.

during the Soviet era – when it managed to incorporate other traditions under a global new modern ideology – these traditions were never entirely eradicated in a totalitarian manner, unlike in Western modernity's colonial constructions¹⁶. Therefore, Western modernity has been merely one of many non-Russian traditions with which the Russian philosophical tradition has engaged throughout history. As a result, elements of Eastern mysticism, Islamic tradition, Eastern Christianity, Arabic tradition, and more have deeply embedded themselves within the Russian intellectual tradition. This intermediary relationship and the integration of various intellectual traditions within the Russian tradition have provided it with remarkable flexibility and opportunities across different eras, allowing it to offer alternative solutions during times of profound crises.

Thus, every element of the Russian intellectual tradition, along with the relationships between traditions within it, exists in limitless and highly fluid interactions with other elements, traditions, and historical and social contexts. The essence and nature of these elements and traditions are largely determined by these dynamic and reciprocal relationships.

Alexander Dugin, while rejecting the plurality, dynamism, and relational nature of the Russian intellectual tradition, advocates for a rapid integration with Western modernity and its dissolution within it, even at the cost of being drawn into the crises of late Western modernity.

Agency, Transformation, and the Future of Russian Thought

One of the most important features of tradition, in this sense, is its transformative and dynamic nature when confronted with other traditions, as well as its internal dynamism. This creates an unpredictable horizon for various traditions, in contrast to Dugin's claims, where everything in his intellectual system appears predetermined and completed. As mentioned in previous sections, Russian philosophers were not passive actors in the face of Western philosophy and other philosophical traditions. Rather, they actively and intentionally engaged with these traditions based on their own traditions and the temporal and spatial contexts in which they found themselves. In moments of historical encounter, they confronted these traditions through various interpretive, referential, and argumentative regimes, either integrating, juxtaposing, or rejecting different traditions and their categories, thereby creating unique intellectual configurations¹⁷. These configurations were neither isolated nor exceptional events that had no impact on tradition, nor were they external to the main currents of Russian philosophical tradition. This active agency has provided the Russian philosophical tradition with an extraordinary transformative capacity and placed it within a continuous process of dynamic evolution.

For example, Pavel Florensky's work illustrates this active engagement with tradition. Florensky, often called the "Russian Leonardo", integrated Orthodox theology with modern science and philosophy in ways that were both bold and innovative. His synthesis of mystical theology and scientific inquiry demonstrates how Russian thinkers, drawing on their rich intellectual heritage, addressed contemporary philosophical questions in ways that were distinct from Western approaches. Florensky's theological explorations, especially his attempts to reconcile faith with the scientific advancements of his time, illustrate the dynamic agency of Russian intellectuals in shaping their tradition through engagement with modernity. His work is a clear example of how the Russian philosophical tradition, rather than being static, continuously evolves through encounters with other traditions and ideas.

¹⁶ Eisenstadt S.N. Multiple Modernities // *Daedalus*. 2000. No. 129 (1). P. 1–29.

¹⁷ Jong A. Social configurations in the moment of post-foundationalism // *Frontiers in Sociology*, 2023. No. 7. URL: <https://www.frontiersin.org/journals/sociology/articles/10.3389/fsoc.2022.1078011/full>

Similarly, the work of Russian cosmists, such as Nikolai Fedorov and Konstantin Tsiolkovsky, shows the transformative nature of the Russian intellectual tradition. The cosmists, inspired by a blend of Russian Orthodox eschatology and Western scientific ideas, developed a unique philosophical vision that combined technological advancement with spiritual transcendence. Fedorov's idea of the "common task" of resurrecting the dead through science, while seemingly outlandish to Western rationalism, reflects the agency of Russian thinkers in pushing the boundaries of both religious and philosophical thought¹⁸. This engagement with ideas beyond the confines of traditional Western philosophy underscores the distinctiveness of Russian intellectual contributions and highlights how Russian philosophy has continually expanded its horizons through innovative and interdisciplinary approaches.

Moreover, the Russian tradition itself was a pioneer of an alternative modernity during the Soviet era, which, as mentioned earlier, blended elements of the Russian tradition with modernity to create an appealing global model that, for several decades, was the most significant competitor to capitalist modernity. This Soviet modernity incorporated aspects of Russian intellectual heritage, such as collectivism and communalism, while engaging with Marxist-Leninist ideology and modern scientific and technological advancements¹⁹. These constructions between Western modernity and the Russian tradition are also clearly evident in other intellectual syntheses, where Russian thinkers creatively engaged with modern ideas to develop alternative frameworks that challenged dominant Western paradigms.

The future of Russian thought, therefore, lies in its ability to continue this process of transformation and adaptation. As MacIntyre suggests, traditions that fail to respond to new challenges risk stagnation and dissolution. This feature places the Russian intellectual and philosophical tradition in a constant state of exchange with various other traditions. As long as this process continues, the dynamism and vitality of the Russian tradition remain active, continuously evolving within new global contexts. This, in turn, highlights the global role of Russian philosophy, which, by internalizing many earlier Russian and non-Russian traditions and remaining open to other traditions, has a unique capacity to address the intellectual crises emerging from the disintegration of Western modernity. Therefore, the robust aspects of Russian philosophy are already active, and its potential will continue to unfold within various global processes. It is the responsibility of Russian philosophers, as Semyon Frank suggests ("The Essence and Leading Themes of Russian Philosophy"), to employ philosophical methods – especially what he called phenomenology – to highlight and develop the Russian intellectual tradition, or what he referred to as the Russian worldview, within the various contexts and relationships that arise.

3.2. Other Critiques

Dugin's interpretation of Heidegger, which was systematically addressed and analyzed in the first section of this paper, also contains numerous problems, misunderstandings, and misinterpretations. These issues arise from Dugin's problematic understanding of Heidegger's philosophy. Here, briefly, some key and relevant points and criticisms of Dugin's reading of Heidegger will be highlighted.

¹⁸ Young G.M. *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. Oxford, 2012.

¹⁹ Fitzpatrick S. *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. Oxford, 1999.

Dugin oversimplifies Heidegger's history of being

Dugin's framing of Heidegger's history of being as a linear decline misses the fundamental complexity of Heidegger's concept of the ontological difference. Heidegger does indeed discuss the "forgetting of being" in Western philosophy, but he conceptualizes this as a dynamic interplay between revealing (aletheia) and concealing. Being is not simply lost; it is always in a process of withdrawal and unconcealment. By reducing this process to a straightforward decline, Dugin overlooks Heidegger's nuanced view that both presence and absence are co-constitutive of being itself. This dynamic is central to Heidegger's *Being and Time* and his later works on aletheia and truth²⁰. Here, too, Dugin has failed to internalize the distinction between the ontic and the ontological in his analysis. As previously noted, Dugin's failure to properly internalize the ontological distinction in his analysis has also led to fundamental analytical errors regarding the concepts of time, temporality, and hermeneutics.

Dugin misinterprets Heidegger's Ereignis as a historical event

Dugin treats Heidegger's concept of *Ereignis* (the event of appropriation) as a historical event that marks a new Beginning for philosophy. However, this interpretation underestimates the ontological depth of *Ereignis*. Heidegger's *Ereignis* is not merely another starting point in a historical narrative; it represents a fundamental shift in how being is understood. *Ereignis* signifies the moment when being and *Dasein* (human existence) are mutually appropriated, transcending any linear historical framework²¹. This, in turn, allows for a precise analysis of the historical and evolving nature of the Russian intellectual tradition at both the ontic and ontological levels, as well as in relation to other traditions.

Dugin's portrayal of Heidegger's philosophy as the "End" neglects post-metaphysical thinking

Dugin's portrayal of Heidegger as marking the definitive "End" of Western philosophy overlooks Heidegger's own emphasis on what comes after the end of metaphysics. In works like *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, Heidegger suggests that the end of metaphysics does not signal the end of thinking itself but rather opens the possibility for a new form of thought that transcends traditional metaphysical categories. Dugin's interpretation fails to account for this critical aspect of Heidegger's philosophy, which emphasizes the need to engage with being in a post-metaphysical context²².

Dugin overlooks Heidegger's insight into technology's potential for new revealing

While Dugin correctly identifies Heidegger's critique of technology as a manifestation of nihilism, he overlooks the potential for transformation that Heidegger sees within technology itself. In "The Question Concerning Technology", Heidegger argues that even within the danger of *Gestell* (enframing), there lies the possibility of a new kind of revealing. Heidegger does not entirely reject technology; instead, he recognizes its ambivalence – it can both obscure and reveal being. Dugin's focus on the narrative of decline misses this important aspect of Heidegger's thought, where

²⁰ Heidegger M. *Being and Time* / Transl. by J. Macquarrie & E. Robinson. New York, 1962; Heidegger M. *The Origin of the Work of Art* / Transl. by A. Hofstadter // Heidegger M. *Poetry, Language, Thought*. New York, 1971. P. 17–87.

²¹ Heidegger M. *Contributions to Philosophy (From Enowning)* / Transl. by P. Emad & K. Maly. Bloomington, 1999.

²² Heidegger M. *The End of Philosophy and the Task of Thinking* / Transl. by J. Stambaugh. New York, 1972.

technology, despite its dangers, can also point the way toward a new understanding of being²³.

Dugin reduces Heidegger's Entscheidung to a conventional decision

Dugin interprets Heidegger's concept of *Entscheidung* (decision) as a conventional existential or metaphysical choice, overlooking the more profound ontological implications. Heidegger's decision is not an act of subjective will but a fundamental turning point where one opens up to the call of being. This decision involves a radical transformation in thinking, moving beyond conventional categories of choice and control. Heidegger's concept of *Entscheidung*, as articulated in his correspondence with Carl Schmitt and in his philosophical works, emphasizes this ontological shift rather than a simple political or metaphysical decision²⁴.

4. Conclusion

Let us now address Dugin's central question regarding the possibility of Russian philosophy and the significance of Heidegger's philosophy of history for Russia. This article has demonstrated that by prioritizing Heidegger's ontological distinction, advancing Alasdair MacIntyre's concept of tradition, and further deepening this notion, one can develop a dynamic and distinctive understanding of tradition. By grounding this concept of tradition and considering Russian philosophy as a specific intellectual tradition within the broader Russian intellectual tradition, and by identifying and analyzing its various relationships with other traditions (primarily at the ontic level), many of Dugin's claims and arguments regarding the nature, essence, origins, development, and future of Russian philosophy – particularly its relationship with Western philosophy – can be critically assessed and refuted. This approach offers a different perspective on Russian intellectual and philosophical traditions.

