

Ален де Бенуа

**ЮЛИУС ЭВОЛА,  
РАДИКАЛЬНЫЙ РЕАКЦИОНЕР  
И МЕТАФИЗИК,  
ЗАНИМАЮЩИЙСЯ ПОЛИТИКОЙ**

**(Критический анализ политических взглядов Юлиуса Эвола)<sup>1</sup>**

В книге «Путь киновари» *Эвола* рассказывает о своем удивлении, когда, вернувшись в Рим в 1948 году (1), узнал, что существуют еще в Италии «группы, состоящие преимущественно из молодых людей, которые не дали вовлечь себя в процесс всеобщего упадка. Особенно в этих кругах мое имя было известно, и мои книги зачитывались до дыр» (2). Именно ради этих молодых людей, как он затем неоднократно утверждал (3), автор «Восстания против современного мира» решил написать сначала брошюру под заглавием «Ориентации», чье первое издание вышло по инициативе группы, основавшей журнал «Империиум», которой руководил в ту пору *Энзо Эрра*, а затем, тремя годами спустя, книгу «Люди среди руин», опубликованную в римском издательстве «dell'Ascia».

Этими двумя трудами Эвола хотел ответить на запросы своих юных читателей, которые стремились получить от него «прямые указания, способные дать им позитивную ориентацию в их деятельности». Сам он обозначил «Ориентации» в предисловии, которое написал для издания 1971 года, как «предварительное, на скорую руку произведенное объединение нескольких существенных и общих мо-

---

<sup>1</sup> Нижеприведенный текст написан в качестве предисловия к последнему изданию работ Эвола «Ориентации» и «Люди среди руин» в составе сборника «Opere di Julius Evola», который вышел в январе 2002 года в издательстве «Mediterranee» (Рим).

ментов», объединение, призванное предложить не столько лозунги или политическую программу, сколько «инструкции» существенной важности, предназначенные для «тех, кто был способен сражаться, отдавая себе отчет в том, что в материальном плане битва проиграна». Но именно в этой маленькой книжке он написал и следующие строки: «Сегодня мы находимся посередине мира руин. И вопрос, который необходимо поставить, звучит так: существуют ли еще люди, сохраняющие вертикальное положение посередине этих руин? И что они должны делать, что они еще могут сделать?». Книга «Люди среди руин» была призвана ответить на этот вопрос более полно.

Принимая во внимание предшествовавшие события, есть соблазн считать «Ориентации» и «Люди среди руин» простыми текстами, привязанными к конкретным обстоятельствам времени. Но это было бы ошибкой, по крайней мере по двум причинам. Первой является то значительное влияние этих двух трудов, которое они не прекращали оказывать по завершении эпохи их создания. Кроме того что об этом свидетельствует большое количество изданий и переводов данных работ (4), «Ориентации» и «Люди среди руин» бесспорно послужили как «книги, открывающие глаза», для нескольких поколений молодых людей, в особенности для выходцев из праворадикальных кругов. Они находили здесь сравнительно легкоусвояемый синтез политических идей Юлиуса Эволы, и несомненно, что во многих случаях именно с чтения этих книг начиналось их знакомство с мировоззрением Эволы, другие аспекты которого, собственно метафизические, открывались им только впоследствии.

Ко второй причине относится факт, что эти книги далеки от того, чтобы составлять второстепенный или изолированный элемент в творчестве Эволы. В действительности он практически никогда не прекращал, по крайней мере с начала тридцатых годов, если не с конца двадцатых, писать тексты, носящие прямо политический характер. Это именно одна из тех черт, наиболее отчетливо отделяющая его от «традиционалистского» течения в философии, к которому его целиком относят. В противоположность другим теоретикам Традиции — от *Рене Генона* до *Ф. Шуона* — Эвола постоянно высказывался по политическим проблемам и сам занимал определенную политическую позицию, что находило свое выражение в его статьях для газет и журналов, большая часть которых была издана в виде сбор-

ника только после его смерти (5). Данную особенность, которая могла побудить рассматривать его творчество как «удивительную смесь аристократической несовременности, презрительной неприспособленности и постоянной вовлеченности в проблемы современности, участия в деятельности определенного идеологического течения» (6), следует связать, без сомнения, с его желанием утвердить себя скорее в роли «воина» (кшатрия), нежели «жреца», и следовательно, с его утверждением, так отличающимся от взглядов Рене Генона, согласно которому воин или царь в традиционных обществах является носителем духовного принципа достоинства, равного достоинству священника.

Этот интерес был у него таким постоянным, что иногда невольно задаешься вопросом: рассматривать ли Эволю как мыслителя-традиционалиста, испытывающего особенный интерес к политике, или же как политического теоретика, ссылающегося на принципы Традиции. Но этот вопрос снимается, стоит лишь посмотреть, какое определение Эвола дает политике. Достаточно познакомиться с этим определением, чтобы признать в его лице метафизика — несомненно «метафизика, занимающегося политикой», но всё же в первую очередь метафизика. В противоположность таким политологам, как *Жюльен Фройнд*, для которого политика «изначально субстанциальна по отношению к обществу как его сущность» (7) и который подчеркивает строго автономный характер этой сущности, Эвола принадлежит к авторам, возводящим политику к другой инстанции, нежели она сама. Согласно ему, политика зависит в конечном счете от этики и метафизики: она представляет собой только дополнение к особой сфере принципов, которые, вместо того чтобы ее характеризовать и принадлежать к ней самим, помимо нее обладают собственным источником, значением и легитимностью.

В то время как для *Жюльена Фройнда* политика — это «общественная деятельность, имеющая своей целью обеспечить, опираясь на силу, основанную обычно на праве, безопасность от внешних угроз и внутреннюю гармонию отдельного политического организма через установление порядка посреди борьбы, происходящей из разнообразия и расхождения мнений и интересов» (8), для Эволы она является «исполнением повелений сверхмира», т. е. деятельностью, осуществляемой силами, чей источник может находиться только в

сфере метафизики (9), силами, отождествляемыми с «трансцендентальным, нечеловеческим уровнем» (10). «Основой подлинного государства, — пишет Эвола, — является трансцендентальность его принципа» (11). Отсюда выводится, что законы политической жизни не автономны, а производны. Политика в своей сущности — это не политика, а метафизика: будучи «переводом», она не обладает собственной сущностью. Именно поэтому, утверждает Эвола, метафизик лучше, чем кто-либо другой, способен сказать, из чего она должна состоять (12).

### Примат государства

«Люди среди руин» — книга, которая несет меньшее количество знаков эпохи, чем можно было бы ожидать. Без сомнения, именно по этой причине с ней с равным интересом познакомились несколько сменявших друг друга поколений читателей. Это не удивительно, поскольку Эвола здесь сразу касается уровня принципов. Особенно в первых одиннадцати главах; в них он точно излагает то, что представляют собой эти принципы, — термин, который у Эволы всегда обладает смыслом «идеи» или «высших абсолютных правил». Вторая часть книги, в которой речь идет как о корпоративизме, так и об «окультурной войне», является, напротив, более несвязной, более неровной, и поэтому именно она может сегодня рассматриваться как наиболее «устаревшая».

Надо отдать должное Эволе: он всегда выражался без прикрас и без тактических уступок конъюнктуре или из желания произвести впечатление. *Филипп Бейе* говорил по этому поводу о «крайне безыскусном стиле, иногда высоком и торжественном, но даже в этом случае лишенном всяких литературных изысков и напыщенного красноречия» (13). Впрочем, Эвола был первым, кто не только не признал свой радикализм, но и гордился им и превозносил его тем, кто его читал: «Мы должны обладать мужеством сделать выбор в пользу радикализма (*il coraggio del radicalismo*), сказав “нет” политическому упадку во всех его формах, исходит ли он от левых или так называемых правых» (14). Далее мы еще поговорим об этом радикализме. Сразу отметим, что его следует связать с «идейной неприми-

римостью», как это называл Эвола. Идея для Эволы не может быть чем-то производным от обстоятельств. Ее происхождение восходит к сфере, не затрагиваемой какими-либо обстоятельствами и равным образом лишенной какой-либо внешней формы принадлежности: «Идея и только идея должна представлять подлинную родину» (15).

Эта манера рассмотрения тем объясняет общий характер «Людей среди руин». Обращаясь к политике, Эвола почти не ссылается ни на одного великого теоретика-классика общественной мысли. С небольшой долей симпатии он вспоминает *Макиавелли* и упоминает при случае *Жан-Жака Руссо*, но при этом обходит молчанием имена *Локка*, *Гоббса*, *Альтузия* и *Бодена*, также как *Токвиля* и *Макса Вебера*. Он подчеркивает, что для него экономика является «второстепенным фактором», но не опровергает аргументированно учений *Адама Смита* или *Карла Маркса*, и тем более он в деталях не исследует сложные взаимоотношения политической власти и юридической сферы. Его устремления, отметим еще раз, относящиеся к сфере метафизики, становятся почти ясными лишь при принятии во внимание того политического опыта, который он получил в тридцатые годы. У него отсутствует элемент собственно теории политологии. В равной степени он достаточно мало интересуется тем, чтобы перевести на уровень конкретного воплощения те нормативные принципы, которые он провозглашает. А когда в достаточно редких случаях он пытается сделать это, его предложения носят чаще всего очень общий характер (16), даже покрытый пеленой тумана.

Короче говоря, Эвола стремится постоянно оставаться на уровне того, что являлось для него существенным. Но что именно им было?

