

А.Задорнов

ПРЕДАНИЕ ИЛИ «ТРАДИЦИЯ»?

На протяжении всего своего развития богословская наука, взятая в своей конкретно-жизненной реальности, всегда была неким ответом на вызов вопрошающих и требующих отчета в уповании нашей Церкви. Но не менее часто ситуация, когда православная апологетика вынуждена отвечать на вызовы тех, кто отождествляет плоды своего собственного непросвещенного рассудка с воззрением Церкви, кто, умело используя отдельные части этого воззрения, выдает полученный суррогат за компонент или даже прямо необходимую составляющую церковного миропонимания. И если в первом случае позиции достаточно ясны, то нарочитая неопределенность второго случая порождает губительные соблазны и недоумения.

Именно ко второму случаю относится предмет настоящей работы — традиционализм в его отношении к религиоведению. Сам традиционализм будет определен нами позже; сейчас же необходимо показать, почему мы считаем его положения опасными для людей, стремящихся войти (но еще пребывающими в преддверии) в ограду Церкви.

Прежде всего, традиционализм избирает (как и положено, собственно, «ереси») те моменты из различных религиозных доктрин, которые при невнимательном рассмотрении создают видимость их объективной близости.

Во-вторых, традиционализм выступает с претензией дать некое научное знание, основанное тем самым на определенном типе рациональности и теории аргументации. Именно поэтому мы избрали научным контекстом, в котором пытаемся показать несостоятельность традиционализма, область религиоведения.

Далее — и это особенно важно и актуально сегодня — российский вариант традиционализма прямо и намеренно стремится выступать именно как «православный традиционализм», как носитель духа предания Церкви. Показать настоящее место традиционализма и увидеть неправоту претензий его представителей говорить от имени Церкви — в этом и заключается главные цели настоящего очерка; все остальные вопросы (как скажем, политическая ориентация традиционалистов etc.) рассматриваются только в связи и для иллюстрации общей задачи.

То, что влияние традиционализма даже на среду пребывающих в Церкви имеет место, и то, что оно не ограничивается одним лишь зыбким миром интеллектуальных симпатий, можно показать на примере одного свидетельства: «Мое мировоззрение сформировалось в основном под влиянием Рене Генона... Благодаря Генону я научился искать и любить Истину, ставить ее превыше всего и не довольствоваться ничем иным»¹.

Эти слова принадлежат иеромонаху Серафиму Роузу; sapienti sat.

* * *

Приведем несколько наиболее характерных цитат, связанных с понятиями традиционализма, с тем чтобы найти некий инвариант, выделяющий наиболее резкие черты этого явления, его происхождение и актуальное положение.

Сам зачинатель движения, Рене Генон, выражается предельно кратко: «Примордиальная Традиция настоящего цикла пришла из гиперборейских регионов. Позднее существовало несколько вторичных потоков этой Примордиальной Традиции, соответствующих различным периодам истории. В настоящее время истинный дух Традиции, со всем тем, что он в себе включает, представлен только и исключительно людьми Востока и ничем иным»².

Если перенести эту формулу на конкретные исторические реалии, связанные с цикличностью цивилизаций и сменой типа культур, получится определение Эволю: «Ци-

визация или общество являются “традиционными” в том случае, если они управляются принципами, превышающими все сугубо человеческие и индивидуальные элементы, если структуры этого общества имеют небесное происхождение и, кроме того, если они определенно ориентированы строго вертикально. По ту сторону всех исторических форм мир Традиции характеризуется самождественностью, сущностным постоянством»³. Что касается религиозного, а не социального аспекта Традиции, то, по словам современного русского генолиста, «все традиции по мере приближения к своему собственному центру преодолевают конфессиональные различия и почти сливаются в нечто единое. Генон называет это “Примордиальной Традицией”, “Изначальным Преданием”. Такое Предание, по Генону, составляет тайную сущность всех религий»⁴. Тем самым Традиция оказывается некоей совокупностью богооткровенных знаний, которые определяли строй всех сакральных цивилизаций. Заметим, что эта привязка чисто духовного, казалось бы, явления (к каковым причисляет себя традиционализм) к конкретике бывших в истории цивилизаций и исторических сообществ вообще характерна для всего традиционализма в целом и во многом объясняет столь жесткую «критику современного мира» с его стороны.

Если представить себе мир традиции, каким его рисуют Генон или Эвола, в виде вписанных друг в друга окружностей, то рассматривать его можно следующим образом сразу на нескольких уровнях:

1) *Ядро Традиции*, ее высший аспект — эзотеризм, внутреннее содержание предания, примыкающее без всяких посредников к божественной сущности откровения: «Эзотерические доктрины и их прямое познание и осуществление в реальности (что обозначается термином “инициация, посвящение”) составляют зерно Традиции, основу ее подлинной ортодоксальности, ее божественного Православия (sic!). На этом эзотерическом уровне происходит то, что христианская традиция называет “теозисом”, “обожением”, мистериальным превращением “земного” в “небесное”.

Эзотеризм тесно связан с прямым познанием самих сверхъестественных и сверх-природных божественных Принципов»⁵.

2) *Экзотеризм* или «сфера сакральных доктрин, обращенных вовне». Именно эта окружность, имеющая своим центром ядро традиции, «должна быть единственной и высшей инстанцией общественного устройства» (ibid.). Причем, что касается соотношения эзотеризма и экзотеризма, то первый никак не должен противоречить или опровергать второй; иными словами, невозможно существование гностикоподобной внутренней и внешней (профанической в перспективе) Церквей; надо признать, что в этом принципе — одна из сильных сторон традиционализма и его подхода.

3) *Сословная иерархия*, социальная организация мира Традиции. Иерархия эта строится на принципе аристократизма, т.е. качественной дифференциации, а не экономической, присущей как раз антисакральным цивилизациям: «Социальная иерархия, основанная на дифференциации внутренней природы различных типов людей, является необходимым условием подлинно сакральной цивилизации. Анти-иерархические тенденции всегда шли рука об руку с анти-духовными, анти-традиционными и анти-религиозными тенденциями»⁶. Тема элиты — вообще наиболее характерная для традиционализма, идущая от социологии Парето и поэтических новаций Ницше. Так, Генон говорит: «При существующем положении вещей на Западе никто более не занимает места, свойственного ему в соответствии с его внутренней природой»⁷. А Эвола добавляет: «Должна образоваться структура, проходящая перпендикулярно сверху вниз, в которой вожди будут единственными центрами, а центры низших организаций будут подобны офицерам среди солдат. Естественно, такая система, в первую очередь, требует создания элиты, в которой не авторитет соответствует должности, а, напротив, должность авторитету, а тот, в свою очередь, проистекает из реального превосходства»⁸. Мы еще вернемся к этому

вопросу, когда будем рассматривать приверженность традиционализма правым политическим режимам.