In this alternative engagement, many of the issues Dugin raises regarding the possibility of Russian philosophy are suspended. Instead, Russian philosophy is seen as an existing and living tradition, characterized by an unparalleled plurality, engaged in a dynamic and transformative process of constant actualization and grounding. This tradition does not derive its existence solely from Western philosophy, nor from a single moment of interaction, nor from just one or two philosophical traditions. Rather, it draws from centuries of accumulated thinking, interactions, and innovations from various groups, all of which have dynamically and creatively addressed both local issues and global crises.

In this process, Martin Heidegger and his philosophy will undoubtedly play a central role, though not the Martin Heidegger as constructed in Alexander Dugin's mind. Historicity (in both ontological and ontic senses), the dynamism of tradition, and the ongoing nothingness within beings, which places them on a path of becoming, have been central themes in Heidegger's reflections – ideas that inherently possess deep potential for suspending the totalitarianism of Western modernity. It is precisely Heidegger's ontological distinction and phenomenological hermeneutics that, in the same words of Semyon Frank, could bring forth more aspects of the Russian tradition within familiar cognitive and philosophical forms, thus legitimizing the existence and distinctiveness of this tradition.

²³ Heidegger M. *The Question Concerning Technology* / Transl. by W. Lovitt. New York, 1977.

²⁴ Heidegger M. *Contributions to Philosophy (From Enowning)* / Transl. by P. Emad & K. Maly. Bloomington, 1999; Heidegger M. *Letter on Humanism* / Transl. by F. Capuzzi // Heidegger M. *Basic Writings* / Ed. by D.F. Krell. New York, 1947. P. 217–265.

However, the aspects of Heidegger's philosophy that critique Western metaphysics and philosophy may be more relevant to the story of the Western tradition and the crises associated with it. If the beginning of the end of the first beginning of philosophy in ancient Greece involved ignoring the question of Being and negating nothingness, then, according to Semyon Frank ("The Essence and Leading Themes of Russian Philosophy"), a special focus on and relation to Being (at ontological level) and a particular spiritual encounter to it (as opposed to European nihilism) have been the defining characteristics of the Russian worldview, or the Russian intellectual tradition. This represents another level – the ontological level – for examining the distinctiveness of the Russian intellectual tradition, which would be impossible to assess without engaging with the ontic analysis of its existence and distinction, as undertaken in this paper.

References

- Bogdanov, A. *Filosofiya zhivogo opyta* [Philosophy of Living Experience]. Moscow: Kniga, 1923. 347 p. (In Russian)
- Dugin, A. Vvedenie. Znachenie Haideggera i ego istoriya filosofii v Rossii [Introduction: The Significance of Heidegger and His History of Philosophy for Russia], in: *Dugin, A. Martin Haidegger: Vozmozhnost' russkoy filosofii* [Martin Heidegger: The Possibility of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011, pp. 3–31. (In Russian)
- Eisenstadt, S.N. Multiple Modernities, *Daedalus*, 2000, No. 129 (1), pp. 1–29.
- Fitzpatrick, S. *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. Oxford University Press, 1999. 304 p.
- Florensky, P. *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, transl. by B. Jakim. Princeton University Press, 1997. 624 p.
- Frank, S.L. The Essence and Leading Themes of Russian Philosophy, *Soviet Studies in Philosophy*, 1992, No. 30 (4), pp. 28–47.
- Gadamer, H.-G. *Truth and Method*, 2nd ed., transl. by J. Weinsheimer & D.G. Marshall. London: Continuum, 2004. 601 p.
- Heidegger, M. *Being and Time*, transl. by J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962. 589 p.
- Heidegger, M. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, transl. by P. Emad & K. Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999. 210 p.
- Heidegger, M. Letter on Humanism, transl. by F. Capuzzi, in: Heidegger, M. *Basic Writings*, ed. by D.F. Krell. New York: Harper & Row, 1947, pp. 217–265.
- Heidegger, M. *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, transl. by J. Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972. 110 p.
- Heidegger, M. The Origin of the Work of Art, transl. by A. Hofstadter, in: Heidegger, M. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row, 1971, pp. 17–87.
- Heidegger, M. *The Question Concerning Technology*, transl. by W. Lovitt. New York: Harper & Row, 1977. 182 p.
- Jong, A. Social configurations in the moment of post-foundationalism, *Frontiers in Sociology*, 2023. No. 7. URL: <https://www.frontiersin.org/journals/sociology/articles/10.3389/fsoc.2022.1078011/full>
- Kemper, M. Shihab al-Din al-Marjani and the Islamic Reform Movement in Russia, *Islamic Studies*, 2014, No. 53 (2), pp. 137–156.
- Kireevsky, I.V. On the Nature of European Culture and Its Relationship to the Culture of Russia. in: *Russian Philosophy*, Vol. I, ed. by J. Edie, J. Scanlan & M. Zeldin. Knoxville: University of Tennessee Press, 1984, pp. 171–213.
- Lossky, N.O. *History of Russian Philosophy*. New York: International Universities Press, 1951. 416 p.
- MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988. 410 p.
- Mikhaylovskiy, A.V. O nekotorykh osobennostyakh rossiiskoy retseptsii filosofii Martina Haideggera v svyazi s diskussiei vokrug "chernykh tetradei" [On Some Features of the Russian Reception of Martin Heidegger's Philosophy in Connection with the Discussion Around the "Black Notebooks"].

Vestnik Samarskoy Gumanitarnoy Akademii. Seriya: Filosofiya. Filologiya, 2017, No. 1 (21), pp. 54–60. (In Russian)

Solovyov, V. *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*, transl. by N. Duddington. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

Walicki, A. *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1979. 456 p.

Young, G.M. *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 280 p.

Zenkovsky, V.V. *A History of Russian Philosophy*. Vol. 1–2. London: Routledge & Kegan Paul, 1953. 947 p.



К.В. Ворожжихина

Александр Дугин и колосс на глиняных ногах

Рецензия на: Дугин А.Г. Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М.: АСТ, 2023. 783 с.

Рецензия посвящена книге идеолога, директора Высшей политической школы имени Ивана Ильина при РГГУ А.Г. Дугина «Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства» (2023). Теоретическим фундаментом «исследования» Дугина является интегральный традиционализм Рене Генона и Юлиуса Эволы, византийский принцип симфонии властей, теория “translatio imperii” о передаче имперских власти и миссии, понятие катехона как «удерживающего» от «тайны беззакония», т.е. власти антихриста, а также хилиастические представления. «Учение» Дугина об Империи рассматривается в сравнении с трёхтомным сочинением «Империя» (2022) К.В. Малофеева, предпринимателя, общественного деятеля и ближайшего единомышленника автора книги; понимание Империи как посредника между небесным и земным сопоставляется с учением В.С. Соловьёва о Софии. В рецензии анализируются понятия «Империя» и «Антиимперия», которыми оперируют Дугин и Малофеев, исследуются представления идеолога о статусе Императора (приближенном к ангельскому) и задачах Вселенского правителя, выполняющего политические, религиозные и сотериологические функции, рассматривается его решение проблемы соотношения Церкви и Империи, мирской и церковной властей в цезарепапистическом ключе, освещается характеристика Дугиным современной политической западной (либеральной и демократической) системы, а также разбираются представления автора книги об отечественной философской мысли, её основополагающих свойствах (прежде всего – корреляции с европейской философией) и путях выхода на новый теоретический уровень. В рецензии показано, что несмотря на то, что автор книги «Бытие и Империя» соотносит свои взгляды с православием, его суждения о рае, истолкование тысячелетнего царства, понимание фигуры эсхатологического Спасителя, роли монарха и светской власти и проч. расходятся с традиционными христианскими интерпретациями.

Ключевые слова: Дугин, интегральный традиционализм, симфония властей, катехон, translatio imperii, эсхатология, русская философия, цезарепапизм

Мы живём в мире нарастающего политико-идеологического противостояния. Политологи, историки, публицисты и журналисты сегодня обращаются к изучению феномена империи. Книга «Бытие и Империя» идеолога, директора Высшей политической школы имени Ивана Ильина при РГГУ Александра Гельевича Дугина задумана как краткая энциклопедия Империи¹. Это «исследование», содержащее

¹ См.: Дугин А.Г. Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М., 2023. С. 20.

авторское «учение об Империи», вышло вслед за трёхтомной «Империей» Константина Валерьевича Малофеева, ближайшего соратника Дугина. Дугин выступил, как указано в предисловии, рецензентом историософской канвы книги предпринимателя; в свою очередь автор «Бытия и Империи» неоднократно ссылается на труд Малофеева.

В основе «Империи» Малофеева лежит простая и прозрачная «историософская» схема противостояния Империи (государства, основанного «на долге и чести, высокой культуре и служении, которое стоит выше материальной выгоды»²) и олигархической антиимперии, зыбким фундаментом которой является власть капитала (в мировой истории антиимперия была представлена Вавилоном, Тиром, Ханааном, Карфагеном, Аквилеей, Венецией, Лондоном, Нью-Йорком и др.). В центре книги предпринимателя находится «история Империи», в основе которой лежит теория “translatio imperii”, предполагающая, что передача имперских миссии и власти происходит «внутри одной и той же Империи, стремящейся к всемирности»³. Кроме “translatio imperii”, важнейшим теоретическим фундаментом обеих книг является эсхатологическое понятие «катехона», удерживающего мир от «тайны беззакония» (2 Сол. 2:7), т.е. прихода антихриста, а также православно-византийский принцип «симфонии властей», предполагающий наличие «доброго согласия» между церковной и государственной властями.

Для Малофеева истинная Империя возникает при Константине Великом, «когда огромное тело Римской Империи было одухотворено христианским вероучением и обрело душу в лице Церкви Христовой»⁴. Если предприниматель под катехоном понимает Империю, которая «существовала всегда»⁵, то для Дугина удерживающим является «Царь Мира» – Император, «Вселенский правитель», «совершенный человек», объединяющий жреческое и воинское начала; «священный царь, сверхчеловеческий правитель, в котором интегрально присутствуют все заложенные в человеке возможности»⁶. Он, по мнению Дугина, стоит на вершине антропологической иерархии и духовной пирамиды⁷. Для него нет различий «между имманентным и трансцендентным, между религиозным и политическим, между метафизическим и социальным, между сакральным и профанным»⁸. Он – «Недвижимый Двигатель», ось мира, вокруг которой всё вращается. Империя Царя Мира – это рай: «Тогда, когда Царь Мира явлен, когда всё человечество живет в условиях Империи Духа – это золотой век, райская эпоха»⁹. Итак, в земном (изначальном) раю, где, согласно ветхозаветной книге Бытия, пребывали первые люди до грехопадения, уже были, согласно Дугину, и Империя, и Царь Мира.