Для Эволы, известно, вся человеческая история на протяжении двух с половиной тысячелетий может рассматриваться как процесс инволюции, достаточно медленный вначале, но затем постепенно убыстряющийся и достигающий своей кульминации в современную эпоху. Этот процесс упадка подчинен закону «вырождения каст», который закончился освящением торгашеских, экономических ценностей, являющихся для Эволы также ценностями, относящимися к сфере женского начала, ценностями масс, и также тем, что вызвал приход к власти поборников этих ценностей. Он отмечен прогрессирующей утратой духовного, мужественного и героического элемента, присущего «Свету Севера» и соответственным подъемом деструк-

тивных ценностей «гинекократических» культур Юга. Результатом этого является исчезновение выходящих за рамки личного мировоззренческих систем (*Weltanschauungen*), основанных на высших метафизических принципах, в пользу исключительно книжного знания и абстрактного интеллектуализма, а также примата «души», сферы, где властвуют инстинктивные импульсы и недифференцированные страсти, над «духом», сферой аполлонической ясности и рациональности. Для Эволы этот процесс представляет собой факт первостепенной важности, который оправдывает его пренебрежительный взгляд на историю, ибо она есть только история постоянно нарастающего упадка и, напротив, упадок начался с той поры, когда человек захотел стать частью истории.

Это представление само вписывается в структуру, принадлежащую к типу одновременно дуалистическому и иерархическому. Вся система Эволы основывается на двойном антагонизме: с одной стороны, между тем, что «наверху», и тем, что «внизу», с другой — между тем, что имеет наиболее древнее происхождение («изначальной Традицией», по Эволе), и концом нынешнего цикла. Границы в обоих случаях совпадают друг с другом: начало отсылает к основополагающим высшим принципам, нынешнее же состояние вещей соответствует окончательному упадку. Итак, весь процесс, следовательно, сводится к восходящему движению от основания и к нисходящему движению с вершины.

Эволианское мышление является, конечно, в основе своей ориентированным на высокое, то есть строго элитаристским и «иерархитским». Эвола напоминает, что с точки зрения этимологии, «иерархия» означает «верховную власть сакрального». Итак, идея иерархии должна пониматься одновременно в синхроническом (чем более широкое основание, тем более высокой должна быть вершина) и в диахроническом значении, прошлое по определению всегда лучше, чем настоящее, — и оно тем лучше, чем больше удалено от нас. Ключевой идеей здесь является то, что низшее никогда не может предшествовать высшему, так как самое большее не может происходить из самого меньшего (именно по этой причине Эвола отвергал дарвиновскую теорию эволюции). С непримиримой враждебностью относясь к идее равенства, Юлиус Эвола яростно осуждал все формы демократической и республиканской идеологии (республики Антич-

ности, по его мнению, были лишь аристократическими или олигархическими) — как потому, что эти формы происходят из «низшего», так и потому, что они выступают порождениями современности; впрочем, на его взгляд, эти две причины образуют одну. Либерализм и большевизм разнятся только как степени того ускоряющегося процесса упадка, каковым воспринимается история: «Либерализм, затем демократия, затем социализм и радикализм, после чего коммунизм и большевизм являлись в истории только степенями одного и того же зла, стадиями, каждая из которых подготавливает предшествующую в ходе процесса упадка» (18).

Выступая против этой негативной эволюции, Эвола в политике возлагает все свои надежды на государство. Но поскольку для него именно «низшее» должно всегда происходить от «высшего», а не наоборот, необходимо, чтобы государство не происходило не из какого «низкого» элемента. Отвергая все классические доктрины, которые представляют государство как организованную форму нации, продукт общественных отношений или творение народа, он утверждает и повторяет это без конца, что напротив, именно государство должно образовывать нацию, придавать народу форму и создавать общество. «Народ, нация, — пишет он, — существуют только как государство, в рамках государства и, в определенной степени, благодаря государству» (19). Это государство должно основываться на высших, духовных и метафизических принципах. Только в этом случае оно будет «подлинным» или «органическим», не стоящим само по себе, но основанным на трансцендентности своего принципа.

Этот «этатизм», несомненно, является тем, что есть самого поразительного в политических взглядах Эволы. Без сомнения, он хорошо подобрал определенное количество пояснений, призванных устранить всякое недоразумение. Также Эвола не забыл указать, что «современная статолатрия», которую, например, можно обнаружить у *Гегеля*, не имеет ничего общего с «подлинным государством», как он его понимает. Он подчеркивает, что немало сильных государств, существовавших в истории, являлись только карикатурами на то, о котором он страстно мечтал. К тому же, Эвола яростно обрушивался на бонапартизм, давая ему определение «демократического деспотизма», как и на тоталитаризм, в котором видел «школу раболепства» и «мощное распространение коллективизма». Приоритет, отдаваемый

государству, тем не менее, сохранял значимость, особенно когда государство сопоставляется с тем, что он называет «народом» и «нацией». В то время как понятие государства у него почти всегда окрашено в позитивные цвета, понятия «народ» и «нация» обладают почти всегда негативным смыслом. Государство представляет «высший» элемент, в то время как народ и нация только «низшие» элементы. Будь ли то *demos* или *ethnos*, *plebs* или *populus*, народ в глазах Эвола представляет только «простую материю», которой государство и право придают форму. Так же дела обстоят с нацией и родиной. Такие термины, как «народ», «нация» и «общество», появляются в его текстах практически как взаимозаменяемые, соответствуя чисто физическому, недифференцированному, в сущности своей пассивному измерению, связанному с приматом коллектива, измерением «материализованной массы», что, в отличие от формы, которой может наделить только государство, остается на уровне сырой материи. Эвола придерживается точки зрения, полностью противоположной взглядам теоретиков *Volksggeist*, таким как *Гердер*: народ для него не может представлять ценность сам по себе, он не может быть исключительным вместилищем творческого «духа» определенного коллектива. Эвола также полностью безразличен к теме социальных связей, даже к самому социальному, что он охотно объединяет в «экономико-социальное», что служит у него другим обозначением мира горизонтального, или царства количества. «Все то, что относится к области социального, — пишет он, — ограничено в лучшем случае уровнем средств» (20). Именно поэтому у него нельзя отыскать социологического анализа, как, впрочем, и подлинного экономического анализа.

Это отношение к народу объясняется не только враждебностью Эвола ко всем формам демократии и социализма, пусть даже и «национального» (21). Равным образом оно лежит в основе его критики национализма, базирующейся фактически на двух различных элементах: с одной стороны, его приверженности идее Империи, которой противопоставляются национальные королевства и разновидности современного национализма (при этом Эвола удачно подчеркивает, что идея Империи не имеет ничего общего с формами современного империализма, которые в целом являются только ухудшенными вариантами национализма); с другой стороны, на тезисе, что нация, как и родина, в сущности обладает «натуралистической» природой, так

же как она принадлежит одновременно к сферам «количественной» и «сентиментальной». Эвола признает, конечно, что национализм лучше, чем политический космополитизм, в той степени насколько он представляет более дифференциальный уровень существования и насколько он может выступать в качестве «прелюдии к возрождению», но тем не менее он характеризует национализм как доктрину сентиментальную и натуралистическую, которая основывается на принципе коллективного и из-за этого плохо согласуется с его концепцией государства. «Раствориться» в нации — немногим лучше, чем раствориться в человечестве (22).

Отказываясь представлять государство в качестве выразителя общественных интересов и выступая против тех, кто видит в государстве разновидность расширенной семьи (где правитель играл бы роль *pater familias*), Эвола объявляет источником его происхождения «мужской союз». Он присоединяется здесь к *Гансу Блюхтеру*, который также считал, что всякая подлинная политическая власть происходит из древних «*Maennerbuende*». Этот мужской союз следует представлять вначале как исключительно объединение мужчин по половому признаку, ставшее затем местом формирования элиты. Формой «мужского союза *par excellence*» для Эволы является Орден. Примерами, которые он главным образом приводил, являются орден тамплиеров и орден тевтонских рыцарей.

Представление об ордене позволяет полностью понять, что отделяет элитаризм, проповедуемый Эволой, элитаризм по природе своей этический, от элитаризма либерального или меритократического. К элите принадлежит не «лучший», в дарвиновском смысле слова, или самый совершенный в духе *Парето*, но тот, у кого *ethos* доминирует над *pathos*; тот, кто обладает «чувством превосходства по отношению ко всем тем, кем владеет только простое стремление «жить» (23); тот, кто воспринял «искусство быть самим собой, отмеченный деятельным самоотречением стиль, любовь к дисциплине и наполняющую всё существо устремленность к подвигу» (24). Итак, элита у него — это прежде всего аристократия. Она воплощает собой «расу духа», особый человеческий тип, который Эвола определяет как «дифференцированный человек» и чье явление (или возрождение) он считает необходимым предварительным условием для всякого действия, направленного на изменение мира: «То, чему следует

отдавать предпочтение, это <...> молчаливая революция, проходящая в глубинах, для того чтобы сначала внутри, в самом индивидуе были заложены предпосылки порядка, который должен будет затем утвердиться снаружи, в благоприятный момент с молниеносной быстротой вытеснив формы и силы мира субверсии» (25).