4) *Сфера сакрального искусства и сакральных наук*, т.е. та область, что имеет непосредственное соприкосновение с миром культурных артефактов и последствий мирообустраивающей деятельности человека вообще. «Исчезновение сакрального знания (и сакрального искусства) в современном мире, — утверждают традиционалисты, — шло параллельно сужению компетенции Религии и уничтожению сакральной подоплеки социальной иерархии»⁹. Здесь налицо стремление к возвращению миропонимания Средневековья, когда ключом к отгадке сотворенного Богом в загадке мира могло быть и схоластическое богословие, и алхимическая практика “nigredo — albedo — rubedo” — причем, что особенно важно — на равных основаниях. Нахождение такого ключа к отгадке мира, по мысли Генона, служит двум задачам — связать между собою различные уровни реальности, приведя их в синтез, а также подготовить почву для получения некоего высшего знания, до которого как раз и можно подняться по ступеням традиционных наук — астрологии, алхимии, сакральной географии etc. «Совершенно очевидно, — пишет Генон по этому поводу, — что современная наука ни в коей мере не может служить подобным целям. Поэтому все ее разновидности суть не более чем “профанические науки”, тогда как науки традиционные, благодаря их связи с метафизическими принципами, действительно составляют единую “священную науку” — “науку сакральную”»¹⁰.

Итак, мы имеем следующую иерархическую систему, ведущую от сакральных искусств и наук к сословной иерархии, от последней — к сфере внешних сакральных доктрин, замыкающихся на эзотерическом ядре Традиции.

Чтобы из этих четырех элементов вывести полное определение понятия «традиция», необходимо учитывать тотальный характер сакральности всех ее аспектов: «Вне Традиции нет вообще ничего реального, так как ее сущность восходит прямо к Божественному Истоку, а Бог является

единственным и абсолютным автором реальности, ее Основой и ее Создателем»¹¹.

Тем самым, пытаясь дать предварительное определение традиционализма, мы можем сказать следующее: *традиционализм является теоретико-практической претензией на рассмотрение эзотерических и экзотерических аспектов религии, а также социального порядка и культурно-научных форм как тотально сакрализованной реальности, вне которой невозможно подлинно человеческое существование.*

* * *

Традиционализм в том виде, в котором он предстает сегодня, имеет самое разнообразное выражение на всех четырех вышеперечисленных уровнях. Кроме непосредственных учеников Генона — а это Мишель Вальдан, Фритьоф Шюон, Марко Полли, Поль Серран, Жан Робен, Жан Турньяк, Дэни Роман и другие — существует еще целый ряд интеллектуалов — философов, художников, поэтов, представителей «академической науки» — пропитанных идеями традиционализма, причем необязательно в строго геноновском ключе. Таков, к примеру, «православный традиционалист» Жан Бьес или исламский фундаменталист Гейдар Джемаль.

Однако все вышеперечисленные авторы — это те, кто непосредственно является учениками Генона или же испытали на себе влияние его идей. Если же взглянуть на ситуацию изнутри, «семиотически», то нам придется ответить на вопрос о том, кого сами традиционалисты записывают в свои предшественники. Здесь мы имеем один очень четкий критерий: *любой деятель, настаивающий на «кризисе современного мира», отличающийся пессимизмом по поводу его конечных судеб и ненавидящий современную профаническую цивилизацию Запада, — оказывается традиционалистом.* Таким образом, сюда относятся люди, и близко не думавшие о подобном своем сходстве с некоторыми персонажами. Таков Жозеф де

Местр, задолго до Ницше провозгласивший о «смерти Бога» для Европы после французской просветительской революции; таков и русский последователь автора «Петербургских ночей» Константин Леонтьев с его критикой «розового христианства» Достоевского; сюда же относится энигматизм французских «проклятых поэтов» от Лотреамона до Рембо; вкупе с ними оказываются ранний д'Аннунцио и Луи Фердинанд Селин, чьи романы — почти протокольная запись деяний «темного века», а также мыслительная интенция Шпенглера и Хайдеггера, чей императив «настоящая философия возможна только как человеческий поступок» на практике осуществлял поэт Эзра Паунд в фашистской Италии. Если говорить о послевоенном мире, то традиционалистами окажутся литераторы Юкио Мисима и Уильям Берроуз, философы и теоретики постмодерна Делез и Гваттари и многие, многие другие, разделяющие три традиционалистских принципа. Однако одной только ненавистью и «восстанием против современного мира» (как называется программное сочинение Эволю) дело не ограничивается. Существенным элементом традиционализма оказывается еще одно явление, на котором необходимо остановиться.

В начале восьмидесятых годов Мирча Элиаде, имевший к тому времени прочную репутацию классика современного религиоведения, был выдвинут на Нобелевскую премию по литературе. Лауреатом он, однако, не стал. Причиной тому были вовсе не художественные достоинства или же недостатки его поистине интересных романов и повестей, но эпизод довоенной биографии ученого.

В 1931 году Элиаде возвращается из Индии в Бухарест, где становится доктором философии местного университета. И в то же самое время начинается активная политическая деятельность молодого философа — он становится интеллектуальной главой бухарестского клуба «аха», созданного Н.Ионеску, идеолога «Железной гвардии» капитана Корнелиу Зеля Кодряну. Участие Элиаде в разработке идеологической программы «Железной гвар-

дин» (представлявшей собой причудливую смесь «мистического православия» с архаическими «дакийскими элементами») не было какой-либо абберацией политических взглядов философа или же простым приложением его идей в сфере конкретной политической жизни. Это был выверенный путь, волевое решение. Доказательством тому служит тот факт, что Элиаде не стал отказываться от своих взглядов и тогда, когда король Михай разогнал «Железную гвардию» и засадил всех ее сколь-нибудь крупных деятелей за решетку. Не избежал концлагеря и Элиаде, даже за колючей проволокой читавший лекции по сравнительному религиоведению. После заключения, с вступлением Румынии в коалицию с Райхом, Элиаде был отправлен в почетную ссылку культурным атташе Румынии в Лондоне.

Этот эпизод — один из многочисленных примеров того, как сколь-нибудь протестующий против современной профанической деятельной цивилизации интеллеktуал в жизненной реальности оказывается либо в стане коллаборационистов с правыми европейскими режимами (как Гамсун, Эрнст Юнгер или Селин), либо вообще активно участвует в судьбе этих режимов (тот же Эвола, Эзра Паунд или Хаусхофер). Трудно сказать, что заставило их ассоциировать «восстановление социальной иерархии» с истерическим «культурным строительством» Муссолини или, того хуже, с идеологией Третьего рейха. Конечно, вряд ли можно полностью доверять отзыву Луи Повельса, сказавшему однажды: «Фашизм — это геноцизм плюс танковые дивизии», но определенная правда в его словах есть. Сфера действия — двойственная сфера, не позволяющая точного воплощения конкретных идей в том виде, как они предстают в умах своих создателей.

Логике симпатии традиционалистов к правым политическим режимам попытался разобрать несколько лет назад известный итальянский писатель-медиевист Умберто Эко в эссе с симптоматичным названием «Вечный фашизм». «Термин “фашизм” употребляется повсеместно, — пишет он, — потому что даже если удалить из итальян-

ского фашистского режима один или несколько аспектов, он все равно продолжает узнаваться как фашистский. Устранив из итальянского фашизма империализм, получаем Франко или Салазара... Прибавляем помещательство на кельтской мифологии и культе Грааля и перед нами один из наиболее уважаемых фашистских гуру — Юлиус Эвола»¹².