В своём «учении об Империи» Дугин идёт вслед за традиционалистами Р. Геноном и Ю. Эволой: две первые главы книги он посвящает их представлениям о «Царе Мира» (Генон) и «Царстве Грааля» (Эвола). Дугин пишет: «Архетип Царя Мира связывается самим Геноном с тем, что он называет *примордиальной Традицией* [здесь и далее курсив автора. – К.В.], то есть *сакральным знанием*, идущим от начала нашего космического цикла (райского состояния человечества) и позднее распределяющимся по различным историческим религиям и культурам. Постепенно по мере удаления от эпохи истока, “золотого века”, утрачивая единство и изначальную

² Малофеев К.В. Империя. Книга первая. М., 2022. С. 17–18.

³ Там же. С. 16.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Там же. С. 16.

⁶ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 24.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 25.

⁹ Там же. С. 87.

полноту, примордиальная Традиция не исчезает полностью, но сохраняется в особом – параллельном – измерении, которое продолжает вдохновлять, объединять и невидимо направлять разделившиеся и внешне подчас антагонистические друг другу культуры и цивилизации. *Царь Мира в таком случае олицетворяет собой это интегральное единство Священного*, рассеянного по человечеству, но сохраняющегося в особом – почти недоступном – *месте*¹⁰. Власть Царя Мира сохраняется вечно, она «действительна всегда» и распространяется на всё человечество, «образуя видимую в начале времён и невидимую в конце *сакральную политику*»¹¹. «Вотчина» Вселенского правителя – это подлинная Империя, обладающая, по Дугину, особой «фундаментальной онтологией», то есть принадлежит срединному пласту бытия, расположенному между Небом и Землей – «в особом духовном измерении»¹². Так, под Империей Дугин понимает «единое сакрально-политическое измерение, объединяющее всё разнообразие человеческих обществ, традиций и культур в единую область, в общее поле духовных смыслов. Смысл Империи в единении... всего сущего – народов, земель, культур – в единую онтологически ориентированную вертикально структуру. Империя есть источник порядка, преобразующий и обустроивающий хаос. Поэтому Империя прежде всего есть *духовное явление*»¹³. Для внутреннего устройства Империи характерна кастовость, отвечающая природе человеческих типов – каста отражает структуру души. Вслед за Геноном и Эволой Дугин полагает, что власть Царя Мира превышает жреческие и религиозные институты; таким образом, он отстаивает «примат Императора» над духовной властью, который автор ошибочно отождествляет с византийской симфонией властей.

Сон Навуходоносора

Идея вселенской монархии имеет древнее, возможно, иранское происхождение, однако для христианского мира источником этой идеи служит Книга пророка Даниила, и, прежде всего, сюжет, связанный с толкованием сна вавилонского царя Навуходоносора об истукане на глиняных ногах (Дан. 2:31–45), который является олицетворением Империи. Так, для Империи свойственны масштабность («истукан огромен»¹⁴); блеск («его лик сияет»¹⁵); она внушает ужас. Империя, ничтожная по сравнению с Богом Даниила, «для обычных людей»¹⁶, считает Дугин, является богом, трансцендентным и во всем их превосходящим¹⁷. Колосс, представляющий собой четыре вселенских монархии (Вавилонская, Мидо-Персидская, Македонская (Греческая), Римская), является образом единой вечной (примордиальной и изначальной) мировой Империи, «абсолютной родины» для народов Средиземноморья – европейской и ближневосточной цивилизаций: «...эта западная Империя от Междуречья до Рима (включая Византию и Москву) так или иначе неразрывно сопряжена с идентичностью *всех европейских народов*, которые создавались и обретали историческое бытие в её контексте и в её лоне»¹⁸. Эта Империя – Вселенная, Ойкумена, место обитания всего человечества.

Сон вавилонского царя рисует пессимистический взгляд на историю Империи, согласно которому каждое последующее царство хуже предыдущего (золото сменяется

¹⁰ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 21.

¹¹ Там же. С. 22.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 22–23.

¹⁴ Там же. С. 260.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 214.

серебром, медью, железом и глиной). Тема деградации мира, сгущения мрака и обострения непрерывной борьбы за власть между светлым и тёмным началами занимает центральное место в дугинской историософии. Империя для него является полем битвы между Светом и Тьмой. Автор симпатизирует иранской манихейской традиции зороастризма и маздеизма – уникальному, как он отмечает, иранскому дуализму¹⁹, предполагающему наличие двух равноправных непрестанно противоборствующих богов – светлого и благого Ахура-Мазды (Ормузды) и его тёмного двойника Ангро-Манью (Аримана): «мир как таковой есть не что иное, как поле непрерывной борьбы двух сверхчеловеческих, фундаментальных начал»²⁰. История в иранском мировосприятии разворачивается как эсхатология, а конец времён будет ознаменован победой одного из начал («светлого бога, как убеждены маздеисты»²¹): если «эта победа и есть самое главное во всей метафизике, то складывается совершенно уникальное построение, где конец времён, эсхатология, финал истории становится более важным, чем она сама»²². Победа, обещанная в конце времён, придаёт смысл всей истории. Впрочем, сам Дугин признаёт, что такая дуальная метафизика чужда и эллинской, и европейской (христианской) культуре.

Ветхий Завет, отмечает автор «Бытия и Империи», демонстрирует двойственность Империи – она может быть обращена как к Богу, так и развёрнута от Него, она может иметь и ангельское измерение, и дьявольское. Так, библейские Бегемот и Левиафан представляют, по Дугину, образы Империи, несущие на себе печать божественной воли. Идеолог не делает акцент на том, что истукан стёрт в пыль по воле Бога «нерукосечным» камнем, под которым традиционно понимается Иисус Христос; для него важнее то, что глина, которую Дугин отождествляет с современной либеральной культурой и демократией, «делает колосса уязвимым и тем самым приближает конец времён»²³: «Беззаконие, люди беззакония, тайна беззакония – это мистерия глины и носители разрушительного начала. Это Анти-Империя, которая ведёт с Империей смертельную борьбу»²⁴. Для Дугина «конец колосса, Его падение, то есть конец Империи, есть конец света»²⁵.

Империя и Церковь

С точки зрения Дугина, создателем «христианской политики» является император Константин, который «подобно централизации политической власти» «задумывает централизацию религиозной жизни»²⁶. К христианизации империи Константин подходит прагматически: «Именно христианство видится ему наиболее действенной силой»; «в интерпретации Константина, христианство оказывается оптимальной имперской религией»²⁷. В Церкви – «её единстве, гармонии и централизованности» – император видит «залог процветания, могущества и консолидированности Империи»²⁸. Империя и Церковь, согласно автору книги, соотносятся так: Империя есть «внешняя Церковь»²⁹, Церковь есть «внутренняя Империя»³⁰.

¹⁹ См.: Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 109.

²⁰ Там же. С. 112.

²¹ Там же. С. 113.

²² Там же.

²³ Там же. С. 339.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 270.

²⁶ Там же. С. 343.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 345.

³⁰ Там же.

Церковь и Империя, подчёркивает идеолог, это «два параллельных института, имеющих божественное небесное происхождение»³¹; они обладают «единым общим полем»³² и имеют одну цель – «упорядочивание человеческого бытия, обращение его к Небу и Богу, сохранение от атак Преисподней, воплощённых в духовном и политическом нестроении, смятении, страсти»³³. Дугин ошибочно отождествляет цезарепапизм с симфонией властей: «...на Востоке <мы имеем> другую <религиозно-политическую систему> – *цезаронапизм*, где Император обладает не только полнотой власти в управлении политическими процессами, но и рассматривается как высший авторитет в религиозных и догматических вопросах (онтология Катехона и теория симфонии властей)»³⁴.

Принцип симфонии был выражен византийским императором Юстинианом I в шестой новелле: «Величайшими у людей дарами Божиими, данными свыше по человеколюбию, являются священство и царство. Первое служит делам божественным, второе начальствует и наблюдает над делами человеческими; и то и другое происходит от одного начала и гармонично обустроивает (катакострою) жизнь человеческую»³⁵. Если церковь будет чиста и безукоризненна, а государство – справедливо, то наступит гармония, «доброе согласие», «которое обеспечит все какие ни есть блага роду человеческому»³⁶. Принцип симфонии предполагает позитивный теоцентричный взгляд на государство: государство, как и церковь, получает свои полномочия непосредственно от Бога; оно подчиняет церковь не более, чем церковь подчиняет государство. Ни церковь, ни государство не занимают более высокое или низкое положение по отношению друг к другу, поскольку имеют своё собственное призвание, определённое Богом. Государство столь же «Христово», что и Церковь, но имеет иные задачи и иную сферу деятельности.

В целом, дугинское учение об Империи является цезарепапистическим по преимуществу: Император, «Царь и Священник»³⁷ в одном лице, соединяет в себе политическую, религиозную функции и даже имеет сотериологическую миссию: «Будучи "внешним епископом Церкви", Царь ответственен за веру... а в роли Катехона он по своему могуществу стоит на одном уровне с Ангелами...»³⁸. Империя Вселенского правителя «есть лестница, ведущая в Небо»³⁹, «объединяющее начало, ведущее к высшему единству»⁴⁰. Империя, считает идеолог, является иконой Царства Небесного, и потому требует если не поклонения, то почитания⁴¹.

Дугин и русская философия

Дугин подчёркивает «промежуточность» онтологического статуса Империи и Императора. Тема посредника между Богом и человеком в русской философии связана с Софией – сверхличностным существом, идеальным человечеством, совершенным социальным организмом, Душой мира, Премудростью Божией. Интересна

³¹ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 366.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 369.

³⁵ Цит. по: Максимович К.А. Церковные новеллы Юстиниана I в современном русском переводе // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 30–31.

³⁶ Там же. С. 31.

³⁷ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 390.

³⁸ Там же. С. 346.

³⁹ Там же. С. 76.

⁴⁰ Там же. С. 82.

⁴¹ Там же. С. 374.

некоторая (по-видимому, невольная) перекличка Дугина с софиологией и теократическими идеями В.С. Соловьёва. То место, которое у Соловьёва занимает София («Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Притч. 8:22)), у Дугина занимает Империя как «начало путей Божиих»⁴².