Итак, его финальное предположение, постоянно им выдвигаемое, это возвратиться к Идее и способствовать появлению Ордена, в рамках которого объединились бы люди высшего типа, оставшиеся верными этой Идее: «Не понимать этого означает оставаться на уровне, который является в сущности находящимся ниже сферы политики: уровень натурализма и сентиментализма, если не сказать откровенно, на уровне риторического ура-патриотизма <...> Идея, Орден, элита, государство, члены Ордена — вот на чем мы будем стоять, пока это будет возможно (26)». Это наставление и предполагает у Эволы разрешение проблем. Когда определенный этический тип возникнет или возродится, политические и социальные проблемы будут если не разрешены, то, по крайней мере, «упрощены»: «Когда этот дух утвердится, то упростятся многочисленные проблемы, относящиеся к экономической и социальной сферам» (27). Итак, позиция, занятая Эволой по отношению к политическим проблемам, — это в конечном счете идея этического элитаризма с сильной опорой на мужское начало, выводимая из метафизической концепции истории.

### **Антагонизм мужского и женского**

Историку, изучающему жизнь идей, Юлиус Эвола на первый взгляд может показаться типичным и в такой же мере радикальным теоретиком антидемократизма, аристократического элитаризма и ценностей «Старого режима», непримиримо враждебным по отношению к идеям 1789 года, ко всему тому, что приуготовило их приход, и к тому, что явилось следствием этого. Впрочем, именно таковым его часто и представляли. Но видеть Эволю только в таком свете означает потерять из виду то, что составляет его оригинальность, и то, что в конечном итоге его делает таким трудно поддающимся классификации в истории политической мысли. Чем излагать вкратце или пересказывать его идеи, как это часто делают, нам хотелось бы по-

казать, что его подход к политике открывает вопросы и ставит проблемы, которые желательно здесь уточнить, не обязательно отвечая на них или претендуя на их разрешение.

Уже была упомянута манера, в которой Эвола противопоставлял государство и народ. В этом противопоставлении он не был оригинален. Напротив, что очень выделяет Эволю, это параллель, постоянно им проводимая между противопоставлением и антагонизмом мужского и женского начал на основе древнего символизма, аналогично взаимоотношениям между формой и материей. «Для древних, — писал он, — “форма” обозначала дух, “материя” — природу, первое связано с элементом отцовским и мужским, светоносным и олимпийским <...>, второе — с элементом женским, материнским, чисто витальным» (28). Идея, которая выводится из этого, следующая: «государство находится под знаком мужского начала, “общество”, в более широком смысле, народ, демос, под знаком женского» (29). Эта идея была уже представлена в «Восстании против современного мира»: «Государство по отношению к народу является тем, чем олимпийский и уранический принцип является по отношению к принципу хтоническому и “инфернальному”; государство — это “идея” и “форма” (pous) по отношению к “материи” и к “природе” (hyle), итак, оно пребывает в связи с принципом светоносным, мужским, дифференцирующим, индивидуализирующим и оплодотворяющим, который противостоит женской, непостоянной, гетерогенной и ночной субстанции, это два полюса, между которыми существует скрытое напряжение. В традиционном мире оно разрешается через идущие сверху трансформацию и структуризацию» (30). В той же самой книге Эвола уже утверждал, что «плебейская привязанность к родине, которая утвердилась с Французской революцией и получила развитие благодаря националистическим идеологиям как мистика расы и, точнее, мистика священной и всемогущей Матери-Родины, является возрождением формы женского тотемизма» (31). В книге «Люди среди руин» он добавляет: «Концепции нации, родины и народа <...> принадлежат по сути своей к уровню “природному и биологическому”, но не политическому, и соответствуют “материнскому и физическому измерению данного общества”» (32). И еще: «образ Родины, так же как Матери и Земли, чьими сыновьями являемся все мы и по отношению к которой мы все равны и все братья, явно соот-

ветствует этому физическому, женскому и материнскому порядку, от которого, как мы говорили, стремятся дистанцироваться “мужчины”, чтобы установить мужественный и светлый порядок, связанный с институтом государства» (33).

Можно было бы привести и еще цитаты. Мы наблюдаем здесь доминирующую константу мышления Эволы, одновременно являющуюся чертой, которая очень отчетливо отделяет его от других мыслителей Традиции. *Жан-Поль Липпи* даже напишет (по моему мнению, на верном основании), что эволианское мировоззрение «целиком разветвляется, включая его собственно политическое измерение, из биполярности мужского и женского начал» (34) и что метафизическая интерпретация феномена политики, которой занимается Эвола, имеет смысл только в случае, если она определяется биполярностью мужского и женского начал, которой Эвола придает большое значение.

Чтобы быть краткими, скажем, что у Эволы «мужественность» постоянно отождествляется с такими понятиями, как форма, сверхприрода, дух, разум, абстракция, «солнечная» ясность, вертикальность, абсолют, а «женственность», напротив, напоминает о материи, природе, душе, чувстве, конкретном, «хтоническом» или «лунном» мраке, горизонтальности, относительном и т. д. Возникает вопрос, как должны устанавливаться или выражаться отношения между двумя этими рядами понятий?

На него Эвола дает двусмысленный ответ. Когда он говорит о мужчине и о женщине, он неоднократно настаивает на взаимодополняемости полов и на том факте, что вследствие самой разницы между ними вопрос о том, кто из них выше, а кто ниже, лишен смысла. Тем не менее он утверждает, что именно мужское начало в образе автономной формы накладывает свой след, свой отпечаток на женское начало, выступающее в качестве гетерономной материи. Итак, взаимодополняемость существует наравне с субординацией. Это есть взаимодополняемость, принимающая форму иерархии, основанная на превосходстве первого начала (мужского, а значит, анагогического) над вторым (женским, а значит, катагогическим). С другой стороны, это взаимодополняемость не диалектическая, но даже явно антидиалектическая, потому что Эвола утверждает, что «с точки зрения традиционной этики, злом и антиценностью является то, что есть мужского в женщине и женского в мужчине» (36).

Но Эвола не ограничивается тем, что связывает жизнь общества с антагонизмом мужского и женского начал. Он также делает из этого антагонизма ключ к своей концепции истории и к своему видению отношений между культурами и цивилизациями. Именно так он противопоставляет цивилизации, берущие начало из «Света Севера» (так как «примордиальная Традиция» для него имеет «гиперборейское и северо-западное» происхождение), создаваемые носителями мужественного, «светоносного» этоса, героической, воинственной духовности, культурам Юга, которые соответствуют, по его мнению, «хтоническому миру» Матери и Женщины. Между тем здесь и речи больше нет о какой-либо взаимодополняемости, но налицо неустрашимый антагонизм. Эвола говорит об этом с самой безукоризненной ясностью: «По отношению к надприродной реальности возможны два подхода. Один солнечный, мужественный, утвердительный, соответствующий идеалу царственности и священного рыцарства. Другой лунный, женский, религиозный, пассивный, соответствующий женскому идеалу. Если второй принадлежит главным образом семитическим и средиземноморским культурам, аристократия же нордической и индоевропейской расы всегда была солнечной» (37). То, что в Риме было наиболее романского, утверждает он далее, сформировалось «в непрерывной борьбе мужского и солнечного принципа Империи против темного субстрата, образуемого этническими, религиозными и даже мистическими элементами <...>, в котором очень важную роль играл теллурический и лунный культ великих Богинь-Матерей природы» (38). «На уровне мифологии небесные, диурические, мужские и олимпийские божества противостоят божествам хтоническим, ночным, земным, женским и материнским, которые были особенно дороги плебейским слоям» (39). На социальном уровне индоевропейский патриархат, как предполагается, равным образом является антиподом «восточного матриархата» (40).

Эта «непрерывная борьба», согласно Эволе, не ограничивается одним лишь Древним миром. Напротив, по его мнению, он образует один из центральных элементов истории, поскольку процесс упадка, который он клеймит, точным образом совпадает с прогрессирующим подъемом ценностей, свойственных хтоническому, матриархальному и гинекократическому миру, миру «темных» и «лунных рас», и с соответствующим забвением ценностей, принадлежащим мужскому,

«олимпийскому» и «гиперборейскому» духу, которые первые постоянно угрожают «растворить» (41). Критика, адресованная своим противникам, с его точки зрения, лишена двусмысленности. Христианство, которое он в первоначальной форме описывает как «типичную религию Кали-юги» (42), он упрекает в том, что оно, будучи религией «любви» и представляя «лунную» идею морального равенства всех людей, способствовало «исчезновению духовной мужественности» на Западе. Он обвиняет гвельфов, противников гибеллинов времен борьбы за инвеституру, в том, что они возродили «старую гинекократическую концепцию» «духовного господства материнского начала над мужским началом» (43). Когда он отвергает демократию и социализм, только с целью сказать, что благодаря им «совершается перенесение женского на мужское» (44), потому что демос, будучи «женским по природе», никогда не будет обладать «собственной ясной волей» (45): «закон количества», характерный для «царства масс», итак является чем-то «гинекократическим». Равным образом, когда он обращается к современному искусству, это для того, чтобы констатировать касательно его проявления «интимистских тенденций, выражений, характерных для женской “духовности”» (46). В других местах он ссылается на *Отто Вейнингера*, чтобы подчеркнуть сходство женского и еврейского характера. Даже биологический расизм он отвергает как доктрину, характерную для царства количества, подчеркивая ее «натуралистическую» и, следовательно, женскую природу. И напротив, если он восхваляет экономическую автаркию, это потому, что она является для него переносом в экономическую сферу присущей мужскому началу идеи автономии, чего достаточно, чтобы придать ей «этическую» ценность (47). Итак, несомненно, что для Эволы самой очевидной чертой современного экзистенциального кризиса является исчезновение «духовной мужественности» (это заглавие седьмой главы книги «Восстание против современного мира»), под действием сначала распространения «женских» ценностей, а затем тенденции к стиранию различий между полами. «Пандемическое распространение интереса к сексу и к женщине, — пишет он, — характерно для любой сумеречной эпохи <...> Пандемия секса является одним из признаков упаднического характера нынешней эпохи, [чьим] естественным соответствием является гинекократия, молчаливое господство всего того, что прямо и косвенно обусловле-

но женским элементом» (48). «Помещенная под знак инволюции, — замечает Жан-Поль Липпи, — история <...> выступает как процесс феминизации» (49); история — это «беспрерывно увеличивающаяся доминанция женского полюса над мужским полюсом бытия» (50). Современность отождествляется отсюда с «возвращением матриархата», с «материей», освобожденной ото всякой «формы». Морфогенез современности связан, прежде всего, с устранением мужского элемента и потенциальной «кастрацией».