И далее Эко выделяет несколько характеристик «вечного фашизма» (иг — fuzzy), которые, по его мнению, позволяют отождествить его с современным традиционализмом. Во-первых, это собственно культ традиции, который старше собственно фашизма и стремится к новой синкретичной культуре, пренебрегающей противоречиями: «Немецко-фашистский гнозис питался из традиционалистских, синкретистских, оккультных источников. Наиболее важный теоретический источник новых итальянских правых, Юлиус Эвола, смешивает Грааль с «Протоколами Сионских мудрецов», алхимию со Священной Римской империей... Вот сам по себе принцип валить в кучу Августина и Стоунхендж — это и есть симптом ур-фашизма»¹³.

Другие характеристики, связывающие, по мнению Умберто Эко, традиционализм и тоталитаризм, это неприятие модернизма и вообще современного мира, а также подозрительность по отношению к интеллектуальной деятельности, нетерпение по отношению к несогласию и неоднородности и ориентация на фрустрированные средние классы»¹⁴.

Быть может, все перечисленное и соответствует установкам политических режимов Германии и Италии предвоенного периода, однако означает ли это, что эти характеристики относятся и к традиционализму? Неприятие современного мира («духа 1789 года» по Эко) вовсе не обязательно связано с мракобесием и обскурантизмом. Позволив себе несколько игровое сравнение, можем сказать, что если по Канту «Просвещение есть состояние человеческой зрелости», то отказ от него есть возвращение в состояние юной непосредственности Средневековья, в то положение младенчества, без возвращения в которое не-

возможно *renovatio mundi*. Кроме того, европейская мысль послевоенного периода знает до иронии характерную обратную связь — духа Просвещения с его нивелировкой «свободы, равенства и братства» и тоталитарного уравнивания фашизма; мы имеем в виду книгу Адорно-Хоркхаймера «Диалектика Просвещения», вскрывающую эту связь.

Быть может, не стоило подробно останавливаться на этой теме, но без нее не могут быть поняты многие аспекты доктрин Генона и Эволы или отношение того же Элиаде к оппозиции «сакральное/профанное» в современном мире. К тому же, постоянное обвинение данных авторов в ангажированности сомнительными политическими движениями Европы первой половины нашего поистине «темного века» вызывает все же недоверие при рассмотрении того, какой смысл вкладывают в само понятие «ur-fuzzy» современные либеральные интеллектуалы. Ведь чем не тоталитаризм такой их призыв к всеобщей фискальной системе «борцов с фашизмом»: «Ур-фашизм может представлять в самых невинных видах и формах. Наш долг — выявлять его сущность и указывать на новые его формы, каждый день, в любой точке земного шара».¹⁵ Увы, православные хорошо знают, в чем могут увидеть фашизм неумеренные его искатели «в любой точке земного шара»...

* * *

«Синкретизм, — пишет Эко в цитированном выше эссе, — это не просто, как указывают словари, сочетание разноформных верований и практик. Здесь основа сочетаемости — прежде всего пренебрежение к противоречиям»¹⁶. Такое пренебрежение делается авторами-традиционалистами по отношению к той области, где главенствует конкретика факта, т.е. прежде всего — к истории. Ее традиционалистская интерпретация — вообще, предмет, заслуживающий внимания криминолога. Теории мировых заговоров, религиозных и геополитических противостояний отличаются тем, что находят свое проявление в областях, подчас просто не поддающихся логической оценке.

Признание единой Примордиальной традиции заставляет последовательно видеть ее осколки не только во всех традиционных культурах и религиях, но и в явлениях, казалось бы, прямо противоположных — «телемизм» Алистера Кроули здесь интерпретируется в терминах индийской доктрины «левой руки» (или, что то же, «путь вина»).

«Мы обязаны сплавить воедино все то, что противостоит современному миру, “прогрессу”. Никакой монополии на истину в наших катакомбах, — провозглашает современный традиционализм. — Никаких теологических споров. Никаких доктринальных дискуссий. «Пистис София», Бхагават-Гита, Евангелие, “Капитал” Маркса и “Царство Количества” Генона одинаково верны и истинны. В нашей борьбе не должно быть фракций и сект. Мы все одинаково обобраны и отвержены. У нас общий враг»¹⁷.

Но является ли наличие общего врага достаточным основанием для подобного оптимистического уравнивания Божественного Откровения и литературных источников? Не оказывается ли тем самым Церковь, вопреки заверениям самих традиционалистов, лишь одним из многих способов «восстания против современного мира»?

Иногда это сознают и сами традиционалисты, требующие принципиальной ревизии доктрины Генона в тех ее пунктах, которые не могут рассматриваться как адекватные в рамках классического религиоведения. «Действительно, — пишет один из них, — между традициями и реалиями на фоне общего контраста с современной полностью десакрализованной цивилизацией сходства намного больше, нежели различий. Эта констатация очевидна. Вопрос только в том, до какой степени подобное циклическое сближение перед лицом общего врага является следствием эзотерического единства?»¹⁸

Искажения этого единства являются тем самым не «результатом погрешностей среды»; а «коренятся в метафизике». Генон строил свою схему на основе анализа индуизма и ислама, приводя их эзотеризм к объединительному синтезу, выглядящему следующим образом. Единая мета-

физическая Традиция, составляющая суть универсального эзотеризма, является внутренним зерном всех ортодоксальных традиций. Для Генона и его последователей — вплоть до сегодняшнего дня! — догматические религии и иные формы экзотерических традиций являются как бы «внешними оболочками», скрывающими за видимым многообразием единство содержания (т.е. «эзотеризм и инициацию»).

Интересен в этой связи вопрос о соотношении «православного эзотеризма» (представленного, по мнению традиционалистов, исихазмом) и эзотеризма других религий. Так, А. Дугин пишет: «Ценой признания ортодоксальности других религиозных форм является утверждение их “искаженности” и трактовка их догматов в духе и букве специфического, свойственного лишь индуизму и суфизму эзотеризма»¹⁹. По мнению этого автора, чей подход нам предстоит разобрать подробнее, индуистский подход к христологии фактически приравнивает Христа к аватару, что равно монофизитству. Ислам же, в силу своего строгого монотеизма, придерживается несторианской христологической схемы.

Особо интересно и значительно в этой связи утверждение о том, что «христианство причисляется к авраамическим традициям только в исламской перспективе и в некоторых иудео-христианских течениях. Православие не может самоопределяться таким образом, так как ясно осознает свою внутреннюю духовную природу как традиции Мельхиседековой, доавраамической и сверхавраамической» (ibid). Уникальность христианства тем самым оказывается не только сопряженной с фактом Божиего вочеловечения, но и подтверждается наличием совершенно иного, в отличие от иудаизма и ислама, «эзотерического ядра».

Тем не менее, признание наличия самого этого сокровенного центра в самых различных религиях оставляет в силе все тот же основной традиционалистский тезис о разветвлении единой Примордиальной сакральности. Поэтому найти подлинный ответ на существование дилеммы

развития этой сакральности — либо она раздробилась в силу чисто внешних, историко-культурных причин, либо существуют серьезные метафизические расхождения, — традиционализм не может. Если он принимает последний тезис, то тотчас же становятся маловажными и надуманными заверения в сохранении эзотерического ядра абсолютно во всех аутентичных традициях. В случае же, когда сохраняется привычная для этого круга авторов перспектива «дробления Единого центра», сами традиционалисты приходят к тому, что можно вслед за Эко назвать синкретизмом, а можно и «экуменизмом наоборот». Если в «классическом» экуменизме основой сближения провозглашается как раз *минимум* их общих позиций (признание Единого Бога, например), то в нашем случае, напротив, такой основой является *максимум* общих эзотерических «свойств», присущих каждой религии. Тем самым традиционалисты оказываются зеркальным отражением своих противников по мировоззрению.