Автор пишет: «...идеей Империи является единое-многое... то есть сам божественный Ум, соединяющий в себе всю множественность вещей в едином и неделимом синтезе...»; «Империя собирает разрозненные части жизни, капли Мировой Души, разлитые по народам и территориям, в единый вселенский строй, создавая государство-космос, государство, ориентированное на полноту бытия, на вторую ипостась Плотина (Ум) и через неё – к самому трансцендентному апофатическому Единому, то есть к Богу»⁴³. У Соловьёва мы можем прочесть:

Воистину, всё – едино; и Бог – безусловное единство – есть всё во всех. Но это божественное единство скрыто от наших взоров миром зла и иллюзии, как следствием греховности вселенского человека. Закон этого мира есть разделение и обособление частей Великого Целого; и само человечество, долженствовавшее стать объединяющим разумом вещественной вселенной, раздробилось и рассеялось по лицу земли и могло достигнуть своими собственными усилиями лишь частичного и неустойчивого единства (вселенской монархии язычества). Эта монархия, представленная сначала Тиверием и Нероном, получила истинное начало своего единства, когда «благодать и истина» явлены были в Иисусе Христе. Возвращённый к единению с Богом, род человеческий вновь обрёл своё единство. Чтобы быть полным, это единство должно было быть тро-яким; оно должно было осуществить своё идеальное совершенство на основе божественного события и в среде человеческой жизни. Раз человечество действительно отошло от божественного единства, это последнее должно быть дано нам сначала как реальный объект, от нас самих независимый, как Царство Божие, к нам идущее, как Церковь внешняя и объективная. Но, раз вступив в связь с этим внешним для него единством, человечество должно перевести его в действие, усвоив его своим собственным трудом – Царство Божие силою берётся; и делающие усилия овладевают им. Явленное сначала для нас и затем через нас, Царство Божие должно в конце концов раскрыться в нас во всём своём внутреннем и безусловном совершенстве, как любовь, мир и радость в Духе Святом⁴⁴.

Правда, в отличие от Дугина, у Соловьёва центральную роль в установлении Царства Небесного играет Иисус Христос, а государство покорствуется Церкви, а не наоборот: «Чтобы подчинить человечество безусловной справедливости, государство – само создание человеческих сил и исторических условий – должно оправдать себя, подчинившись Церкви, которая снабжает его нравственной и религиозной санкцией и даёт ему реальную основу для его дела»⁴⁵.

Известно отношение «русского философа» Дугина к отечественной философии: её скорее нет, но она возможна, и чтобы эта возможность стала реальностью, нам предлагается поучиться в западной школе, в классе Мартина Хайдеггера. Всех русских философов Дугин считает маргиналами и чужаками, а их творческое наследие – нагромождением случайных и бессистемных «фрагментов». Чтобы разобратся в том, что наговорено и написано ими, нужно, по его мнению, преодолеть чувство интеллектуальной брезгливости⁴⁶. И вот, преодолевая себя, Дугин обращается к трудам В.С. Соловьёва, ближе всех, как ему кажется, подошедшего к созданию русской философии.

⁴² Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 262.

⁴³ Там же. С. 83.

⁴⁴ Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. XI. Брюссель, 1969. С. 146.

⁴⁵ Там же. С. 148.

⁴⁶ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 72.

«Русский философ» упрекает отечественную мысль в том, что она выглядит не-современной, архаичной в глазах современников-европейцев: «Рассуждать о Софии в эпоху явственного обнаружения сущности западной философии как нарастающего и тотального нигилизма было по меньшей мере странно и несвоевременно»⁴⁷. Соловьёв, по мнению Дугина, не понял «главного в западноевропейской философии»⁴⁸, а его учение (софиология) «на западную философию большого впечатления не произвело и существенного влияния не оказало»⁴⁹. Это сказано об одном из самых цитируемых и исследуемых в Европе мыслителей XIX в., значение творчества которого едва ли не единодушно признаётся современными западными философами и богословами (см., например, Бальтазар⁵⁰, Папаниколау⁵¹).

София у Соловьёва не была «святой»⁵², как считает Дугин, а была двойственной, подобно дугинской Империи:

В своём качестве чистой и неопределённой мощи, душа мира имеет двойной и изменчивый характер... она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на ложную точку зрения хаотического и анархического существования, но она может также низвергнуть себя перед Богом, свободно привязаться к Божественному Слову, привести всё создание к совершенному единству и отождествиться с вечной Премудростью⁵³.

Дугин продолжает: «Экзальтированность и наивность этих поисков подчас заходила так далеко, что философ одно время был готов принять за “воплощение Софии” авантюристическую оккультистку и шарлатанку Елену Петровну Блаватскую, являвшуюся одновременно агентом влияния российских спецслужб»⁵⁴, – и вновь ошибается, путая Блаватскую с «нижегородской сивиллой» Анной Шмидт.

Понятия, которыми оперировали русские мыслители: «византизм», «христианская политика», «народ-богоносец», рассыпаны по тексту «Бытия и Империи», однако Дугин вкладывает в них собственный смысл. Кстати, имя Ф.М. Достоевского встречается в «исследовании» один раз (писатель в тексте Дугина соседствует с Д.С. Мережковским и его концепцией «Третьего Завета») – в контексте теории «Третьего рейха» Мёллера ван ден Брука.

В параграфе «Лев Тихомиров: основы *трансцендентальной монархии*» (именно так! [курсив мой. – К.В.]) он пишет: «Монархизм и самодержавие до 1917 года были настолько привычными и само собой разумеющимися явлениями русской жизни, что считались чем-то “естественным” и редко становились предметом осмысления, дискуссии и дебатов»⁵⁵; и далее: «Исключением в этом почти всегда поверхностном противостоянии стал философ Лев Тихомиров...»⁵⁶. Здесь нет

⁴⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 65.

⁴⁸ Там же. С. 63.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Согласно Г.У. фон Бальтазару, философия Соловьёва (наряду с томизмом) является одной из величайших в истории мысли христианских систем; идеи русского философа опередили интеллектуальные открытия XX в.: его теоретическая философия предвосхищает феноменологию Э. Гуссерля и М. Шелера; он вплотную подошёл к психоанализу З. Фрейда, принимая теорию сублимации; взгляды Соловьёва поразительно конгенитальны концепции П. Тейяра де Шардена (см.: Бальтазар Г.У. фон. Владимир Соловьёв. М., 2023).

⁵¹ А. Папаниколау пишет: «Ни один добросовестный православный богослов не может сегодня игнорировать попытки Соловьёва ответить на вопросы политической теологии, исходя из принципа бого-человеческого общения» (Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. М., 2021. С. 72).

⁵² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 63.

⁵³ Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. XI. Брюссель, 1969. С. 295.

⁵⁴ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 63–64.

⁵⁵ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 582.

⁵⁶ Там же.

упоминания ни о теории официальной народности С.С. Уварова, ни «учения об Империи» Ф.И. Тютчева, ни «народной» монархии И.С. Аксакова, ни «византизма» К.Н. Леонтьева, ни вселенской монархии В.С. Соловьёва, ни К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова и др. Впрочем, в России, согласно Дугину, нет не только философии, но и православия, от которого, цитирую, уже «в XVIII–XIX веках... осталась лишь форма»⁵⁷, а русская культура уродливо и гротескно искажена⁵⁸ (здесь он солидаризируется с П.Я. Чаадаевым).

Русский катехон

По мнению Дугина, начиная с правления Ивана III *«следует вести отсчёт катехонического периода русской истории»*⁵⁹, а при первом русском царе Иване Грозном идея русского катехона полностью воплотилась – его царство стало кульминацией *«русской симфонии властей»*⁶⁰. Про убийство Малютой Скуратовым митрополита Филиппа (Колычёва), прославленного Русской церковью в чине святителя, автор книги умалчивает. «Русский катехон» выше Церкви, «над ним есть только одна инстанция – Бог»⁶¹.

Фигура крестителя Руси святого равноапостольного князя Владимира (христианского правителя *par excellence* для В.С. Соловьёва) у него заслоняется былинным Владимиром Красным Солнышком – персонажем, как считает идеолог, зачастую выступающем в двусмысленной роли: «Он часто вздорен, несправедлив, недалёко-виден, ревнив и не отличается воинской доблестью»⁶².

Московское царство является для Дугина воплощением политического исихазма⁶³, «духовного самодержавия»⁶⁴. Впрочем, определённая биполярность, «разрывавшая и мучившая Ивана IV»⁶⁵, которую Дугин называет «метафизической», не ускользнула от взгляда «теоретика» катехона; именно она, по мнению Дугина, «представляет собой обобщающую формулу русского монархизма, которая стала доминантой русской политики по мере возвышения Москвы и позднее вылилась в Санкт-Петербургский период и даже в СССР»⁶⁶.

Просуществовав два столетия, «русская симфония властей» после церковного раскола рухнет навсегда, «200 лет русского Катехона... завершаются в XVII веке вместе с расколом и отвержением на Соборе 1666–1667 годов русской старины и идеологии Третьего Рима»⁶⁷: «Пало именно Царство, Рим, колосс. И русские оказались в Антицарстве»⁶⁸. Согласно первой версии Дугина, именно тогда завершилась история Русской Империи и Империи вообще, когда «удерживающий был взят от среды», приходу антихриста больше ничего не могло воспрепятствовать, и мир оказался помещённым в *«постимперский контекст»*⁶⁹.

⁵⁷ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2011. С. 54.

⁵⁸ Там же. С. 58.

⁵⁹ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 419.

⁶⁰ Там же. С. 428.

⁶¹ Там же. С. 419.

⁶² Там же. С. 410.

⁶³ Там же. С. 427.

⁶⁴ Там же. С. 423.

⁶⁵ Там же. С. 431.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же. С. 513.

⁶⁸ Там же. С. 447.

⁶⁹ Там же. С. 448.

Российская империя, по мнению автора книги, сохранила лишь отдельные элементы «имперской традиции», однако «ортодоксальную» имперскую онтологию она утратила⁷⁰; поэтому «с определённой натяжкой», пишет он, «Россия может... считаться Третьим Римом и Вселенским Царством»⁷¹ вплоть до 1917 г. Таким образом, согласно второй версии истории «русского катехона», «убийство Николая II стало печатью под концом тысячелетней русской истории, проходившей под знаком православной религии и монархии, позднее Третьего Рима, Вселенского Царства, Всемирной Империи. Большевики фактически ликвидировали не просто Николая II как личность, но упразднили *Катехон как функцию...*»⁷²; «Именно здесь завершается эпоха русского Катехона и фиксируется падение колосса на глиняных ногах»⁷³. Однако далее «благодаря евразийцам» появляется и третий исход: «...советский этап истории – конечно, с большими натяжками – может быть включён в провиденциальную логику *русской имперской судьбы*. Россия в таком случае остаётся Империей до самого Страшного Суда»⁷⁴.

Заключительная глава книги посвящена империям без соответствующей онтологии, т.е. антиимпериям, подразумевающим «секулярное и материалистическое развитие... системы глобальной доминации»⁷⁵, для которых характерны значительный объём контролируемых территорий, наличие единой идеологии и единой информационной сети, высокий уровень контроля над элитами в других странах и др., а именно – Британской (анти)империи, Франции, Германскому Рейху и США как антиимперии по преимуществу. Здесь, по мнению Дугина, происходит подмена понятий: слово «империя», войдя в лексикон идеологов анархизма и антикапитализма, стало обозначать «*инстанцию, которая практикует империализм*»⁷⁶.