Очевидно, удивление вызывает та манера, в которой Юлиус Эвола постоянно представляет женское начало и связанные с ним ценности как угрозу «мужскому могуществу», как риск «устранения мужественности» (51). Тем более что Эвола, ровно насколько он видит себя сувереном и воином, придает решающее значение понятию могущества, с которым он познакомился в своей юности через чтение Ницше. Как наиболее характерная черта мужественности, утверждал он в двадцатых годах, могущество черпает собственное оправдание из самого себя. Оно является «принципом абсолюта», «произвольной, необусловленной причинностью», «действием, которое само себя оправдывает». Затем, в очередной раз вступая в противоречие с другими мыслителями, которые были приверженцами «интегрального традиционализма», Эвола без колебаний определяет Традицию как «силу», «энергию», «могущество». Его вторая книга, вышедшая в 1926 году и посвященная тантризму, носила заглавие «Человек как могущество» («Йога могущества» в отредактированном издании 1949 года).

Тантризм — это прежде всего «представление о мире как о могуществе» (52), доктрина, согласно которой тело является обширным вместилищем могущества (шакти). Эта тема «могущества» со всей очевидностью связана у Эволы с темой «духовной мужественности». Контраст, который появляется здесь между Традицией, представляемой в образе могущества, и современностью, несущей в себе потенциальную угрозу кастрации, которой подвергается мужественность, является отсюда только еще более красноречивым.

Предшествующие замечания не позволяют, без сомнения, устранить вышеупомянутую двусмысленность касательно отношений между представляющими мужское начало государством и представляющим женское начало народом в учении Эволы, но они могут по-

мочь более точно очертить ее. Эта двусмысленность состоит в том, что биполярная модель, на которую ссылается Эвола, используется то для того, чтобы обосновать ведущую к выстраиванию иерархических отношений взаимодополняемость, то с целью проиллюстрировать неустрашимую оппозицию или радикальную несовместимость. В большинстве случаев, замечает Жан-Поль Липпи, Эвола, кажется, «отдает предпочтение выстраиванию иерархии мужского и женского начал по отношению к их взаимодополняемости, что приводит к тому, что он практически исключает второе начало» (53). Но выстраивание иерархии предполагает объединение в рамках одной и той же структуры. Между тем не вызывает сомнения, что рекомендуемое Эволой по отношению к ценностям, связанным с женским началом, — это ни взаимодополняемость, ни ведущее к выстраиванию иерархии объединение, но скорее, отбрасывание их прочь, удаление их на расстояние и активная борьба против всего того, что они представляют. Связанные с женским началом ценности определяются как враждебные ценности, о никаком компромиссе с которыми не может быть и речи. А теперь зададимся вопросом, так же ли обстоят дела в отношении человеческого общества?

На самом деле кажется, что для Эволы мужчины могут принадлежать к элите (особенно когда она объединяется в рамках Ордена) только в том случае, если они отделяют себя от женщин. Он ясно утверждает, что мужчины могут установить «мужественный и светлый порядок, связанный с институтом государства», только размежевавшись с «женским началом» (54). Он проповедует возрождение «ясного, мужественного, упорядоченного, созданного мужчинами и их вождями мира» (55). К тому же он не скрывает своего благосклонного отношения к целибату и даже к отказу от деторождения, утверждая, что для свободных и творческих людей хорошо быть *sine impedimentis* (ничем не обремененными), не имея ничего, чтобы их привязывало и ограничивало: «Идеал “мужского союза” не может быть идеалом приходским и мелкобуржуазным, который заключается в том, чтобы иметь “дом и детей”». Он сам гордится, что всегда жил «чуждым профессиональной, сентиментальной и семейной рутине» (56). Как и для апостола Павла, брак является для него только крайним средством. Но его предупреждения заходят намного дальше оправданного неприятия «мелкобуржуазной жизни». В его уве-

щеваниях есть нечто, что не только делает из женщины врожденную угрозу для «мужественности», но склоняется к обесцениванию всего того, что принадлежит к чисто биологическому, природному, плотскому уровню. В этой критике «натурализма» и «плоти», как и в его нападках на «абсурдность произведения на свет потомства», нетрудно обнаружить «гностическую» тенденцию, характерную для маркионитов или катаров.

### Эволианский индивидуализм

Другой вопрос, который возникает при знакомстве с политическими взглядами Эвола, касается роли, которую у него играет представление об индивиде. Если мы ограничимся только его критикой либерализма как доктрины, основанной на индивидуализме и на «бесформенной» концепции свободы, т. е. критикой, являющейся классической для антилиберальных кругов, это, очевидно, приведет нас к выводу, что такое представление носит у него только негативный оттенок. Однако если принять во внимание его личную эволюцию, если иметь в виду всё, что он мог написать на эту тему, достаточно быстро можно заметить, что эта проблематика у него более сложна, чем могло показаться.

В двадцатых годах юный Юлиус Эвола начал с того, что исповедовал «абсолютный индивидуализм». В это же время он сочинил важный труд «Теория и феноменология абсолютного индивидуума», который дал жизнь двум различным книгам (57), про которые Эвола не колеблясь говорил, что они представляют «систематическое и окончательное изложение» его «доктрины» (58). Этот индивидуализм, исповедуемый Эволой во время своего дадаистского периода, носит прежде всего черты влияния немецкого идеализма, учения Ницше и индивидуалистического анархизма Макса Штирнера. Эвола в ту пору ставит перед собой цель возвестить философскую теорию, которая стремится довести идеализм до самых крайних его следствий, выражая «необходимость абсолютного самоутверждения индивида». Затем, помимо прочего, он скажет, что у Ницше он позаимствовал прежде всего идею восстания, основанного на «утверждении принципов аристократической морали и ценностей бытия, которое ста-

новится свободным ото всех связей и которое само для себя является своим собственным законом» (59) — формулировка, которая не лишена двусмысленности, поскольку в либеральной доктрине индивидуум, помещаемый сразу в положение самодостаточного, также является «сам для себя своим собственным законом». «Абсолютный индивидуум» — это тот, для которого его собственная воля является центральным принципом и арбитром во всяком решении. Его воля, будучи не связанной каким-либо принуждением или ограничением, свободна в двойном смысле произвольности и необусловленности; она является синонимом чистого могущества. Итак, абсолютный индивидуум видит существование как непрерывный процесс самоутверждения, свободного от всякого рода случайности и предопределенности. Данное представление носит на себе определенный отпечаток солипсизма: единственный в своем роде и абсолютный индивидуум — это, согласно Эволе, и есть всё, что существует.

Вопрос, который необходимо поставить, заключается в определении того, далек ли «тип человека», проповедуемый Эволой в своих политических текстах, от того абсолютного индивида, превозносящего им в двадцатые годы, или же существует определенное сходство между абсолютным индивидуумом, являющимся сосредоточием могущества и воли, для которого воля к жизни и воля к господству являются одним и тем же, и тем человеком абсолютно суверенным, которому Эвола даст новое определение в рамках своих традиционалистских взглядов.

Именно в самом начале тридцатых годов Эвола отказался от своих индивидуалистических воззрений или подверг их корректировке. С этого времени он принял во внимание критику, проводящую классическое противопоставление индивидуума и личности и отверг индивидуализм, в котором впредь он всегда будет видеть только «сущность либерализма». Отныне индивидуализм утверждает не аристократический подход, но прямо ему противоречит. Он тождественен более не личному превосходству, а элитарному универсализму и смешению социальных слоев. Однако в то время как классическая критика индивидуализма, основываясь на твердых холистских позициях, постоянно противопоставляет ему коллективные целостности, обвиняя либеральный индивидуализм в разрушении органической природы этих ценностей, Эвола избирает совсем другой путь.

Он здесь, как и всегда, весьма логичен: поскольку любая общность, любой коллектив принадлежат, по его мнению, к «натуралистическому», низкому уровню, к низшему измерению женского начала, он не может поставить народ, общество или нацию выше индивидуума. Именно в рамках другого представления об индивидууме, представления об «обособленном человеке» Эвола борется с либеральным индивидуализмом. Индивидуализму, который рассматривает индивидуум как недифференцированный атом, как подобный песчинке элемент, Эвола противопоставляет концепцию, через последовательную дифференциацию стремящуюся к идеалу «абсолютной личности»: «Быть просто “человеком” это меньше, чем быть человеком, принадлежащим к определенной нации или к определенному обществу, но это, в свою очередь, меньше, чем быть “личностью”, обладающей качествами, подразумевающими уже переход на уровень более чем просто “природный” и “общественный”. В свою очередь, личности составляют род, который сам дифференцируется по степеням, функциям и достоинству <...> в структуре, имеющей форму пирамиды, на вершине которой должны были бы появиться типы, более или менее близкие к абсолютной личности — то есть той, которая представляет наивысшую степень развития и составляет на этом основании цель или центр естественной тяжести всего целого» (60).