Вопрос соотношения традиционалистских постулатов и того, что принято понимать под «академической» или «классической» наукой (в нашем случае — религиоведением) весьма сложен. Действительно, что считать подлинно научным — унылые, полные плоского позитивизма страницы какого-нибудь «Становления религии» Лэнга и мнимый плюрализм «Многообразия религиозного опыта» Джемса или же холодную констатацию упадочного состояния современного мира и призыв к возврату «золотого века богов и героев» у Генона и Эволя? Разумеется, инерция чисто рассудочного знания отдает предпочтение первому.

Строго говоря, традиционализм академической науке именно в этом, первом, смысле дал совсем немного имен. Элиаде, Шюон, отчасти — Корбен и Дюмезиль. Остальные — либо теоретики а ла Генон, либо же авторы совсем уж никуда негодных «историософских» фантазий наподобие Мигеля Серрано. Тем самым вопрос должен быть поставлен по-иному — какие элементы традиционализма оказались близки научному мировоззрению этих авторов

и почему они вынуждены были переосмыслить их в строго научной форме? Напомним вкратце, что перспектива изучения религий на рубеже XIX—XX вв. постепенно смещалась в сторону от позитивистских клише Фрэзера и даже Вебера к компаративистике в духе Бронислава Малиновского или логики мифа у Леви-Брюля и Кассирера. Этому немало способствовало как накопление обильного этнографического материала (сбранного тем же Малиновским, Моссом, Ферсом и др.), так и изменения в интеллектуальной атмосфере европейского университетского мира: после Дюркгейма (учителя, кстати, не только Мосса, но и Леви-Строса!) и работ диффузионистов Бастиана, Ратцеля или Фробениуса уже невозможно было рассматривать архаические культы и культуры как варварские и исключаящие всякое подобие логики — в отличие от мира традиционных культур Средиземноморья и Востока.

Таким образом, задача прорыва европоцентристского засилья в религиоведении была выполнена еще задолго до первых традиционалистских трудов на эту тему. В предвоенный период, когда начала складываться собственно традиционалистское религиоведение, место «исторического партикуляризма» Боаса и Кребера и совсем уж никчемного эволюционизма Тайлора занимает школа Малиновского — школой функционализма в ее классическом варианте. В последней (благодаря исследованиям Редклифф-Брауна, проведенным на австралийском материале) возобладали т.н. «теория потребностей», удовлетворение которых является стимулом человеческой деятельности. Удовлетворение этих потребностей и есть «функция» общества, множество которых составляет структуру. Понятие структуры во многом заменило собою понятие культуры и явилось новым предметом исследований в этнографии, социальной антропологии и самом религиоведении. Позднее известный африканист Эванс-Притчард определяет суть структурного метода как описание фактов не в их «естественном состоянии», но заранее подчиненных социологической теории. Поддержке социальной структуры может

способствовать все, что угодно: от обмена ценностями (Фэрс) до мятежа, «охраняющего равновесие общественной структуры» (Макс Глюкман).

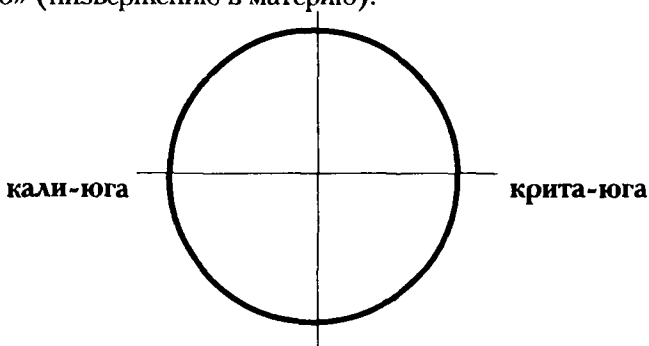
Какое место в этой панораме религиозической методологии занимает традиционализм? Британский антрополог Люси Мэйр в свое время определила развитие изучения религии в первой половине нашего века как движение от понимания религии как системы верований (перспектива Фрэзера—Тайлора) через религию — социальный факт (Дюркгейм—Малиновский) к религии — ритуализированной магии (Э.Лич, Д.Гуди, Р.Хортон)²⁰. Беря во внимание эту схему, мы можем сказать, что традиционализм начинается там, где заканчивается современная академическая наука. В самом деле, именно вопросы инициации, ритуально-магического перехода («rites of passage» в терминах Ван Геннепа) и другие части «эзотерического ядра» религий являются, как мы видели, центральными для традиционализма. Так является ли последний неким продолжением академической науки, двигающимся дальше там, где она останавливается?

Для ответа на этот вопрос рассмотрим некоторые установки «классиков традиционализма».

* * *

Как уже неоднократно отмечалось, очень трудно вычленил у Генона какие-либо части его чисто философского учения. Столкнувшийся с этой проблемой русский переводчик традиционалистских авторов Ю.Н. Стефанов пишет: «Сам Генон не только не считал себя философом, но вообще отказывал философии в праве на законное существование, называя ее порождением “антитрадиционного духа”, и пользовался любой возможностью для ее дискредитации»²¹. Относительно отношения Генона к классическому религиозоведению приложимы эти же слова. Поэтому мы разберем один конкретный пример из «случая Генона», попытавшись показать с его помощью метод обращения традиционализма с историческим материалом.

Речь идет о дуализме Генона или, если выразаться точнее, о его космическом противопоставлении сакрального и профанного, традиционного и антитрадиционного, современного и архаичного. Истоки этого дуализма коренятся в индуистской метафизике и перспективе понимания космических циклов — «кальпа», являющихся манифестацией/проявлением «Вселенской возможности». Каждая кальпа состоит из подразделов — манвантар. Если последние представить в виде окружности, то каждый из четырех сегментов («юга») этой окружности показывает деградационный ход манифестационизма от «чистого небытия» (максимальной духовности) к «проявленному бытию» (низвержению в материю).



Движение манвантары от критя-юги к кали-юге сопровождается постепенным «уплотнением» сферы чисто духовного, переходом от состояния равновесия между сакральным и профанным к постепенному преобладанию и даже возобладанию последнего в «темный век», в котором ныне пребывает человеческая история.

Здесь проявляется один очень важный вопрос: связана ли бинарная оппозиция «священное/мирское» именно с ходом истории и является ли нарушение ее соотношения связанной именно с эсхатологической перспективой? В случае положительного ответа на вопрос появляется соблазнительная возможность увидеть здесь аналогию с эллинской философией истории.

Однако в далекой от традиционализма греческой мифологии нет понятия, напоминающего индийскую «кальпу», и нет понятия о периодичности. «Время возникает при контактах неба и земли, время есть неравномерная последовательность божественных событий, вне таких событий время — только земная длительность, подверженная любому делению», — пишет «поэт-традиционалист» Е. Головин²². Поэтому индийские «юги» и «четыре века» Гесиода можно соотнести лишь в очень неопределенной символической форме. Более того, пифагорейские числа-гепады не имеют связи со временем в обычном понимании (согласно «Теологуменам арифметики» Ямвлиха). Концепцию Гесиода трудно считать традиционалистской в геноновском смысле еще и потому, что она очень вольно интерпретировалась многими греческими философами.