Царство антихриста

Как было указано выше, историософия Дугина пессимистична, и её основополагающим принципом является деградация: идеолог считает, что ход истории предполагает убывание могущества Царя Мира и нарастание силы дьявола. В таком ключе Рождество Христово практически утрачивает смысл и перестаёт быть центральным событием истории.

Сейчас, по мнению Дугина, мы находимся в самой нижней точки истории – финальной эпохе, в царстве антикейменоса – антихриста: «...современное человечество живёт в самой тёмной фазе своей истории, где все духовные принципы и установки перевернуты и преобладают материальные и нигилистические структуры...»⁷⁷. Современный мир является пародией или антитезой священной Империи: «...политическая реальность представляет собой *Анти-Империю*. Влияние Центра и Царя Мира больше не достигает области становления...»⁷⁸. Этот процесс необратим, однако в конце времён, согласно эсхатологии Дугина, «Спаситель», но не Сын Божий, а Царь Мира, даст последний бой «князю мира сего»⁷⁹. Несмотря на то, что Дугин пытается развести фигуры Вселенского правителя и Богочеловека Иисуса

⁷⁰ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 487.

⁷¹ Там же. С. 543.

⁷² Там же. С. 577.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. С. 598.

⁷⁵ Там же. С. 715–716.

⁷⁶ Там же. С. 717.

⁷⁷ Там же. С. 55.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 66.

Христа, Царь Мира время от времени как бы занимает Его место в историософской модели автора. Властитель мира является для него и «совершенным человеком», и вершиной антропологической пирамиды, и «спасителем», грядущим в конце времён.

В книге Дугина много противоречий, двусмысленностей и недомолвок, которые объясняются, по всей видимости, желанием автора угодить всем – и традиционалистам, и православным христианам, и неоевразийцам, и др. Дугинский взгляд на «историю Империи» содержит множество неортодоксальных трактовок: например, автор книги утверждает, что **с традиционной православной точки зрения** «тысячелетнее царство» уже состоялось – во времена Византийской империи. Он пишет: «Но православная традиция однозначно связывает эту эпоху [тысячелетнего царства. – К.В.] с циклом христианской Империи и, следовательно, с историей Византии... И этот период длится тысячу лет, что в некотором приближении и соответствует исторической Византии, начавшейся с правления Константина I и завершившейся Константином XI... Империя, таким образом, и есть эпоха хилиазма...»⁸⁰. Даже если принимать хилиазм, берущий свои истоки в Откр. 20:1–7, как теологумен (богословское мнение) – хилиазма придерживались как еретики (например, Керинф, евйониты), так и некоторые раннехристианские учителя Церкви, – то «тысячелетнее царство» трактовалось как эсхатологическое царство Иисуса Христа и святых, Церкви, а не земного правителя. Вероятно, интерпретация, предложенная Дугиным, восходит к сочинению Евсевия Кесарийского «Жизнь блаженного царя Константина», однако определённно не является «традиционной православной». Кстати, по мнению Дугина, статус Императора, Царя Мира предполагает обожение: «Император становится “богом” по благодати, в процессе обожения, которое непосредственно сопряжено с самой императорской функцией»⁸¹. Царь Мира надматериален, он подобен Ангелу и борется с падшим ангелом – Люцифером; их борьба разворачивается на пространствах Империи – в человеческой истории: «...в войнах, религиях, философских учениях, в направлениях науки, в политике, в обществе и в культуре»⁸². В тексте, кроме разного рода неточностей, есть крайне неудачные выражения: например, «передаёт предание»⁸³ или «он был рождён без отца матерью Софимой, женатой на племяннике Ноя Нире»⁸⁴ и мн. др.

Книга Дугина имеет претензию на научность и глубину историко-культурного анализа. Однако её трудно назвать *исследованием*. Скорее, это подделка или профанация такового. Текст строится на подмене понятий и искажении идей: автор стремится придать православный вид взглядам, чуждым христианству и по духу, и буквально, догматически; философичность – идеям, не тронутым философской рефлексией; убедительность – умозрительным построениям, не подкреплённым аргументацией, логически несостоятельным и исторически некорректным.

Список литературы

- Бальтазар Г.У. фон. Владимир Соловьёв. М.: Издательство ББИ, 2023. XVIII + 143 с.
Дугин А.Г. Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М.: АСТ, 2023. 783 с.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2011. 500 с.

⁸⁰ Дугин А.Г. Бытие и Империя. М., 2023. С. 69.

⁸¹ Там же. С. 462.

⁸² Там же. С. 65.

⁸³ Там же. С. 104.

⁸⁴ Там же. С. 34.

- Максимович К.А. Церковные новеллы Юстиниана I в современном русском переводе // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 27–44.
- Малофеев К.В. Империя. Книга первая. М.: АСТ, 2022. 464 с.
- Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. М.: Медленные книги; ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. 368 с.
- Православная государственность: 12 писем об Империи / Под ред. А.М. Величко, М.Б. Смолина. СПб.: Издательство Юридического института (Санкт-Петербург), 2003. 304 с.
- Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. XI. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. 464 с.

Рецен
очере
над в
лизац
цепци
и ран
и раз
излож
недос
повес
дания

Ключ
«Нооп

В
Н
жение
сноби
лой, п
доктр
хии»
«реме
мате р
соста

¹ О с
лин
у в

Ф.О. Нофал

«Это потому что Логос тёмный?»

Рецензия на: Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ.

Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала.

М.: Академический проект, 2017. 614 с.

Рецензия обозревает труд А.Г. Дугина «Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала» – очередной том монументальной «Ноомахии», увидевший свет в 2017 г. Автор размышляет над выведенными Дугиным чертами семитской (и, в частности, арабо-мусульманской) цивилизации и делает вывод о негативном её характере в общем контексте историософской концепции российского мыслителя, скептически относясь к обзору аравийского язычества и раннеисламской истории, приводимому А.Г. Дугиным, его «титанической метафизике» и развиваемой дистинкции «арабского» и «арабизма». Автор ставит под сомнение целый ряд изложенных в книге фактов и интерпретаций. Отдельно специалист-исламовед отмечает недостатки дугинской исторической аргументации, излагает ряд наблюдений, уточняющих повествование «Монотеизма Луны...», приходя к выводу об отсутствии у обозреваемого издания какой-либо научной ценности.

Ключевые слова: арабы, семиты, арабо-мусульманская философия, ислам, цивилизация, «Ноомахия», А.Г. Дугин

Не говори много. Говори мало.

Михаил Харитонов, «Золотой ключ».

В обозреваемой книге рецензировать ровным счётом нечего.

Нет, глубокоуважаемый читатель, этот вывод – не *petitio principii*, не пренебрежение текстом, не брошенная в лицо его автора перчатка, не профессиональный снобизм или, упаси бог, спор с идеологической или религиозно-философской школой, провозгласившей трактат «Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала» чем-то вроде доктринального текста¹. Напротив: ознакомившись со многими томами «Ноомахии» А.Г. Дугина я, искренне преклоняющийся перед его литературным талантом «ремесленник» гуманитарного толка, не считаю себя вправе комментировать в формате рецензии религиозно-идеологический труд. В самом деле, кто из нас возьмётся составлять развёрнутую рецензию – но не достойную фигур творцов добротную

¹ О существовании подобного рода школы читатель наверняка догадывается сам, – и потому о подлинно «гностическом» измерении этой работы А.Г. Дугина он вполне может осторожно справиться у выдающегося специалиста по российскому неотрадиционализму М.В. Медоварова.

историческую или культурологическую статью – на «Теософию» Е. Блаватской или «В поисках города богов» Э.Р. Мулдашева? Аналогия для меня тем более справедливая и уместная, что именно упомянутыми двумя бестселлерами начала XXI в. и был пробуждён мой первый юношеский религиозно-ведческий интерес; выходит, что и для любого «юношеского» религиозного разума наших дней проект Дугина может послужить чем-то вроде откровения. А рецензировать откровение, как известно, – великий грех.

Однако мой отзыв на «Монотеизм Луны...» всё-таки вышел из печати, – грех значительный, но менее драматический, коль скоро возвещает праведный гнев нижегородского традиционалистического кружка, а не муки десятого, научного круга ада. В этой реплике я осмелился робко обозначить причины, по которым, испытывая терпение коллег, всё же остаюсь в пределах исламоведческой науки, и вследствие этого обстоятельства не в силах узреть книгу Дугина в задуманном автором «жреческом» переплёте. Возможно, всему виной мой родовой или профессиональный «тёмный» семитический «Логос». Но всё ли потому что он «тёмный»?..

Впрочем, обо всём по порядку.

«Аравийский титан» как семитский Циннобер

Открывается «исламская» часть «Монотеизма Луны...» довольно смелым экскурсом в историю доисламского религиозного политеизма – «древнеаравийскую религию»². Что такое единая «древнеаравийская религия» – загадка неразрешимая и для самого Дугина: в тексте то и дело делаются отступления³ в сторону ритуальных пространств Сабы, Маина и других территориальных «пантеонов», фрагментарные сведения о которых до сих пор разбросаны по десяткам источников, сотням артефактов и тысячам votivных надписей. Эти сведения создателю «Ноомахии», увы, недоступны; однако уже в «Книге об идолах» Ибн ал-Калби (ум. ок. 820), известной, в т.ч., и в русском переводе, он мог бы отметить абсолютную *самодостаточность* каждого из упоминаемых им божеств центральноаравийского пантеона – в большинстве своём неантропоморфных и непланетарных, синкретически расположенных в пределах мекканского святилища. Общесемитские божества, южноаравийские божки, духи предков, воплощённые в камнях боги происходят из разных религиозных систем, и потому о характере их функционирования в центральноаравийском мифе учёные – но не мифологи – вправе лишь гадать⁴.

Между прочим упомяну о катастрофическом – и, к слову, «бессмысленном» – блуждании автора «Монотеизма Луны...» в чаще узкоспециальных споров о персонажах аравийских пантеонов. И в самом деле, В.В. Бартольд, О.П. Бибилова, М. Элиаде, Д. Леминг, Х. Уинклэр и Р. Мори так и не смогли прийти к согласию о функциях Ба'ла и Аллаха – двух аравийских божеств, религиозная «власть» которых распространялась далеко за пределами Мекки; ещё меньше сведений сохранилось о ролях ал-Лат, ал-'Уззы и Манат, однозначно выдаваемых Дугиным за богинь Луны, Утренней звезды и подземного царства, соответственно⁵. Кульминацией

² Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ба'ала. М., 2017. С. 410.