Употребление слова «личность», которое Эвола противопоставляет «индивидууму», не должно вводить в заблуждение. В то время как классическая антилиберальная критика дает этому термину определение, непосредственный акцент в котором ставится на его социальном измерении, — личность как конкретный субъект, вписанный и помещенный в данный контекст, в противоположность индивидууму как абстрактному субъекту, вне того, к чему он принадлежит, Эвола дает ему совсем другое определение. Личность у него никоим образом не определяется через ее принадлежность к социуму, но фактом, что она «открыта высшему», т. е. она принимает высшие принципы. Быть личностью в этом понимании значит не принадлежать к обществу или общности органического типа, но являться частью элиты. Это важный момент, очень часто упускаемый из виду.

Если вновь обратиться к классическому противопоставлению индивидуализма и холизма, проводимому Луи Дюмоном (61), Эвола не находится на стороне холизма. Все холистские доктрины утверж-

дают, что человека нельзя представить вне рамок того, к чему он принадлежит, и что мы знаем, о каком человеке мы говорим, только тогда, когда мы знаем, к какому коллективу он принадлежит. Они добавляют, что человечество состоит не из индивидуумов, а из объединений индивидуумов: народов, общин, культур и т. д. Эвола, напротив, утверждает, что совершенная личность в некотором роде свободна от какого-либо социального измерения, а именно потому, что ее не затрагивает всё то, что относится к низшему. Между тем либерализм также представляет собой доктрину, согласно которой человек не является по своей сути общественным существом и которая предлагает свою концепцию свободы как индивидуального права свободно распоряжаться самим собой. Именно поэтому *Энрико Ферри* мог утверждать, что Эвола ограничивается тем, что эгалитарному индивидуализму противопоставляет «его аристократическую версию», добавляя, что «традиционалист Эвола фактически разделяет главные и основополагающие тезисы индивидуализма, прежде всего то, что человеческая природа индивидуалистична и что человечество состоит не из социальных общностей, но из индивидуумов» (62). Сходство между либерализмом и учением Эволы заключается здесь в том, что общество не первенствует ни по отношению к личности, ни по отношению к индивидууму. Другой общий момент, проистекающий из предыдущего, это одинаково глубокая враждебность к идее «социальной справедливости». «Любые утверждения о примате общества, — пишет Эвола, — являются извращением, связанным со стремлением к вырожденческой уравниловке <...> так что индивидуализм и анархизм, только на основе того, что они являются противодействием этому стремлению, бесспорно обладают правом на существование и имеют менее упаднический характер» (63). Последнее замечание заслуживает особого внимания.

Когда Эвола отвергает политический универсализм или космополитизм, то не столько потому, что универсализм ни в грош не ставит то, что объединяет людские коллективы, но потому, что идея «человечества» представляет, на его взгляд, то, что есть самого далекого от индивида, каковым он его представляет. Народ или нация, как было сказано, для него значат больше, чем человечество, но лишь поскольку они представляют более дифференцированные уровни. И, напротив, они находятся ниже аристократической элиты, которая

является носителем высшей ценности в интересах коллектива, и чья роль заключается в том, чтобы ускорять «процесс, который ведет от всеобщего к коллективному и от коллективного к индивидуальному (подчеркнуто А. Б. — А. И.), это направление, которое является направлением всякого подлинного прогресса» (64). Обособленный человек, другими словами, первенствует по отношению к любой коллективной или социальной целостности, какой бы она ни была.

*Кристоф Буте*, автор важной биографии Юлиуса Эвола, считал, что Эволе «глубоко присуща природа воинствующего индивидуалиста» (65). Если он и индивидуалист, то именно в образе индивидуума, который ощущает себя, правильно или нет, целиком находящимся выше массы. Итак, индивидуализм для него не отличим от элитизма, что предполагает отвращение к конформизму, отказ от того, чтобы быть «как другие» — подход, который подразумевает возможность выбора совершенно разных перспектив. Этот элитизм составлял основу его убеждений во все периоды его жизни. Всю свою жизнь Эвола хотел отличаться от «плебса», по отношению к которому он никогда не скрывал неприязни. Он и отличался от него сначала как денди, как дадаист, как приверженец абсолютного индивидуума, затем как представитель традиционалистской школы, придавший своему элитизму весомое доктринальное обоснование. Его любовь к эзотеризму, магии, алхимии и герметизму была отчетливо созвучна с его ощущением принадлежности к малому числу («Ордену») и ощущением того, что он сам является «абсолютной личностью»: эзотеризм по определению предназначен для посвященных. Можно сказать, что с этой точки зрения у Эвола желание (и ощущение) не быть таким, «как другие», предшествовало, а не последовало за тем, что оправдывало отстраненность и превознесенность, т. е. ясное осознание причин подобного шага. Его радикальная позиция по отношению к окружающему миру не переставала колебаться между отказом и отрицанием, будь то во имя безусловной свободы абсолютного индивидуума (внешний мир как несуществующий или как чистое ограничение «Я») во времена его юности или во имя метафизики истории, толкующей всю свершившуюся историю как упадок и считающей нынешнюю эпоху полностью лишенной ценности как конец цикла.

Может быть, именно с этой тенденцией к солипсизму следует связать то, что Эвола говорил по поводу «деятельного самоотречения».

Данным термином Эвола определял человека, который превзошел свое собственное человеческое «Я» и поднялся на метафизический уровень, действуя единственно в соответствии с принципами. Но остается узнать, как деятельное самоотречение может еще составлять природу «обособленного человека». Всё становится ясным, если предположить, что «деятельное самоотречение» присуще прежде всего «царю мира», который управляет миром тем же образом, что «полярная звезда» «управляет» небом; через неподвижность, которая является источником всякого движения. Эвола утверждает, что высшая цель существования элиты заключается в приуготовлении явления «первого среди аристократов» (66), Монарха, в котором обнаруживается «нечто сверхличностное и нечеловеческое» (67). Такой Монарх в некотором отношении является одновременно центром мира и всё объемлет собою — абсолютная верховная власть, абсолютная свобода, абсолютное могущество.

### **Органическое общество или органическое государство?**

Юлиус Эвола часто обозначает государство, которое «является его желанным идеалом, как органическое государство». Также он утверждает, что «всякое подлинное государство всегда обладало органичностью» (68). Он заявляет, что «аутентичная имперская структура» могла бы быть обозначена как «организм, состоящий из организмов» (69).

Он равным образом говорит об «естественной аналогии, существующей между существом индивидуума и тем огромным организмом, которым является государство» (70). Кажется, он принимает точку зрения тех политических теоретиков, которые были сторонниками органицизма. Само же представление об «органическом государстве», однако, несколько проблематично. На деле Юлиус Эвола является противником любой формы «натурализма». Он с подозрительностью относится ко всему, что принадлежит к биологическому уровню. Итак, вопрос заключается в том, чтобы выяснить, насколько этот жесткий антинатурализм может быть совмещен с его «органицизмом».

То, что Эвола приписывает качество «органичности» государству, уже весьма показательно. Теоретики политического органицизма, воз-

можно, за исключением *Отмара Шпана*, на деле практически никогда не говорили об «органическом государстве». Они говорили скорее об органическом обществе, органической культуре, органических общностях и т. д. И модель, на которую они ссылаются, является бесспорно моделью, заимствованной из наук о жизни: благополучное общество — это общество, где социальным связям присуща та же гибкость, которая существует во взаимодействии между органами живого существа. Понятно, что если Эвола предпочитает говорить об «органическом государстве», это потому, что для него государство несравненно выше общества. Но может ли само государство быть органическим? Классические теоретики органицизма дают на это в общем отрицательный ответ: только общество может быть органическим, а именно потому, что организм определяется как целое, и потому, что он не может сводиться или отождествляться с какой-либо из своих частей, пусть даже с самой значимой. Органическое общество способно, конечно, обладать учреждениями, функционирующими таким образом, что они поддерживают в нем органический характер, но эти учреждения сами не определяются как органические: государство никогда не может быть организмом. С точки зрения классического органицизма, именно оно чаще всего и больше всего угрожает органической природе общества. Эвола пишет, что «государство является органическим, когда оно имеет центр, и этот центр есть идея, которая своими собственными силами действительно управляется со своими различными частями» (71). Напротив, для классического органицизма общество тем меньше нуждается в центре, чем больше оно является по-настоящему органическим, потому что то, что определяет органичность, определяет органичность природы общественного целого, это не его зависимость по отношению к центру («голове»), но скорее естественная взаимодополняемость всех его частей.

Итак, «органицизм» Эволы отличен от классического органицизма. Последний, будучи чаще всего связан с холистскими доктринами, постоянно стремится к тому, чтобы обесценить государство и государственные институты, которые рассматриваются как по сути своей «механистические», и к тому, чтобы отдать главную роль низовым общностям и народу. Органичность у теоретиков органического общества постоянно связывается с тем, что «внизу», и с тем, что яв-

ляется «стихийным». Их критика, в общем, заключается в противопоставлении механической, рационалистской, абстрактной, даже чересчур «аполлоновской» концепции социального бытия prerогативы живого, чувственного, плотского, находящихся свое проявление в дионисийском духе и в «душе народа». Между тем шаг, предпринятый Эволой, прямо противоположен, потому что душу, чувственное, народ, коллективное он постоянно относит к самым «низшим» измерениям бытия. Еще Эвола утверждает, что «органической идее соответствует идея созидательной формы, устанавливаемой сверху» (72). Это как раз именно то, что отвергают теоретики классического органицизма: для них органичность является данностью с самого начала; она не может явиться результатом идущего «свыше» импульса, могущего только ее ослабить.