И уж совсем неприложима эта концепция в перспективе христианского понимания истории. Конечно, духовный регресс человечества имеет свою поступательную силу, увеличивающуюся к концу времен. Но само противопоставление света и тьмы, сам дуализм града небесного и земного (вне манихейской панорамы, разумеется) со всей наглядностью выступает, к примеру, в Первом послании св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Не любите мира, ни яже в мире. Аще кто любит мир, несть любви Отчи в нем...» (1 Ио 2 : 15).

Известный русский патролог Н.И. Сагарда в своем комментарии на данное апостольское послание отмечает, что «в понятии ΚΟΣΜΟΣ (а не в *ἀρχή* к нему) необходимо искать разрешения того, почему в одном случае он является предметом неизреченной божественной любви, а в другом случае запрещается всякая любовь к нему человека»²³. Вообще же понятие ΚΟΣΜΟΣ в данном апостольском послании употребляется в четырех различных смыслах. В самом общем смысле «он есть совокупность всего сотворенного, универс, мир как упорядоченное и стройное целое» (ib.) — вне всякого этического определения. Это — именно сотворенный Логосом мир (Ио 1, 10). В более узком

понимании ΚΌΣΜΌΣ есть вся сфера человеческой жизнедеятельности, «собственно земля, на которой мы живем, вместе с порядком и строим земной жизни»²⁴. Сужая это понятие еще более, получаем космос как совокупность лиц, для которых предназначено откровение, в соответствии со следующими евангельскими местами: «ΕΙ ΤΑΥΤΑ ΠΟΙΕΙΣ, ΦΑΝΕΡΩΣΟΝ ΣΕ ΑΥΤΌΝ ΤΩ ΚΌΣΜΩ» (Йо VIII, 12) или «ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΦΩΣ ΤΟΥ ΚΌΣΜΟΥ» (Йо VIII, 12). И, наконец, лишь четвертое значение этого слова употребляется в том смысле, который стоит в данном месте апостольского послания. Этот космос не имеет ничего общего с миром в первом случае; более того, это как бы настоящий антимир: «это — мир воли, отпавшей от Бога. Отец его — диавол, существо которого составляет отрицание всего, что реально и истинно в Боге, — света, любви и жизни»²⁵. Сущностные характеристики этого антикосмоса — ΣΧΟΤΙΑ (Йо I, 5) как противоположность Божественного света, ΜΙΣΕΩΙ /ненависть (Йо VII, 7) как антитеза любви и, как итог всего — ΘΑΝΑΤΟΣ (Йо V, 24). То, что принципиально дуально и несопоставимо — мир человечества и мир греха — оказалось подвержено смещению, поглотившее их и подчинившее первое второму. Как замечательно пишет об этом тот же Сагарда: «Человечество в самом себе представило антикосмос и с ним должно разделить его судьбу. Но некоторая часть космоса-человечества чрез веру во Христа освободилась от цепей боговраждебного антикосмоса... Таким образом, в самой области антикосмоса положено основание царству Божию»²⁶. При этом, что немаловажно для нашей темы, сами сыны света происходят не откуда-нибудь извне, но продолжают выходить из среды бывших детей тьмы.

В этом пункте — *все превосходство православной космологии по сравнению с жестко-тотальным дуализмом Генона и его последователей. Последние не допускают никакой возможности для «сгустков космической полночи» и прочих «детей кали-юги» стать на сторону света, безликое предопределение даже не манихейского, но индуистского толка лишает людей права на выбор между светом и тьмою.*

Божественная любовь не знает такой безысходности, два космоса — и обычный, и с приставкой «анти-» — сосуществуют в человеческой истории именно для проявления человеческой свободы в ответ на Божию любовь. Антикосмос должен разрушиться в самом себе, как бы он ни стремился захватить собою человеческий мир; даже если порою ему удастся этот захват («железный/темный век» по Генону), сие вовсе не означает, что это состояние продлится вечно.

Противостояние двух этих миров, умение различать их между собою подчеркивает преп. Иустин (Попович): «Своей любовью ко греху мир настолько слился со злом, что зло и мир звучат как синонимы. И, таким образом, любовь к миру создает любовь ко греху и злу», однако ему противостоит «любовь, которая обнаруживается во всем Божественном, бессмертном, вечном, в благодати, истине, правоте, любви, мудрости. Это особый, иной мир, который полностью создан на всем том, что Божественно, бессмертно, истинно, праведно, премудро и вечно»²⁷.

Тем самым, со стороны православного мировоззрения, рушится главный религиозно-философский тезис Генона о параллельном, не пересекающемся существовании сакрального и профанного миров. Мирское не оставлено погибать безликими космическими силами, как полагает Генон и его непосредственные ученики. Есть в наличном космосе Некто, Кто способствует возвращению сынов света из царства анти-мира. Как писал об этом Рильке:

Мы падаем. Паденье неизбежно,
Но Кто-то держит бесконечно нежно
Паденье наше в бережных руках.

Императив св. апостола Иоанна: «Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ» (Йо II, 16), примененный в отношении религиозно-философских постулатов, дает прямо противоположный постулатам Генона вывод: в сфере религиозного анализа невозможно исходить из дуалистических представлений и, тем более, прилагать их к тем религиозным системам, которые не знают такого полного дуализма и предполагают не статичность актуального

состояния этого мира, но возможность его динамического изменения в эсхатологической перспективе.

* * *

Из всех традиционалистов Юлиус Эвола менее всего может быть отнесен к историкам религий. Виновата в этом не столько (или не только) его ангажированность политическим режимом Муссолини, но и собственная мировоззренческая эволюция «черного барона» — от нигилизма и дадаизма молодости, через манифестационизм зрелого возраста — к позиции «человека среди развалин» позднего периода творчества.

Что лежит в основе отношения Эвола к религиозным доктринам вообще и христианству в частности? Самой общей предпосылкой здесь служит утверждение, что область «священного» и «божественного» самодовлеюща, а религия лишь неоправданно ее узурпирует: «Священное и божественное — это предмет веры: эта истина была навязана Европе за последние века. Наша истина — иная: лучше знать, что ты ничего не знаешь, чем верить»²⁸. Самым неожиданным образом Эвола из гордой фигуры «метафизика» и «кшатрия» превращается во все того же... позитивиста: «Мы остаемся верными той идее, что и в “метафизической” сфере возможно такое же позитивное, прямое, методичное, экспериментальное знание, как и опытное знание науки в физической области»²⁹.

Такой, кажущийся на первый взгляд неожиданным, поворот имеет свой интеллектуальный прецедент. Мы имеем в виду тот этап философского развития Ницше, когда он ушел от вагнеровского романтизма «рождения трагедии», но еще не пришел к «сверхчеловеку» «Заратустры». Такие работы, как «Человеческое, слишком человеческое» и «Веселая наука», с их провокативной обращенностью чуть ли не к Ламарку и Дарвину, составляли для самого Ницше вполне логичный ход. Без обращения к позитивизму не понятны ни «Генеалогия морали» Ницше, ни «Оседлать тигра» Эвола.