³ Там же. С. 411.

⁴ Об этой особенности древнеаравийского язычества я писал неоднократно. См.: Нофал Ф.О. Диалектика авраамического символа. М., 2020. С. 175–196; Нофал Ф.О. Теонимы сафаитских надписей: предварительные замечания // Письменные памятники Востока. 2021. Т. 18. № 1 (44). С. 53–61.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ба'ала. М., 2017. С. 411, 412–419. «Хтоническую» роль Манат, мнимой богини «подземного

эксцентрического обзора аравийского «Олимпа» становится оригинальный «кросс-совер»: оказывается, лунными божествами должны считаться ал-Лат, сабейский Наср, по Дж. Тримингэму олицетворявший Солнце⁶, маинский Вадд и Хубал, хотя все они почитались мекканцами одновременно, а Вадд и Наср даже упомянуты в одном кораническом аяте⁷.

В условиях острой нехватки собственно историко-религиозных сведений о мифах Центральной Аравии понятной, но произвольной с научных позиций выглядит попытка насильственно «вчитать» в аравийское язычество увязываемый с концепцией титанического лунарный символизм. Никак не реконструируемая «метафизика ночи» не только атрибутируется Дугиным «арабам», но и решительно отграничивается им от почитания Солнца, якобы выраженного у аравийцев «меньше», чем культ Луны⁸. Не комментирует автор существование арабско-арамейской Хатры – центра почитания бога Солнца Шемеша⁹; обходит он стороной и некогда популярное арабское имя 'Абд аш-Шамс, «Раб Солнца», которым отмечен прадед пророка Мухаммада. Едва ли многоуважаемый автор догадывается о произвольном характере почитания планет у разных аравийских племён¹⁰. Вместо этого Александр Гельевич упрямо воспроизводит тезис о том, что «сами арабы не знали и не использовали солнечного календаря, а божество Солнца играло у них негативную роль»¹¹. Что ж, к сожалению для ноомахов, южные арабы не только знали о солнечном календаре, но и активно использовали его при организации аграрного цикла¹².

Таково абсолютное большинство справок Дугина об аравийском язычестве. Я не стану останавливаться на неведомых даже для самого автора тома *фактических* причинах, побудивших его отождествить идол ал-Лат с Чёрным камнем, а не с четырёхугольным обелиском, перенесённым, по Ибн ал-Калби, в Мекку из Таифа, обозначить саму ал-Лат одновременно как «супругу мужского божества» и её «дочь»¹³ или произвольно связать количество идолов Каабы с тремястами шестьюдесятью градусами круга¹⁴. Я не буду задаваться вопросом о значении терминов «сублимированный статус богини»¹⁵ или исламский «апокриф»¹⁶, существование которого невозможно ввиду того, что в исламе нет ни института церкви, ни понятия канонического. Я всего лишь не в силах понять, как из хаоса научной дискуссии и утверждаемого Дугиным в акте веры «лунарного меона» вывести следующее:

царства и ада», вовсе можно счесть плодом «теургического волюнтаризма» современных авторов, – хотя бы потому, что об эсхатологии аравийского язычества нам решительно ничего не известно.

⁶ Trimmingham J.S. Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. L., 1990. P. 20. И.И. Надиров справедливо отмечает солярный характер почитания Наср (Нишру) и даже демонстрирует близость обоих культов на примере совпадения их символов – орлов. См.: *Надиров И.И.* Хатра. Арабы между Парфией и Римом. СПб., 2009. С. 277.

⁷ Коран 71:23.

⁸ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 411.

⁹ См. подробнее: *Надиров И.И.* Хатра. Арабы между Парфией и Римом. С. 270–279.

¹⁰ Так, химйариты поклонялись Солнцу, кинаниты – Луне, лахмиды – Юпитеру, асанийцы – Меркурию (*Ибн Са'ид*. Нашват ат-тараб фи та'рих джахилиййат ал-'араб. Оман, 1987. С. 75).

¹¹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 413.

¹² 'Али Дж. Ал-Муфассал фи тарих ал-'араб кабл ал-'ислам. Т. 16. Бейрут, 2001. С. 144.

¹³ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 416–417.

¹⁴ Там же. С. 412.

¹⁵ Там же. С. 420.

¹⁶ Там же. С. 421.

Простота и жестокость кочевого быта в условиях пустыни отразились в суровой арабской экзистенции, для которой характерен общий для всех кочевников радикальный патриархат, но, с другой стороны, этот патриархат носит теллурический титанический характер... Вероятно, древнеарабский культ бога Луны, камней и «дочерей Бога» является выражением не только арабской глубинной идентичности, но и наиболее матрицей всего семитского Dasein'a, существенно трансформированного в Междуречье... именно арабский полюс представлял собой глубинную ось *изначального фундаментального семитизма*, чьим высшим воплощением является сакральный центр чёрного камня¹⁷.

Итак, чтобы сделать из арабского Циннобера титана, любой Розабельверде достаточно коснуться его увесистым жезлом ноомахии. К вящему удивлению самого благожелательного читателя, этот жезл тянется дальше – к жизнеописанию пророка Мухаммада.

Пророк и Иерусалим: на пути к «раннему исламу»

Нелишним будет сразу же уяснить, каков искомый – и обретаемый – Дугиным титанизм. Определений последнего только в «исламоведческой» части «Монотеизма Луны...» читатель найдёт несколько. Первое, о чём пишет философ в связи с «семитическим» – абсолютизация времени: лишь «солярное» мировоззрение утверждает «в центре всех вещей полюс вечности»¹⁸. Далее титаническое обозначает «отсутствие аллегорического» и универсализацию однозначно воспринимаемой истины¹⁹. Ниже семитский Логос вовсе лишается «внутреннего измерения»²⁰, и, наконец, характеризуется как «взгляд снизу», как «чёрная философия», предполагающая «схватывание» вещи как «беззйдосного» «сгустка материи». В историософском измерении семитский Логос, Логос Кибелы, воплощён в борьбе за Иерусалим – последнем рывке в войне за смысловую, религиозную хроно-топическую «ось»²¹. Мир семита, согласно Дугину, не знает диалектического перехода одних материй в другие, чужд платоновским идеям, не ведаёт онтологической медиации, – и именно арабский Логос объявляется коллегой семитским *par excellence*.

Доверяет «титаническую метафизику» Александра Гельевича странная аксиома: Аллах – лунный Бог, победивший остальные божества, Единственный, но не Единый Бог ислама. В силу последнего обстоятельства и Мухаммад у Дугина из основателя новой религии превращается в «религиозного реформатора»²², сохранившего природу арабского Логоса неизменной. Вряд ли коллега задумывался о том, что Несторий никогда не проповедовал исключительно человеческое достоинство Иисуса, и потому не мог оказать решительно никакого влияния на христологию ислама; тем более едва ли Дугин готов пояснить, что означает концепт «учение об империи» и чему соответствует он в системе исламского права, фикха²³. Мне это и не важно – ведь теург подотчётен разве что своему творению, но никак не требованиям историков и логиков. Важно другое: искусственный фон центральной идеи

¹⁷ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 422, 425.

¹⁸ Там же. С. 433. Этот тезис Дугин экзотически увязал с «Философией мифологии» Шеллинга и его рассуждением о «косном, неподвижном Боге первобытия» ислама.

¹⁹ Там же. С. 477.

²⁰ Там же. С. 518.

²¹ Там же. С. 585–588.

²² Там же. С. 428.

²³ Там же. С. 435.

очередного тома «Ноомахии» настолько режет специалисту глаз, что и ампутированное, по евангельскому завету, терзаемое око не перестаёт искушать хозяина неверием.

Дугин – единственный пророк Новой Евразии; именно поэтому пророческим символизмом им наделяется лишь один эпизод жизнеописания Мухаммада – его ночное путешествие в Иерусалим (*исра'*) и вознесение на седьмое небо (*ми'радж*). Безусловно, в ночном путешествии Пророка арабов коллеге небезосновательно видится рудимент инициатических рассказов, сохранившийся далеко не во всех хади-сах; но отчего же, обращаясь к традиции, призванной-де «титанически» утвердить непреложный, вечный контроль над Иерусалимом, он противоречит кораническому тексту? Согласно мусульманскому откровению, «Первым храмом»²⁴ следует считать не ал-Масджид ал-Акса, а мекканское святилище; именно там и был возведён «первый Дом, созданный для людей»²⁵. Пафос проповеди Мухаммада после чудесного путешествия по части «Оси Луны» (что бы это ни значило в пророческой речи Дугина) неслучайно оттеняет значимость Мекки в ущерб Иерусалиму, поначалу избранному в качестве направления ежедневных мусульманских молитв: в отличие от еврейско-христианской святыни, святыня аравийская являет собой *древнейший* храм, в котором начинается и длится ни на мгновение не прерывавшаяся литургическая жизнь мироздания. И, как бы ни хотелось Александру Гельевичу обойти этот неприятный для внутреннего строя «Монотеизма Луны...» факт, любой исламо- или религиовед не вправе игнорировать историософское значение Каабы: тезис о её «перенниальности» мы встречаем во всех исламских источниках, от Корана до суфийских трактатов²⁶ и даже шиитских мистических трудов, где ал-Масджид ал-хара́м выводится в качестве матрицы устройства горнего и дольного миров²⁷. Тем более странно находить на страницах очередного тома «Ноомахии» зеркальное по смыслу утверждение, – напомним, касающееся периода «иерусалимских» претензий Мухаммада на иудейскую мизру, но никак не периода о(бо)снования новой «историософии» и «религиозной топографии»:

Вместе с тем «перенесение» (*'isrā'*) устанавливает прямую филиацию ислама и иудаизма, Мекки и Иерусалима, символизируя преемственность исламского монотеизма монотеизму иудейскому и иудео-христианскому... вместо модели «Ханаанского миндала» с ядром в Израиле и Иудее, как в еврейском культурном контексте, возникает *Аравийский круг*, осью которого является отныне Мекка и её главное святилище – *черный камень Каабы*, новый полюс сакральной цивилизации семитского монотеизма. «Перенесение» (*'isrā'*) делает Аравию «Новым Израилем», на сей раз финальным и последним, которому, согласно мусульманским воззрениям, суждено стать вселенским и универсальным²⁸.

Напомним только, что направление молитв сам Мухаммад изменил лишь спустя пять лет после своего ночного путешествия в Иерусалим: к Каабе вместо «Отдалённой мечети» мусульмане стали обращаться только по переселении в Медину, в 624 г.

Раннеисламская история, как и история вообще – очередной соблазн для потенциального адепта «Ноомахии»: больно уж остро в рядовой гуманитарии желание дать слово оригинальным источникам, а не пламенной и, признаться, увлекательной

²⁴ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 445.