Остается установить точное значение «органицизма свыше», насколько он подразумевает радикальный разрыв с органическим и биологическим. Можно ли говорить об «органицизме» в обществе, которое, вместо того чтобы быть целью, является только средством, приуготовляющим приход элиты, которая сама имеет своей целью «абсолютную личность»? Может ли «подлинное государство», которое является свободным от всякой обусловленности природным элементом, быть по-настоящему «органичным»? Наконец, может ли органичность быть результатом действия власти, могущества и воли? На этот счет исторический опыт побуждает по меньшей мере к благоразумию. В ходе исторического процесса каждый раз, когда государство утверждало себя в роли носителя абсолютной верховной власти, органичность общества не увеличивалась, а приходила в упадок. В этом отношении показателен случай Франции. Эвола совершенно справедливо заметил, что в своем стремлении ослабить власть папы и императора королевская власть отделила себя от какого-либо высшего духовного принципа. Но не меньшей правдой является и то, что именно Франция произвела самую совершенную модель создания нации государством. Между тем она также была страной, где верховная власть государства, со времен *Жана Бодена* определяемая как неделимая и неотчуждаемая, в наибольшей степени нанесла ущерб органическому характеру общества и разрушила местные автономии, в то время как местные свободы лучше сохранялись там, где, напротив, именно народ или нация создали государство. Модель,

противоположная Империи, которой Эвола посвятил некоторые из своих лучших строк, весьма наглядна. Священная Римская империя германской нации, бесспорно, больше чтит органическую природу общества, чем государство-нация, поскольку власть в ней была не абсолютной и не обусловленной, а напротив, относительно слабой, верховенство было разделено или распределено, и власть в меньшей степени заботилась о том, чтобы наложить свою «форму» на различные местные общности, нежели чем уважать их автономию, насколько это возможно. Сам принцип любой имперской структуры это на деле принцип субсидиарности.

Нельзя забывать, что этот принцип подразумевает передачу на низовой уровень возможного максимума властных полномочий и отказ от присвоения верхами той части полномочий и решений, которые там не могут быть осуществлены.

### **Между монархией и Консервативной революцией**

Юлиус Эвола всегда считал себя представителем «настоящих правых», которых он определял как «стражей идеи подлинного государства» и как течение мысли, сумевшее воспринять «в сфере политики связанные с понятием иерархии и качества аристократические и традиционные ценности» (73). Под правыми следует подразумевать не только тех, кто отверг революцию 1789 года, и то, что она вызвала к жизни, но и тех, кто стремился сохранить совокупность принципов, мнений и духовных ценностей, присущих метафизической концепции бытия, берущей свой исток в «изначальной Традиции». Это определение, однако, остается двусмысленным, и не только из-за многозначности слова «правые» — в истории было много разных правых, и каждый считали себя единственно «настоящими», но и поскольку в этом отношении разделение на левых и правых становится в наши дни всё более относительным, а также из-за крайней оригинальности взглядов Эвола, которые, кажется, невозможно отнести к какому-либо существующему направлению политической мысли.

Дать точное определение политической позиции, которую занимал Эвола, на деле гораздо труднее, чем может показаться. Многие моменты, начиная с его критики демократии и его выбор в пользу

трансцендентальной и абсолютной формы власти, на первый взгляд сближают его с монархистами и контрреволюционерами. Впрочем, он и сам неоднократно говорил о себе как о стороннике монархии. «С полным основанием можно утверждать, — пишет он, например, — что настоящие правые без монархии лишены своего центра тяжести и естественной связи» (74). Или еще: «Очень трудно представить нам подлинных правых в отсутствие монархии» (75). Однако его неприязнь к христианству, его апология «мужских союзов», его любовь к восточным и эзотерическим доктринам, его осуждение политики, которую проводили французские короли, даже манера, в которой он жестко связывает монархизм и аристократизм (76), с трудом могут быть восприняты (и на деле они зачастую отвергались) роялистами и контрреволюционными кругами. Сам он, впрочем, никогда бы не смог подписаться под высказыванием *Луи де Боналя*, согласно которому «человек существует только для общества, и общество только формирует его для себя» (77). Его критика национальных королевств и идеи государства-нации радикальным образом отдаляли Эвола от националистов. И напротив, его абсолютистская концепция верховной власти противоречит идеям федерализма, согласно которым именно снизу должно проистекать желание образовать союз местных самоуправляющихся общин. Наконец, его взгляды несовместимы с интегральным экологизмом, который проповедует «возвращение к Матери-Земле» и отказывает человеку в праве безудержно переделывать под себя окружающую среду, это идеи, в которых он определенно увидел бы только новые проявления «натуралистского» и «женского» начала (78).

Иногда Юлиуса Эвола представляли как наиболее выдающегося итальянского представителя того получившего распространение в Германии в двадцатые и тридцатые годы широкого течения политической мысли, которому дали название «Консервативная революция». Это отчасти верно, и он бесспорно чувствовал близость по крайней мере к некоторым представителям этого течения. Впрочем, известно: на протяжении большей части жизни Эвола обращался к Германии не только потому, что его доктрина совершенно естественным образом вела к «Свету Севера», но еще и потому, что он надеялся найти в этой стране, чьим языком он владел в совершенстве, признание, которое перед последней мировой войной он почти не смог получить

в своей. Однако ярлык «консервативного революционера» подходит ему лишь отчасти.

Круги «фелькиш», которые были первыми, кто заинтересовался им из-за его «язычества» (79), быстро увидели, что выработанное Эволой представление о «нордических» истоках полностью отличается от их собственного. Если эти круги могли разделять его любовь к эзотеризму, то они не могли принять чисто метафизическую концепцию «индогерманской» древности, обходящуюся без корней, берущих начало из крови и почвы. Критика, с которой Эвола обрушивался на представление о «народе», его выставляемые напоказ антинационализм и антибиологизм, его элитизм, его предпочтения в пользу «Ордена», состоящего из холостых мужчин, были противоположны их собственному идеалу, общинному, народническому и несомненно скорее аристократически-демократическому, нежели аристократически-монархическому. В этих кругах, уже испытавших мало симпатий к латинскому миру («Свобода от Рима!» был одним из их излюбленных девизов), примат, отдаваемый Эволой государству и его враждебность по отношению к ценностям, связанным с женским началом (80), могли рассматриваться только как «типично средиземноморские» черты. Впрочем, Эвола и не имел продолжительных контактов с фелькиш.

Немного большим успехом он пользовался у представителей младоконсервативного течения (*Эдгар Ю. Юнг, Отмар Шпан, Вильгельм Штапель, Альбрехт Эрих Гюнтер, Карл Антон Рохан* и др.), которые в принципе были более открыты латинскому миру и с которыми ему удалось завязать более тесные связи. После его речи, произнесенной в 1934 году в Берлине на заседании Клуба господ, который возглавлял барон Генрих фон Гляйхен, он мог даже ощутить, что находится среди своих. Однако не следует преувеличивать влияние, которое могли иметь его идеи. Несмотря на несколько благоприятных отзывов (так, постоянно приводится свидетельство *Готфрида Бенна* о «Восстании против современного мира», которое было переведено в Германии в 1935 году), взгляды Эволы в Германии пользовались только весьма ограниченной популярностью. Даже в принадлежавших младоконсерваторам изданиях, где имя Эволы иногда встречалось, он никогда не играл роль настоящего ориентира. Главная причина, возможно, заключалась в том, что эволианское мировоззрение

апеллировало к метафизическим «традиционалистским» концепциям, очень далеким от образа мышления германских младоконсерваторов, большей частью проистекающего из наследия романтизма. Идея Империи (Reich), точно так же как «прусская этика», занимала, несомненно, большое место в сфере интересов младоконсерваторов, которых также постоянно привлекало историческое измерение политических проблем и у которых, кроме того, была представлена идея аристократического правления. Интерес, испытываемый Эволой к «изначальной Традиции», к «олимпийской духовности» или к эзотеризму, был им, напротив, достаточно чужд. Для большинства из них представление о народе (Volk) со времен *Гердера* сохраняло явственно позитивный заряд и, следуя германской традиции, им казалось сумасбродством помещать (как это было в случае «традиционной» антропологии, которой придерживался Эвола) «дух», охотно подозреваемый ими в том, что он является выражением абстрактных и рационализованных представлений о бытии, выше «души», рассматриваемой ими, напротив, как избранное вместилище «аутентичности» народа (81).