Согласно представлениям самого Эвола, его обращение к «нордической традиции» (язвительно спародированной тем же Умберто Эко в «Маятнике Фуко») также не являлось произвольным с чисто фактологической точки зрения. Для него существовал конкретный исторический период, когда проект восстановления «сакральной империи» был близок наибольшему образом к своему воплощению — период преобладания империи Гогенштауфенов над Римом. Для нее характерны следующие элементы: закон порядка, признание сверхъестественного, принцип универсальности. Остатки этих элементов Эвола признает и в католицизме, но «то, что привлекает нас в католицизме, уводит нас дальше, за него, к концепциям великой дохристианской традиции, в которых представлена более совершенная, более определенная и более полная совокупность этих ценностей»³⁰.

Рассмотрим два конкретных примера приложения теоретических положений Эвола в сфере сравнительного религиоведения: метафизика пола в различных религиозных традициях и тантрическая доктрина. В первом случае Эвола рассматривает примеры, хорошо известные и по таким работам православных авторов как «Этика преображенного эроса» Вышеславцева и «Философия христианского брака» Троицкого. Но там, где, например, у Вышеславцева³¹ находится пусть неполное, искаженное предвосхищение христианской любви, Эвола видит лишь деградацию изначального единства: «Ссылаясь на миф об андрогине, мы указали прежде всего на метафизический изначальный смысл эроса как импульса к восстановлению единства бытия в его разорванности, “дуальном” состоянии... В метафизике деторождения и “выживания в роде” мы разглядели вырождение первоначального смысла эроса, в то же время имманентно эросу присущее. Иными словами, пусть паршивую, но все равно волю к бытию и бессмертию... Ключ к пониманию всего этого нам дал миф о Поросе и Пеннии — в нем уже давным-давно выявлена структура бесконечно-конечной, смертно-бессмертной, неизлечимой силы, пи-

тающей весь круговорот рождений и смертей под знаком биоса — раненой воли неполноты к полноте»³².

Дальнейшие главы работы Эволы — такие как «Явления восхождения в профанической любви», «Боги и богини, мужчины и женщины», «Сакрализация и пробуждение» и в особенности — «Пол в мире посвящения и магии» — оставляют крайне смутное чувство тотальной произвольности выбранных примеров из различных религиозных практик и столь же необязательных выводов, призванных оправдать априорные теоретические положения Эволы (как раз то, в чем, как мы помним, и упрекал традиционализм У. Эко). Остается впечатление, что не материал изучения двигает исследователем, но напротив, сделанные заранее выводы заставляют Эволу из действительно обширного собранного материала выбирать лишь то, что подходит для его концепции.

Рассмотрим теперь другой пример, интересный тем более, что связан с религиозной практикой самого Эволы. Речь идет о Тантре, которую Эвола понимает «как своего рода синтез всех основных элементов индуистской традиции, хотя при этом он имеет совершенно особый колорит и соответствует определенному циклическому периоду, понимаемому в терминах метафизики истории»³³. Интересна при этом этимология, выводимая Эволой. Понятие «тантра» (собственно — «трактат»), произошедшее от корня «тан» (продолжать, развивать) — это «то, что свершилось». Тем самым тантризм является «расширением» и «последним объяснением» традиционных учений Вед, Брахман, Упанишад и Пуран. Важна при этом и ссылка Эволы на «определенный циклический период» — речь идет именно о кали-юге. Человечество «темного века», по Тантре, может обрести знание, доктрины и ритуалы для эффективного достижения сверхчеловеческого уровня не в Ведах, но именно в Тантре. «Таким образом, — отмечает Эвола, — утверждалось, что только тантрические техники, основанные на слиянии с Шакти (шакти-садхана), адекватны и действенны в современном мире» (ib.).

Вообще говоря, именно в работе «Йога могущества» Эвола сформулировал свою позицию в отношении традиции и эзотеризма в целом, а эта позиция во многих аспектах отличается от других направлений традиционализма, и в первую очередь от линии Рене Генона. Последнего он чуть ли напрямую обвиняет в своего рода «традиционалистском фарисействе», ведь «даже в номинально традиционной цивилизации возникает своего рода компромисс между теоретическим учением предыдущих циклов и практической деградацией самих культов и человеческой среды, этих культов придерживающейся»³⁴. Итак, именно в эпоху «железного века» изначальная сакральная сущность эзотеризма, по мысли Эволы, снимает свою эзотерическую оболочку и выступает в своем истинном виде, не всегда адекватно воспринимаемом (как в случае Гангры) ее адептами.

Теперь мы можем указать на следующие аспекты мысли Эволы, являющиеся в известном смысле итоговыми:

— как и в «случае Генона», мы сталкиваемся здесь с изначальным дуализмом мира современного (профанного) и мира традиционного (сакрального), грань между которыми лежит не в области метафизических доктрин, а в сфере преобладания эзотерического ядра над экзотерической оболочкой;

— при этом в конкретной исторической ситуации «темного века» наиболее успешной формой духовной реализации выступает, согласно Эволе, радикальные инициатические практики — будь то феномен «маламатья» суфийских орденов, сектантское хлыстовство или тантризм;

— «случай Эволы» особенно подчеркивает тот факт, что, согласно индуистской традиции, человек может реализовать свое духовное достоинство только через волевое самоопределение. При этом есть два пути такой реализации, которые зависят от личных качеств конкретного человека. Первый — «дэва-яна», «путь богов», путь внутрь, где духовная свобода воплощается в стяжании высшего Я,

в становлении «сверхчеловеком». Напротив, путь вовне (к социальной группе, нации, расе, семье) — «питра-яна» или «путь предков», — предполагает преодоление ограниченности индивидуума «через отождествление себя с новым коллективным существом, с общиной, в которой он растворяется и ради которой живет и умирает»³⁵.

Все эти религиозические потуги Эволы обличают то, о чем мы уже говорили — его априоризм в выводах, стремление «подогнать» исторический материал под свои собственные мировоззренческие установки etc. Причем, если Генон оставался (по крайней мере, в своих текстах) все же «академическим» историком, претендующим на объективность, то сам Эвола не стремится к этому вовсе.

* * *

Среди классиков традиционализма есть лишь один автор, являющийся религиоведом *par excellence*, причем если Генон и Эвола использовали эту область лишь для подтверждения своих постулатов, то Мирча Элиаде выбирает путь академизма сознательно. Сам он всю свою жизнь оставался верующим православным человеком и тем самым имеет непосредственное отношение к нашей теме.

Есть у Элиаде две темы, постоянно его волнующие и отражающиеся не только в научных работах, но и в художественных произведениях. Это — темы времени и мифа. О первой из них стоит сказать особо, взяв для примера повести и рассказы румынского традиционалиста. У академической среды само наличие этих романов и повестей вызывает удивление: зачем понадобилось столь серьезному автору, признанному специалисту в области компаративного изучения истории религии, облекать свои мысли в столь непривычную для мыслителя подобного рода форму? Объясняют желанием «отвлечься», подозревают некий литературный розыгрыш и при этом совершенно упускают из виду, что никаких «идей» в этом произведении как раз и нет — единственная Идея, которая может там быть, нацелена на свое проживание, а не усвоение. По мысли

Элиаде, понятия «проживания», «прохождения» должны говорить об инициатическом характере подобного рода литературы, назначение которой не вяжется с объяснениями литературоведов о «целях автора» или его заботе об «эстетическом наслаждении» читающего (как будто это когда-либо заботило по-настоящему пишущего).