²⁵ Коран 3:96.

²⁶ Майер Ф. Мистерии Каабы: символ и реальность в исламском мистицизме // Мистерии. Избранные статьи из конференций «Эранос». М., 2020. С. 116–142.

²⁷ Ал-Кумми, Са'ид. Асрар ал-'ибадат. Бейрут, 1999. С. 109–112.

²⁸ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. С. 446–447.

проповеди нового «историала». Как распорядиться мне, многогрешному, знанием об арабских тектонимах-кунях, – ведь исторический ‘Али ибн ‘Абу Талиб (ум. 661), двоюродный брат Пророка и четвёртый праведный халиф, никак не может быть тождествен ‘Али ибн Талибу?²⁹ Как быть мне с тем, что, вопреки Дугину, Коран признаёт иудеев «многобожниками», – постольку, поскольку те почитают ‘Узайра «сыном Аллаха»³⁰, но не возвышают «свой народ» до «уровня Бога»?³¹ Да и, в конце концов, как мне уличить во лжи собственные глаза, узревшие «падение Бейрута» не в год взятия Багдада (1258), а 4 августа 2020 г.?..³² Однако где дух говорит, разум да молчит; куда менее мне понятна весть о титаническом характере раннеисламской проповеди и раннеисламского же государства: даже признав за политическим объединением племён статус «империи»³³ (а «имперская» идея, по Александру Гельевичу, проникла в исламский дискурс из персидского³⁴, Мухаммаду, очевидно, не очень-то и знакомого), едва не обрушившейся сразу после смерти основателя, где найду я, маловерный, *темную занозу Кибелы*? Разве что вычитаю из кровавых потёков, оставшихся после совершённой в её честь тавроболии.

«Пятнистая историософия»: титаническое без титанов

Признаю: огорчённый собственной недоверчивостью, я возлагал оставшуюся толику надежд на историософский анализ культуры Халифата VII–XV вв. К сожалению, и эта часть «Монотеизма Луны...» сразила наповал моё проснувшееся было религиозно-эстетическое чувство. То ли много во мне чёрного Логоса, то ли не по нраву чуть ли не единственный авторитет Дугина в этой области А. Корбен, то ли не тот элементарь под руку гадости шептал. Словом, каюсь и в этом своём грехе. *Mea culpa, tea taxita culpa.*

Начну с того, что Дугин сразу же, решительным взмахом пера, отграничивает собственно *арабское* от *арабизма*. Арабское есть «древнейшее в хронологии семитского Логоса» и одновременно с тем его «эсхатон» и цель³⁵; кочевой уклад, диктат материи и времени, единый центр в виде Чёрного камня – всё это на карте «Ноомахии» обозначает семитическое *par excellence*, пышно расцветшее в сознании араба VII в. и ведущее араба XXI в. к контролю над Храмовой горой. Не таков Омеййадский Халифат (661–750 гг.): именно в этот период исламская цивилизация осуществила дрейф от «бедуинского права» и «радикального» монотеизма к арабизму – презрению к «исламскому» социально-культурному укладу, насыщению последнего инокультурными элементами при сохранении географической и языковой общностей³⁶. Тщетно вспоминал я о высказывании Мухаммада, согласно которому «ни у араба над неарабом, ни у неараба над арабом, ни у белого над чёрным, ни у чёрного над белым нет никаких преимуществ, – лишь богобоязненность»³⁷; напрасно силился вновь процитировать слова ал-Хакима ал-Джишшами

²⁹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. С. 458, 461.

³⁰ Коран 9:30–31.

³¹ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 450.

³² Там же. С. 538.

³³ Там же. С. 447.

³⁴ Там же. С. 535–436.

³⁵ Там же. С. 457.

³⁶ Там же. С. 463–464.

³⁷ Ибн 'Абу ал-'Изз. Шарх ал-'Акида ат-Тахавиййа. Т. 2. Бейрут, 1997. С. 510.

(ум. 1101), упрямо относившего (и не без оснований³⁸) реставрацию доисламской идеологии именно к Омеййадской эпохе:

Я сам перечислю твоих учителей, [о, детерминист]! Первый среди них – Шейх из Неджда³⁹, обвинивший Господа в своём грехе. Ваши учителя – это язычники Курайша, верившие в богоугодность язычества, Му'авийа, Йазид, суфйаниды и марваниды – предсказанное Кораном Проклятое древо⁴⁰.

Вместо всего этого текст Александра Гельевича упрямо твердил мне об «арабизме» самой, пожалуй, «арабской» из всех исламских династий. «Зараза арабизма», согласно Дугину, закономерно перекинулась на Аббасидскую культуру, – и на этом сюжетном повороте «Монотеизма Луны...» моя «соматическая», слепая историко-философская душа окончательно растерялась. Промысл Абрассаса окончательно и бесповоротно одолел учебники по истории исламской цивилизации.

И в самом деле, дурное предчувствие неверия проступило сквозь словесную толщу «Ноомахии» уже на этапе небрежного определения терминов: оказалось, что, вопреки здравому смыслу любого религиозного разума, правовые толки, *мазхабы*, суть не что иное, как «богословские школы»⁴¹. Это тождество сыграло с автором «Монотеизма Луны...» злую шутку несколькими страницами ниже – при обсуждении сути проектов «арабизма» и «арабского», окончательно развитых при Аббасидах. «Аббасидская эпоха есть время интеллектуализации ислама», – отмечает Дугин⁴², как бы обозначая дрейф от однозначности арабского Логоса к цивилизационному синтезу арабизма. Однако в качестве примера подобного дрейфа им приводится зарождение мусульманского калама – спекулятивного богословия, начавшего слагаться ещё при Омеййадах. Вопреки автору, и *исламские мазхабы*, и *школы спекулятивного богословия* кристаллизуются уже на закате Второго Халифата, чему служит примером биография 'Абу Ханифы, прожившего при Аббасидах лишь семнадцать лет и скончавшегося в 767 г.⁴³ О сущности человеческого действия (а значит, и о темпоральной проблематике) начали задумываться первые хариджиты в 80–90-х гг. VII в.; первым гносеологом уммы стал Гайлан ад-Димашки, умерший в 724 г. и разработавший ставшую классической для арабской мысли классификацию знаний. Джахм ибн Сафван (ум. 746)⁴⁴ впервые теоретически обосновывал детерминистическое богословие, постулировал всеприсутствие Божества и Его предельную простоту⁴⁵. Наконец, споры антропоморфистов середины –

³⁸ Об одном из аспектов этой реставрации я упоминал в следующей работе: *Нофал Ф.О.* Арабские ночи. Из истории арабской эротической литературы. М., 2023. С. 88–97.

³⁹ По преданию, советчиком курайшитов, размышлявших о расправе над Мухаммадом и его сподвижниками, стал сам Шайтан, принявший облик некоего «шейха из Неджда».

⁴⁰ *Ал-Джнисицими, ал-Хаким*. Рисалат Иблис 'ила 'ихвани-хи ал-манахис. Бейрут, 1995. С. 129.

⁴¹ *Дугин А.Г.* Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 462.

⁴² Там же. С. 473.

⁴³ *Ван Эсс Й.* Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. I. История религиозной мысли в раннем исламе. М., 2021. С. 290–300.

⁴⁴ К сожалению, о Джахме и джахмизме Дугин знает лишь понаслышке. О смысле фразы «джахмизм» – «номиналистская версия мутазилизма» (*Дугин А.Г.* Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 485) историку исламской мысли остаётся только гадать: джахмизм и мутазилизм не только теологически несовместимы, но ещё и развивались параллельно друг с другом (зрелый же мутазилизм и вовсе зарождается спустя полвека после смерти Джахма). Впрочем, границы эмпирической науки – ничто в сравнении с горней картой «Ноомахии».

⁴⁵ *Нофал Ф.О.* Очерки по истории зайдитской мысли VII–XI вв. М., 2023. С. 26–35.

конца VIII в.⁴⁶ вряд ли имели бы место, если бы не начало переводческого движения, инициированного Омейядом Халидом ибн Йазидом (ум. ок. 708), с одной стороны, и ранние теологические споры – с другой.

Дальше – больше. Выясняется, что с началом «интеллектуализации» исламской культуры (изначально, по всей видимости, анти-интеллектуальной) зарождается ряд школ, из которых только традиционалистическая (захиритская)⁴⁷, мутазилитская и ашаритская могут, согласно Дугину, считаться в собственном смысле слова исламскими; шиизм, суфизм, фальсафа и герметизм к арабскому Логосу не имеют-де решительно никакого отношения⁴⁸. И вновь я готов вовремя отдалиться порыву аполлонической *fides* и забыть, например, что традиционализм салафитского типа не только не «отрицает все мазхабы»⁴⁹, но и свойственен шиитской школе *мактаб-е тафкик*, или о том, что, вопреки Александру Гельевичу, арабский мир подарил перипатетической философии не только ал-Кинди (ум. 873) и Ибн Рушда (ум. 1198), но и таджибита Ибн Баджу (ум. 1138) и кайсита Ибн Туфайла (ум. 1185)⁵⁰. Оба этих «просчёта» – ничто в сравнении с плотностью «аргументов», призванных обосновать простую, в общем-то, идею соответствующего раздела книги: *только три школы исламской мысли обнаруживают её «косное» начало*, причём именно захиризм репрезентует противопоставленный «аббасидскому универсализму» исконный арабский «титанизм».

Аргументация Дугина наивна настолько же, насколько был наивен всесильный Самсон перед обольстительной Далилой; впрочем – хвала небесам! – оба примера принадлежат эмпириям иерургии, а вовсе не безрадостной сфере научного творчества. Калам как интеллектуальное направление объединяет не «мутазилитов и атомистскую философию ашаритов»⁵¹, но и матуридитов, обе школы шиитско-джа'фаритского калама, зайдитов, хариджитов, россыпь ранних и поздних мурджиитских сект, «перипатетирующую», христианскую и иудейскую версии калама. Этос философии мутазилизма не мог, к сожалению, сводиться к отрицанию метафизической «медиации»⁵², поскольку именно мутазилитам принадлежит заслуга детальной и всесторонней проработки категории «утверждённость» (*субут*) – онтологического посредника между бытием и небытием. Любая материальная вещь, обладающая акцидентальными характеристиками или не располагающая таковыми⁵³, утверждена в божественном знании, подобно тому, как вечные, «субстанциальные» атрибуты Бога утверждены за Его самостью. Первый из этих двух мутазилитских тезисов опровергался уже упомянутым выше Джахмом, отказывавшимся характеризовать небытийствующие предметы даже в качестве познаваемых, и вызывал ожесточённую критику традиционалистов и ашаритов, угадавших в нём постулат о вечности представленного в знании Творца вещного мира⁵⁴. Как именно

⁴⁶ Ван Эсс Й. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. С. 470–627.