Критика техники, с которой выступал Эвола, могла бы сблизить его с Хайдеггером, но его метафизика несовместима с хайдеггеровской онтологией, впрочем, отвергнутой им в «Масках и ликах современного спиритуализма». Его критика одержимости экономическими проблемами и центральное место, отводимое им государству (которое он представлял в образе великого катехона, могущественного «замедлителя» процесса упадка), могли бы поставить Эволу рядом с *Карлом Шмитом*. Однако его непризнание автономии политической сферы наряду с его безразличием к конституционным вопросам, а также тем, что он настаивал на «этической» природе верховной власти, и той манерой, в которой он полагал, что «изначальное значение государства» восходит к «сверхприродному уровню» (82), полностью отдаляют Эволу от Шмитта. Одновременно он был совершенно далек от «первого *Юнгера*» (несмотря на оправданный интерес, испытываемый им к «Рабочему» (83)) из-за того благоговения, которое тот питал к технике, и от «второго *Юнгера*» из-за его «натуралистских» увлечений. Что касается *Шпенглера*, Эвола сам имел возможность в своем предисловии к первому итальянскому изданию «Заката Европы», им и подготовленного, объяснить, в чем его собственная теория

циклов отличается от шпенглеровского подхода к морфологии культур (84). Короче говоря, нет ни одного автора из числа приверженцев Консервативной революции, которому можно было бы его уподобить или хотя бы сравнить.

### Фашизм и национал-социализм

Отношения Эвола с фашизмом и национал-социализмом были еще более сложными. Здесь нет возможности подробно остановиться ни на том, как Юлиус Эвола жил во время правления Муссолини, ни на эволюции его взглядов в этот период. Он сам давно объяснился по этому поводу в двух последовательных изданиях своей книги, посвященной фашизму (85), так же как и в своей автобиографии. Напомним только, что до 1928 года Эвола был по меньшей мере другом министра *Джузеппе Боттаи*, еще больше времени он поддерживал дружеские контакты с *Джованни Прециози*, позволившим ему публиковаться в своем журнале «*La Vita Italiana*», и с *Роберто Фариначчи*, благодаря которому начиная с 1934 года Эвола получил возможность иметь два раза в месяц свою страницу «*Diorama filosofico*» в еженедельнике «*Regime Fascista*». К тому же во время войны он два или три раза встречался с Муссолини (86).

В феврале 1930 года Эвола начал выпускать журнал под названием «*La Torre*», который подвергся жесткой критике со стороны определенных официальных кругов и вынужден был закрыться 15 июня того же года, после того как вышло всего десять номеров (87). В пятом номере, датированном 1 апреля, он напишет: «Мы не являемся ни “фашистами”, ни “антифашистами”. “Антифашизм” — это ничтожное явление. Но для нас, непримиримых врагов плебейской идеологии, всякой “националистической” идеологии, всяких интриг и “партийного” духа <...>, фашизм — это слишком мало. Нам бы хотелось фашизма более радикального, более отважного, фашизма, по-настоящему абсолютного и не опирающегося на чистую силу и не склонного к каким-либо компромиссам».

Было бы серьезной ошибкой толковать эти строки, которые часто цитировались (88), доказательством того, что Эвола якобы хотел более радикального фашизма, еще «больше фашистского», чем

он был. «По-настоящему абсолютный фашизм», о котором говорил Эвола, на самом деле был фашизмом, который был бы одновременно «более радикальным» и... менее фашистским. Этот «суперфашизм» в реальности был супрафашизмом. Именно это отчетливо проявилось в заявлении, сделанном Эволой на своем процессе в 1951 году: «Я защищал и защищаю “фашистские идеи” не в качестве “фашистских”, но поскольку и насколько они восприимчивы высшую, предшествовавшую фашизму традицию, насколько они следовали иерархическим, аристократическим и традиционным представлениям о государстве, представлениям, которые были повсеместно распространены и поддерживались в Европе вплоть до Французской революции. В действительности взгляды, которые я защищал и защищаю как человек, не следует называть фашистскими, но традиционными и контрреволюционными» (89). То, чего придерживался Эвола и так, это мировоззрение «высшее и предшествующее» фашизму, это идеология «Старого режима», носящая «всеобщий характер», которой, согласно Эволе, фашизм придерживался только частично. Это абсолютно равносильно тому, чтобы сказать, что он ценил в фашизме только то, что не являлось специфически фашистским, или, если вам больше нравится, он отвергал то, что было наиболее специфически фашистским в фашизме.

Когда читаешь книгу, посвященную Эволой фашизму и национал-социализму, впрочем, приходится констатировать, что упреки, которые он адресовал этим двум политическим режимам, нельзя назвать незначительными. В фашизме он критиковал националистическую риторику, идею единственной партии, «бонапартистские» и плебисцитарные тенденции режима, его морализаторские и мелкобуржуазные аспекты, неудачу его политики в сфере культуры, не забывая об акценте, поставленном на «гуманизме труда» (*Джованни Джентиле*), который он толковал как нечто вроде призыва к «дегенеративному превращению политики в экономику». И напротив, не вызывает удивления, что он ставил в заслугу фашизму то, что он «поднял на щит в Италии идею государства» и силою утвердил примат последнего по отношению к народу и нации.

Относительно национал-социализма он был еще более суров. Объединяя все критические моменты, которые Эвола развивал в своих статьях с начала тридцатых годов (90), он ставил в заслугу гит-

леровскому режиму то, что он ощущал необходимость «борьбы за мировоззрение», но чтобы тотчас же отвергнуть все составные этого мировоззрения. Именно так он отвергал пангерманизм, ирредентизм, идею «национального социализма», биологический расизм (который он определял как учение, связующее «вариант националистической идеологии с пангерманистской основой и идеями биологического сциентизма» (91)), социальный дарвинизм, «настоящая мегаломания» Гитлера с его «миллениаристскими причудами» и его «совершенно плебейским духом», «миф о Volk» и важность, придаваемую народной общности» (Volksgemeinschaft), идеализация роли матери для женщины, превознесение «благородства труда» и эгалитаризм, присущий Трудовой службе (92), ликвидация прусского государства и традиций юнкерства, «пролетарские» аспекты режима, лишённого всякой «высшей легитимности», и даже антисемитизм, который, как он писал, принял у Гитлера вид «одержимого фанатизма».

Как видно, список длинный. Однако бесспорным является и то, что Эвола считал борьбу фашизма и национал-социализма в целом как борьбу «за правое дело». С одной стороны, он не щадил их своей критикой, но с другой — представлял эту критику как свидетель, не из неприятия принципа («антифашизм — это ничтожное явление»), а из-за стремления и желания «исправить» то, что казалось ему большими ошибками и серьёзными недостатками.

Иначе говоря, в то время как Эвола никогда не был ни фашистом, ни национал-социалистом в строгом смысле слова, в не меньшей степени им владело чувство, что, принимая всё во внимание, эти режимы были все-таки лучше, чем их противники, и что их многочисленные недостатки могли быть «исправлены». Это чувство может вызвать удивление, так как когда смотришь на всё то, в чем Эвола обвинял фашизм и национал-социализм, иногда возникает вопрос, остается ли в них еще что-нибудь, что способно вызвать его симпатию. Именно здесь следует задаться вопросом.

Не вызывает сомнения, что вначале Эвола уважал фашизм и национал-социализм за их «антипросвещенчество» и откровенный антидемократизм. Фашизм и национал-социализм, считал Эвола, по сути своей представляли реакцию против идей 1789 года; и даже если форма, придаваемая этой реакции, была спорной, поскольку он констатировал у них присутствие типично «демократических» черт,

фактом остается то, что для Эволы такая реакция была в начале своем здоровой. Он сделал из этого двойной вывод — о сущностном родстве фашизма и национал-социализма и о возможности исправить их в более традиционном духе, «ведя их к собственным истокам». Факт, что эти два режима вынуждены были сражаться с одними и теми же противниками, от либеральных демократов до социалистов и коммунистов, служил естественным подтверждением данного мнения.

То, что современная историография позволила установить по поводу фашизма и национал-социализма, приводит, однако, к тому, что начинаешь задаваться вопросом, не ошибся ли печальным образом Юлиус Эвола в данной оценке. На деле, фашистский и национал-социалистический режимы не принадлежали к «одному и тому же миру», и они не были когда-либо составной частью духовного мира Эволы — этой «высшей и предшествующей традиции», «всеобщей природы», которая всегда бы содержала «иерархическую, аристократическую и традиционную концепцию государства», «сохранявшуюся в Европе до Французской революции». То, что национал-социализм имел тоталитарную природу, не может быть сегодня серьезным образом оспорено, в то время как фашизм в большей степени относят к авторитарным режимам. От *Ренцо де Феличе* до *Эрнста Нольте* неоднократно подчеркивалось, что источники вдохновения в сфере идеологии двух режимов были разные. Показательным в этом отношении является факт, что для Эволы главная заслуга фашизма состояла в утверждении «примата Государства над народом и нацией», в то время как именно в этом фашизм больше всего упрекали теоретики национал-социализма. Сходство национал-социалистического режима с режимом большевиков (который, вне сомнения, являлся политической формой, вызывавшей наибольшую неприязнь у Эволы) сегодня всё больше признается, в качестве свидетельства можно процитировать труды *Ханы Арендт*, *Раймона Арона*, *Франсуа Фуре* или *Стефана Куртуа*. Наконец, глубокая связь двух режимов с современностью, которую Эвола ненавидел всеми фибрами своей души, не раз становилась для него очевидной. За фасадом намеренно отдающей архаикой риторики фашизм и национал-социализм представляли собой чисто современные явления, которые как таковые отводили центральное место научному, техническому и промышленному развитию, одновременно уделяя большое внимание политической мо-

билизации масс. *Муссолини*, впрочем, недвусмысленно заявил: «То, что фашисты отвергают социализм, демократию и либерализм, не должно побуждать думать, что фашизм стремится вернуть мир в то состояние, в котором он пребывал до 1789 года, это год, который считается датой начала демократической и либеральной эпохи. Мы не стремимся назад. Сторонники фашистской доктрины не считают *де Местра* своим пророком» (93).