Кстати, история русской мысли знает нечто подобное — речь идет о повестях и рассказах Алексея Федоровича Лосева, смысл которых кто-то видит в подражании Достоевскому или чуть ли не отдыхе от более серьезных тем античного космоса и мифологии Критского Зевса, в крайнем случае — в интерпретации собственных идей в художественно выразительном виде. Стоит ли комментировать всю никчемность подобных объяснений?

Тема времени, его преодоления — главная и едва ли не единственная во всех сюжетных линиях произведений Элиаде — от «Серампорских ночей» до романов и повестей «румынского цикла». Временной скачок, возвращение времени, его прохождение — все эти образы выдают тревожную заинтересованность писателя в возможности достижения мгновения, когда «времени уже не будет», когда человек вырвется из колеса «вечного возвращения». В том, что последнее рассматривается Элиаде как однозначно негативное явление, нельзя не увидеть подлинно христианские интенции его мысли — в этой связи достаточно вспомнить финал работы «Миф о вечном возвращении». Время — неизбежное поглощение мира и самого человека, его преодоление — героическое предназначение людского рода: «Время» оказывается «черным» потому, что оно иррационально, жестоко, немилосердно. Живущий во времени, под властью времени — это человек, подверженный целому ряду страданий»³⁶.

Уплотнение, «сгущение» времени — признак усиления содержащегося в нем отрицательного начала, захватывающего человека конца времен: «По той же индийской философии, человечество давно живет в эпохе калиюга, т.е. в «темной эпохе», когда возможны всякого рода духовные

заблуждения и преступления; в эпохе полного падения метафизики — последнем этапе некоего завершающегося цикла. И совсем не случайно в названии этой космической эпохи сосуществуют понятия время, темнота и Великая Богиня...»³⁷

Единственные, кто сумел сохранить в «темный век» непосредственную связь с миром сакрального, кто активно взаимодействует с ним через инициатические практики и архаические ритуалы — люди «примитивных обществ». Там следует искать то, что Элиаде вслед за Дюркгеймом и по аналогии с его «социальным фактом» назовет «базовым религиозным фактом».

Наблюдение за этими базовыми действиями, следующими из религиозного сознания первобытных племен, позволяют Элиаде констатировать наличие сакральных архетипов в самой человеческой природе. Человек — прежде всего существо религиозное, его обращенность к миру священного составляет его суть. Забыть об этом он не может ни в какую «темную эпоху»; это стремление к сакральному может быть заглушено или подавлено, но в таком случае оно выходит на поверхность человеческой деятельности в литературе, искусстве, музыке, проявляясь порою в предельно уродливой или шокирующей форме (вспомним хотя бы реакцию французской «религиозной» критики на Лотреамона).

Именно поэтому Элиаде не стремится к полному отрицанию всякого положительного религиозного начала на Западе, но всегда желает найти под пеплом современного европейского профанизма фундамент сакрального знания, что, конечно, делает его гораздо более притягательным автором, чем Генон или, тем более, Эвола.

Аналогичную роль нахождения элементов священного в современном мире призвано играть и элиадовское понимание мифа. Напомним, что формирование такого понимания происходило в эпоху, когда в религиозедческой среде еще сохраняла силу концепция первобытного сознания Леви-Брюля. «Пра-логичность» этого сознания ха-

рактируется, как известно, тем, что причинно-следственные связи, необходимые для логического мышления, подменялись партиципацией или «сопричастием», устанавливаемым между коллективом и мистическим смыслом вещи.

Французский структурализм (подчеркнем — лишь после Элиаде) взорвал это плоское понимание мифологического мышления. Прежде всего Леви-Строс разграничил «значение» и «сущность» мифа.

Первое состоит в том, что прошедшие события, имевшие место в определенном момент времени, существуют вне времени. Сущность же мифа составляет не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем история; миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне. В этом смысле Леви-Строс близок Лосеву, для которого «миф есть в словах данная чудесная личностная история».

Каковы же соотношения между мифом и историей, мифологическим мышлением и языком его выражения для М. Элиаде? Прежде всего, «миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена “начала всех начал”... Это всегда рассказ о некоем “творении”, нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого “чего-то”³⁸. И далее особенно важным является то, что «в целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного в этом мире... Именно в результате вмешательства сверхъестественных существ человек стал таким, каков он есть — смертным, разделенным на два пола, обладающим культурой» (ibid.).

Леви-Строс может служить звеном в интересной связи между толкованием мифа у Элиаде и исследованием сюжетов волшебной сказки в русской науке. Дело в том, что непосредственный ученик Леви-Строса (а значит, в определенной мере, сам структуралист), известный антрополог Эдмунд Лич, в 1966 году в *New York Review of Books* обрушился с критикой на Элиаде. Основным предметом

исследования Лича были социальная структура и возможность применения математических моделей для ее изучения (что и было продемонстрировано на примере качин в работе «Политические системы высокогорной Бирмы» /1954/). Лич оспаривает модель общества как интегрированной системы, стремящейся к равновесию, и настаивает на динамичности, противоречиях и различиях между идеальной нормой и реальной практикой. В сборнике *Rethinking of the Anthropology* (1961) он подчеркивает ограниченность компаративного подхода и выступает за исследование общих законов, за использование символов и формальных моделей. Иными словами, обращаясь к той же сфере, что и Элиаде, более того — используя те же темы базовых символов и архетипов, Лич стремится создать некий суррогат «позитивистского структурализма», для которого «Элиаде приводит факты, не поддающиеся эмпирической проверке или же опровергаемые ею; автор часто ссылается на устаревшие или недостоверные сведения, а при этом “вещает как пророк с высот”»³⁹.

Во многом критика, которой подверг структуралист Лич традиционалиста Элиаде, параллельна тем претензиям, что выдвинул сам Леви-Строс по отношению к русскому исследователю мира фольклора В.Я. Проппу и его книге «Исторические корни волшебной сказки» (1946). В своей рецензии на нее (С. Levi-Strauss. *La structure et la forme // Cahiers de l'Institut de Science economique appliquee — Serie M № 7, 1960*) Леви-Строс сближает позицию Проппа с формализмом. Но если под последним понимать «системность, т.е. взгляд сквозь целое, а не через отдельный элемент, а также резкое ограничение объекта рассмотрения»⁴⁰, то обвинение бьет мимо цели. Это и отмечает Пропп, когда пишет: «Формальное изучение нельзя отрывать от исторического и противопоставлять их. Как раз наоборот: формальное изучение, точное, систематическое описание изучаемого материала есть первое условие, предпосылка исторического изучения и вместе с тем первый шаг его».

Сам же Элиаде отмечает у Проппа совсем иное. Поскольку русский исследователь видит в народных сказках воспоминание о тотемических ритуалах инициации, то следует выяснить, описывает ли сказка систему обрядов, относящихся к какой-либо определенной стадии культуры или же ее «сценарий инициации» выражает скорее внеисторическое архетипическое поведение психики. Ответ очевиден: «В сказках нет точного напоминания о какой-либо определенной стадии культуры: здесь смешиваются и сталкиваются друг с другом различные исторические циклы и культурные стили. Здесь сохранились только образцы поведения, которые могли существовать во многих культурных циклах и в разные исторические моменты»⁴¹.