⁴⁷ Памятуя об образном устройстве мира Дугина я даже не стану напоминать, что в историческом пространстве прилагательное «захиритский» применимо, прежде всего другого, к одному из правовых мазхабов суннизма.

⁴⁸ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 472–475.

⁴⁹ Там же. С. 475.

⁵⁰ Там же. С. 499.

⁵¹ Там же. С. 482.

⁵² Проблема, по мнению приверженцев разных школ мутазилизма, более чем дискуссионная. См. подробнее: *Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма*. М., 2021. С. 31–37.

⁵³ Там же. С. 486.

⁵⁴ См. подробнее: *Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма*. М., 2017. С. 81–84.

мутазилитская онтология обосновывает «семитский взгляд на мир, в котором не существует ни промежуточного измерения, ни зоны образцов»⁵⁵, – то известно лишь Демииургу «Ноомахии».

Пройдя мимо неизвестной истории мысли мутазилитской битвы за слепое следование «предписаниям»⁵⁶ Шариата, я снова споткнулся о новый булыжник своего неверия; на нём было выщарапано знакомое мне, на первый взгляд, словосочетание «исламский атомизм». Сколько я ни перечитывал соответствующий раздел «Монотеизма Луны...»⁵⁷, я так и не мог понять: почему именно ал-Аш'ари (ум. 936) величается Дугиным первым арабским атомистом, если сам ал-Аш'ари не только перечитывал известные ему атомистические концепции⁵⁸, но и уделял им в собственной философии природы исключительно мало внимания⁵⁹? Кроме того, совершенно непонятно, по какой причине космологическое доказательство, развитое, как и атомистическая теория, ещё мутазилистами, должно пониматься как центр теологии калама, «одномерной», «титанической» плоскости, на которой Бог «обнаруживает своё бытие» в «приложении к материи и времени»⁶⁰. И уж тем более в ашаритском дискурсе немислим термин «недифференцированная материя», Дугиным никак не разъяснённый⁶¹.

Подытожив историческую и историко-философскую часть «Монотеизма Луны...», читатель, скорее всего, сделает неутешительный вывод: мир собственно исламского Логоса линеен, в нём нет процессуальности, амбивалентности, напряжённого единства «открытого» и «сокрытого»⁶². И дело даже не в том, что А.В. Смирнов небезосновательно находит⁶³ именно эту диалектическую составляющую в разных сегментах арабской культуры – суфийском, языковом и даже правовом, т.е. в сегменте, однозначно отбракованном Дугиным в качестве семитского, «бедуинского». Проблема состоит в следующем: Александр Гельевич наотрез отказывается эксплицировать механизм, в соответствии с которым на типично семитском, «косном» материале вырастает пёстрый цветник *арабизма*. Выходит, будто в истории арабо-мусульманского региона нет ничего подлинно арабо-мусульманского. «Империя Аббасида»⁶⁴ обеспечила свой расцвет покровительством эллинской мысли, иранскому мистицизму и герметизму; вся «постаббасидская» исламская история направлена на «размытие монотеизма Луны», а значит, остаётся антиарабской по самой своей сути⁶⁵. Последнее соображение – прямая предпосылка следующего пассажа:

⁵⁵ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 487.

⁵⁶ Там же. С. 491.

⁵⁷ Там же. С. 492–499.

⁵⁸ Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Макалат ал-'исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 301–311.

⁵⁹ Ибн Фурак. Макалат аш-шайх 'Аби ал-Хасан ал-Аш'ари. Каир, 2005. С. 211–223.

⁶⁰ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. С. 495–496.

⁶¹ Там же. С. 494.

⁶² Там же. С. 511.

⁶³ См., например: Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и её приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

⁶⁴ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 538. И снова на этой странице «Монотеизма Луны...» мы остаёмся наедине с причудливой политической историей «Ноомахии»: в ней не учитывается тот факт, что Багдад оставался столицей Аббасидского Халифата лишь в 763–836 и 892–1258 гг.; в 750–763 гг. центром Империи считалась ал-Хашимийя, в 836–892 гг. – ас-Самарра, а в 1261–1517 гг. – Каир.

⁶⁵ Там же. С. 547.

Поэтому современные салафитские течения отчасти правы, когда они констатируют колоссальную метафизическую и теологическую дистанцию между историческим исламом («традиционным исламом») и изначальным аравийским образцом. Подавляющее большинство исламских обществ ориентированы иначе, нежели лунный монотеизм раннего ислама, который уже очень давно стал периферийной и маргинальной линией в контексте общеисламской культуры. И хотя арабы имеют к этому лунному монотеизму определённую экзистенциальную предрасположенность, склонность и морфологическую близость, давно уже под «арабами» мы понимаем более широкий этнокультурный феномен, да и современные арабы далеко не все и не полностью сохранили основы кочевого пустынного Dasein'a бедуинов и во многом изменились под влиянием культур и цивилизаций, с которыми вошли в тесный, интенсивный и длительный конфликт⁶⁶.

В свете процитированного отрывка становится более понятной позиция, занятая Дугиным по отношению к арабскому Логосу *ad hoc*: в условиях, когда мутазилизм мёртв, шиизм и суфизм представляют иные дискурсивные и религиозные миры, а ашаризм практически нигде не заявляет о себе как о философии ислама, именно исламские радикалы знаменуют «рецидив изначального аравийского лунного монотеизма»⁶⁷. Ведь, согласно автору книги, ранний ислам, квинтэссенция пресловутого «лунного монотеизма», к которому «призывают вернуться ваххабиты и салафиты», – не мифологема, не образ, не симулякр, а «вполне достоверная» действительность, проступавшая «на первых стадиях исламской экспансии»⁶⁸. Следовательно, в координатах «Ноомахии» *семитский Логос – деструктивное начало, приемлемое для Александра Гельевича ровно настолько, насколько уничтожается другими культурами*. Подлинно (изначально) исламское для Дугина – одновременно и амальгама семитского⁶⁹, и враг аполлонического, «молочный брат» деструктивного модерна⁷⁰, подлежащий превращению в арабизм и ассимиляции в европейско-иранском тигле. А значит, основная мысль «Монотеизма Луны...» может быть описана как анти...

...впрочем, нет. Иерургия неподсудна *ratio*, а Откровение – набившим оскомину клише XX в. Памятуя о вынесенной в эпиграф мудрости народа, браво сражавшегося на страницах «Золотого ключа» М. Харитонова, я, наконец, откладываю перо и завершаю отчёт о собственном неверии. Отчёт – но не рецензию. Ибо в обозреваемой книге рецензировать ровным счётом нечего.

Список литературы

Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизация границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017. 614 с.

Майер Ф. Мистерии Каабы: символ и реальность в исламском мистицизме // Мистерии. Избранные статьи из конференций «Эранос». М.: Академический проект, 2020. С. 116–142.

Надиров И.И. Хатра. Арабы между Парфией и Римом. СПб.: Гуманитарная академия, 2009. 480 с.

Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра», 2017. 130 с.

Нофал Ф.О. Арабские ночи. Из истории арабской эротической литературы. М.: Циолковский, 2023. 205 с.

⁶⁶ Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизация границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М., 2017. С. 548.

⁶⁷ Там же. С. 584.

⁶⁸ Там же. С. 587.

⁶⁹ Там же. С. 423–425.

⁷⁰ Там же. С. 588–589.

Нофал Ф.О. Диалектика авраамического символа. М.: ООО «Садра», 2020. 329 с.

Нофал Ф.О. Очерки по истории зайдитской мысли VII-XI вв. М.: ООО «Садра», 2023. 256 с.

Нофал Ф.О. Теонимы сафайтских надписей: предварительные замечания // Письменные памятники Востока. 2021. Т. 18. № 1 (44). С. 53-61.

Эсс Й., ван. Богословие и общество II-III столетия по хиджре. Т. I. История религиозной мысли в раннем исламе. М.: ООО «Садра», 2021. 630 с.

Trimingham J.S. Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. London: Stacey Publishing, 1990. 342 p.

На арабском языке:

'Али Дж. Ал-Муфассал фи тарих ал-'араб кабл ал-'ислам. Т. 16. Бейрут: Дар ас-Саки, 2001. 432 с.

Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Макалат ал-'исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден: Otto Harrassowitz, 1980. 728 с.

Ал-Джишшами, ал-Хаким. Рисалат Иблис 'ила 'ихвани-хи ал-манахис. Бейрут: Дар ал-Мун-тахаб ал-'арабий, 1995. 160 с.

Ал-Джишшами ал-Хаким. Толкование «Источников вопросов и ответов». М.: ООО «Садра», 2021. 776 с.

Ибн 'Абу ал-'Изз. Шарх ал-'Акида ат-Тахавийя. Т. 2. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисала, 1997. 803 с.

Ибн Са'ид. Нашват ат-тараб фи та'рих джахилийят ал-'араб. Оман: Мактабат ал-Акса, 1987. 1060 с.

Ибн Фурак. Макалат аш-шайх 'Аби ал-Хасан ал-Аш'ари. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-динийа, 2005. 372 с.

Ал-Кумми, Са'ид. Асрар ал-'ибадат. Бейрут: Марказ Бакиййат Аллах ал-А'зам, 1999. 178 с.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сидорин В.В.</i> Вместо предисловия, или О манипуляциях, манёврах и фокусах.....	5
<i>Малер А.М.</i> Мировоззренческие стратегии Александра Дугина.....	15
<i>Вакулинская А.И.</i> Иван Ильин против Александра Дугина: коллизии идеологических поисков современной России.....	82
<i>Вахитов Р.Р.</i> А.Г. Дугин как исследователь евразийства 1920–1930-х гг. и публикатор евразийских текстов.....	111
<i>Гагинский А.М.</i> Злые сказки А.Г. Дугина, или Хайдеггер для чайников.....	124
<i>Герасимов Н.И.</i> Неудобный анархизм: анархистская мысль в отражении политико-философских воззрений Александра Дугина.....	176
<i>Пуцаев Ю.В.</i> Дугин как «анти»-консерватор: интегральный традиционализм, консервативная революция и социологическое учение А.Г. Дугина.....	187
<i>Jong A.</i> Dugin, Heidegger and the Problem of Russian Philosophy.....	231
<i>Ворожихина К.В.</i> Александр Дугин и колосс на глиняных ногах. Рецензия на: Дугин А.Г. Бытие и Империя. Онтология и эсхатология Вселенского Царства. М.: АСТ, 2023. 783 с.	256
<i>Нофал Ф.О.</i> «Это потому что Логос тёмный?». Рецензия на: Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизация границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017. 614 с.	267