Интересное явление: непонятый в своих мировоззренческих установках на Западе (что явилось и основой научного непонимания), Элиаде приобретает признание в России — как в научной сфере, так и в мировоззренческом плане. Он — единственный из авторов традиционалистов, кто, являясь православным в своем личном конфессиональном выборе, может оказаться полезным православной апологетике в ее диалоге с внешними и поможет последним понять, что «лишь при условии веры в существование Бога человек обретает свободу и одновременно уверенность, что все исторические трагедии имеют трансисторическое значение — даже если это значение не всегда внятно для человека в его нынешнем состоянии»⁴².

* * *

Разобрав некоторые предпосылки и аспекты традиционализма, проанализировав с интересующей нас стороны мировоззрение трех его наиболее важных авторов, мы должны теперь соотнести все это с православным пониманием тех проблем, которые ставят перед собою последователи Генона.

Вопрос о космическом дуализме был уже нами рассмотрен в «случае» самого Генона. Добавим только, что этот дуализм является не просто второстепенным аспектом традиционализма, но его главной составляющей. Не будь его — не было бы и оппозиции «сакральное/профанное», и противостояния традиционного общества современному миру.

Скажем однозначно: традиционализм вне церковных стен. Он не может чего-либо добавить к нашему Преданию, к нашей подлинной святоотеческой традиции. По аналогии с протестантизмом мы можем сказать только, чего НЕТ в традиционализме. А нет в нем прежде всего — свободы человеческой личности. Мир в представлении Традиции тотально предопределен и подчинен безликим стихиям истории и космоса. Человек в этой расстановке может быть лишь послушным их исполнителем и все его достоинство состоит в *amor fati*. Как и все ницшеанцы, традиционалисты не хотят оставить Творцу возможности обращать свой промысл на людей не только в «век богов и героев», но и в действительно темный век «кали-юги». Ненависть к «современному миру» так и остается на стадии этой страсти, не давая никакого положительного ответа на вопрос о путях спасения даже в таком безблагодатном по внешней форме мире.

В каком-то смысле традиционализм может быть полезен в пропедевтических целях, как проводник в мире современной культуры и тех ее явлений, которые невозможно уложить в привычную схему «сакрального/профанного». Но это же тем самым свидетельствует о слабости сегодняшней апологетики в этом вопросе, т.к. подобную задачу «путеводения» по миру следов человеческой деятельности* всегда брала на себя именно она.

* Чем, собственно, и является любая культура, ничем в этом смысле (в пику Шпенглеру) не отличающаяся от цивилизации. О том, что культура — лишь артефакт, метко сказано Флоренским, называвшим книги «рядами материализованных мыслей», а не самими мыслями.

Пользоваться же услугами «внешних», слепо тыкаться по современному морю культуры, в котором «гади, ихже несть числа» (Пс. 103, 25), в поисках остатков сакральных нормативов реальности, оправдывая такое блуждание необходимостью «воцерковления культуры» (какой? для чего?) — все это недостойно подлинно церковного богословия, могущего повторить вслед за Златоустым святителем: «Я не имею нужды пользоваться их неразумием для защиты и не хочу подтверждать истины ложью»⁴³. Традиционализм столь детален в анализе духовного состояния «современного мира», столь тонок при разборе всех его уродливых и патологических явлений именно оттого, что он плоть от плоти этого мира, что только в нем он может найти себе место, паразитируя на его грехах и погребая его (а значит — и собственных) мертвецов.

В попытках навязать себя Церкви современный российский традиционализм попросту ломится в открытые двери, потому что где как не в Церкви может существовать подлинный традиционализм Священного Писания и восстание против не только современного, но и всегдашнего с момента грехопадения мира, в котором все от похоти, плоти очес и гордости житейской (1 Ин 2, 16)?

Но именно в Церкви мы имеем надежду на Того, Кто сказал: «Верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Ио 6, 47). Эта надежда устраняет страх перед ужасами «современного мира» и служит нам подлинной традицией жизни в Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Дамаскин (Христенсен), иером. Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995. С. 61.

² Рене Генон. Кризис современного мира. М., 1991. С. 29.

³ Юлиус Эвола. Оседлать тигра // Элементы. № 3, 1993. С. 3.

⁴ Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 345.

⁵ Мильи Ангел. Эзотерическое ревю. Т. 1. М., 1991. С. 2.

⁶ Ibid. С. 3.

⁷ Рене Генон. Кризис современного мира. М., 1991. С. 70.

- ⁸ Юлиус Эвола. Языческий империализм. М., 1994. С. 39.
- ⁹ Мильи́й Ангел. Эзотерическое ревю. Т. 1. М., 1991. С. 3.
- ¹⁰ Рене Генон. Кризис современного мира. М., 1991. С. 53.
- ¹¹ Мильи́й Ангел. Эзотерическое ревю. Т. 1. М., 1991. С. 2.
- ¹² Умберто Эко. Пять эссе на темы этики. СПб., 1998. С. 39.
- ¹³ Ibid. С. 40.
- ¹⁴ Ibid. С. 41—42.
- ¹⁵ Ibid. С. 46.
- ¹⁶ Ibid. С. 39.
- ¹⁷ Дугин А. Тамплиеры пролетариата. М., 1997. С. 43.
- ¹⁸ Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 346.
- ¹⁹ Ibid. С. 347.
- ²⁰ См.: Lucy Mair. An Introduction to Social Anthropology. Clarendon press. Oxford, 1965.
- ²¹ Стефанов Ю.Н. Рене Генон и философия традиционализма // Вопросы философии, № 4, 1991. С. 31.
- ²² Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 331.
- ²³ Сагарда Н. Первое Соборное Послание св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 398.
- ²⁴ Ibid. С. 399.
- ²⁵ Ibid. С. 400.
- ²⁶ Ibid. С. 401.
- ²⁷ Архимандрит Иустин (Попович). Толкование на первое соборное Послание Св. Апостола Иоанна Богослова. М., 1998. С. 47.
- ²⁸ Юлиус Эвола. Языческий империализм. М., 1994. С. 99.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Ibid. С. 141.
- ³¹ Вообще, Вышеславцев — христианская антитеза Эволы, тем более, если учитывать его аналогичную обращенность к восточной традиции (ср. работу «Сердце в индийской и христианской мистике»).
- ³² Юлиус Эвола. Метафизика пола. М., 1994. С. 114.
- ³³ Юлиус Эвола. Йога могущества // Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 110.
- ³⁴ Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 108.
- ³⁵ Дугин А. Тамплиеры пролетариата. М., 1997. С. 11.
- ³⁶ М.Элиаде. Миф о воссоединении // М.Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 286.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ См.: Мирча Элиаде. Аспекты мифа. М., 1995. С. 16, а также М.Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 23, 25.
- ³⁹ М.Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 24.
- ⁴⁰ Почепцов Г.Г. История русской семиотики. М., 1998. С. 248.

⁴¹ М. Элиаде. Аспекты мифа. М., 1995. С. 193.

⁴² М. Элиаде. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С. 246.

⁴³ Св. Иоани Златоуст. Толкование на св. Матфея евангелиста. Творения. Т. VII. СПб., 1901. С. 10.