Характерным для такой двусмысленности является внимание, которое в рамках Третьего рейха Эвола уделял СС, вероятно, потому, что эта организация представляла себя как «Орден», а идея Ордена, как мы знаем, играла центральную роль в его политических взглядах. В 1938 году Эвола имел возможность сделать репортаж о знаменитых национал-социалистических «Орденсбургах» для журнала «Прециози». Но за одним и тем же словом скрывались совсем разные вещи. *Гиммлер*, конечно, лично мог быть очарован тевтонскими рыцарями и воспоминаниями о «древних германцах», но его мировоззрение, тем не менее, было антиподом взглядов Эвола. Сами СС никоим образом не задумывались как «мужской союз», «элита, образуемая исключительно мужской солидарностью» и не имели своей целью идеал «абсолютной личности»: каждый из членов СС был, напротив, обязан основать очаг, вписывающийся в «наследственную линию». В еще большей степени, чем сама нацистская партия, СС сделали из «биологического материализма» центр своего мировоззрения (95).

Итак, Эвола не признал, вероятно, в полной мере желая фашизма и национал-социализма бороться против идеологий, против которых он сам выступал, не только потому, что эта борьба велась ими современными средствами, но и потому, что она велась во имя другой формы современности. Отсюда вся двусмысленность его позиции. Он ценил в фашизме то, что не было специфическим фашистским, но «традиционным», продолжая верить в возможность «исправить» фашизм и очистить его от всего являющегося его собственной принадлежностью, недооценивая важность того, что и сделало фашизм фашизмом и ничем другим. *Филипп Байе* сказал о «переоценке потенциала реакционности фашизма и национал-социализма», что она была «причиной, по которой [Эвола] встал на сторону тех, кто собственно и основал эти два режима и придал им их специфические особенности» (96). Здесь возникает следующий вопрос: имел бы «ис-

правленный» фашизм, как его желал Эвола, что-то общее с фашизмом историческим?

### Политическое влияние Эволы

Собственно политическое влияние Юлиуса Эволы по-настоящему началось проявляться только после Второй мировой войны, в особенности после выхода в свет его книг «Ориентации» и «Люди среди руин». К тому же именно с начала пятидесятых годов противники Эволы, судя о нем чрезвычайно поверхностно, видели в нем «идеолога фашизма», в то время как настоящие фашисты никогда его таковым не считали. Политическое влияние Эволы начало ощущаться в Италии, а затем, в семидесятых годах, проявилось во Франции, после в Испании, Латинской Америке и странах Востока.

Не вызывает сомнения, что политические воззрения Эволы прежде всего привлекли течения, прямо или косвенно связанные с правым радикализмом. Одни группы, представлявшие себя как «революционеры справа», нашли в его творчестве бесспорную доктринальную последовательность, так же как и связанные с непримиримой критикой современности лозунги, позволяющие усилить их позиции. Другие группы, члены которых симпатизировали «радикальному фашизму» и даже иногда национал-социализму, равным образом воспринимали некоторые из его идей, игнорируя крайне жесткую критику, адресованную им гитлеровскому режиму. Но политическое влияние Эволы не ограничивалось этими кругами. Монархисты также могли извлечь выгоду из его многочисленных защитных речей в пользу монархической системы. Радикальные индивидуалисты опирались на его взгляды, чтобы оправдать свое нарциссическое неприятие «плебса» и свое отвращение к современному миру. Молодые активисты классических правых партий находили в его книгах то, что питало их непримиримый настрой, которого не было у их собственных вождей. И даже некоторые католические традиционалисты могли вдохновляться его апологией «Традиции», как об этом свидетельствует *Фаусто Джьянфранкези*, согласно которому, несмотря на то, что Эвола зачастую адресовал христианству презрительную критику, «его труды парадоксальным образом сумели в тех из нас, которые были [католика-

ми], укрепить убеждение, что вечная философия Церкви была единственной формой живого мышления, институционально способного устанавливать правила действия и суждения для тех, кто не позволил себя увлечь материалистическими учениями» (97). Это разнообразие весьма значимо.

Если Эвола оказался привлекательным для правых радикалов, это, очевидно, из-за его собственного идеологического радикализма, из-за его бескомпромиссной критики современного мира, из-за его способности противопоставить праздную победу современности серию решительных отрицаний, дополняемых совокупностью «суверенных утверждений». Но благосклонность, которой он всегда пользовался в этих кругах, также не была лишена двусмысленности. Правые радикалы, например, всегда охотнее объявляли себя «революционерами», чем «реакционерами». Эвола обозначал себя по-другому. Ему, правда, случилось написать, видимо, имея в виду немецкую Консервативную революцию: «можно действительно сказать, что по отношению ко всему тому, что в наши дни образует современную цивилизацию и общество, нет ничего более революционного, чем Традиция» (98). Однако, как правило, Эвола проявлял сдержанность в использовании данного термина, часто предостерегая против «тайного смысла» слова «революция», при этом он постоянно упрекал правых в том, что у них не хватило духа гордо объявить себя «реакционерами». Так что можно было бы сказать, что взгляды Эволы, основанные на «цельной идее иерархии», выражают прежде всего особую форму реакционно-радикализма.

Также правые радикалы больше восхищались фашизмом периода Социальной республики, нежели «классическим» фашизмом, существовавшим до 1943 года. Между тем и в этом случае Эвола придерживался противоположного мнения. Его, конечно, восхищал «фронтной и легионерский аспект» (99) Социальной республики, но поворот фашизма Сало в сторону республики, который некоторые считали «возвращением к истокам» движения, представлял, по его мнению, «инволютивную регрессию»: «С нашей точки зрения, — пишет Эвола, — в этом отношении у фашизма периода Социальной республики нечему поучиться» (100).

Наконец, правые радикалы часто высказывали более или менее выраженную симпатию к любым формам радикализма, даже левого

и левацкого. Эти правые, вообще говоря, стремились к отождествлению себя с «народом», проповедуя «национальный» социализм, выступая в роли «левых справа» и охотно заявляя, что им скорее ближе революционер слева, даже большевик (или «национал-большевик»), чем буржуа. Эвола, про которого необходимо попутно заметить, что он очень редко отрекался от тех, кто ссылался на него, никогда не придерживался ни одной из этих позиций и не поддерживал ни одного из этих мнений. Его неприязнь к «народу», явное отвержение им того, что он называл «социальным идеалом», его крайняя враждебность к большевизму полностью удерживали Эволю от этого. Он, конечно, не скрывал своей откровенной «антибуржуазной» позиции, но лишь для того, чтобы тотчас же подчеркнуть, что с буржуазностью надо бороться «сверху», так же как и «снизу», добавляя — антибуржуазность левых, антибуржуазность рабочая или социалистическая, должна быть отвергнута, потому что она ведет «еще больше вниз». Для Эволы всё зависело в конечном счете от того, во имя чего заявлялось желание бороться с буржуазией. Антибуржуазность была для него даже необходима во имя «высшей, героической и аристократической концепции бытия» (101), но не во имя не важно какого идеала. Хотя Эволе и случалось заявлять, что американизм или либерализм обладают большим разрушительным потенциалом по сравнению с коммунизмом (102), нет сомнения, что для него большевизм представлял даже нечто более худшее, чем буржуазный либерализм, именно потому, что в его системе он соответствовал «обострению болезни», кульминационному пункту упадка («ночь» по отношению к «сумеркам»). Это еще один пункт, в котором взгляды Эволы расходятся со взглядами радикальных или «революционных» правых; для последних господство буржуазного либерализма еще хуже, разрушительнее и вредоноснее, чем власть коммунизма.

### **Возвращение к «аполитейе»**

Последние строки книги «Люди среди руин» содержат вопрос, аналогичный тому, который уже фигурировал в заключении «Ориентаций»: «Остается увидеть, сколько людей всё еще сохраняют вертикальное положение среди руин». Судя по смыслу, этот вопрос

тождественен вопросу о возможности заниматься политической деятельностью, которая бы вдохновлялась «традиционными» принципами. На него сам Эвола не замедлил ответить негативно. Уже в 1961 году в книге «Оседлать тигра» он подчеркивал «невозможность вести позитивную деятельность, имеющую целью реальное и полное возвращение к нормальной и традиционной системе» (103). В своей автобиографии, вышедшей в 1963 году, Эвола высказал убежденность в том, что «ничего нельзя сделать в плане радикального исправления сложившейся ситуации, чтобы воздействовать на процессы, которые после заключительных стадий упадка имеют необратимый характер <...>. Более не существует ничего в политической и социальной сфере, что бы по-настоящему заслуживало полной преданности и глубокой вовлеченности» (104). Позже, в первом издании «Фашизма глазами правых», он заявил: «Необходимо сказать, что в Италии нет сегодня правых, достойных этого названия» (105). Наконец, незадолго до своей смерти во втором издании «Пути киновари» Эвола написал: «Помимо приверженцев из числа представителей молодых поколений, которые именно под влиянием знакомства с основами традиционных доктрин избрали правую ориентацию, компетентные, достигшие зрелости люди, в исследовательской сфере исходившие из взглядов, которые я защищал и проповедовал, ушли дальше в плане серьезного, методического и обдуманного личного развития <...> таких личностей практически нет» (106).

Именно потому, что он был убежден, что ничего нельзя больше сделать в отношении реализации внешних намерений, Эвола в 1961 году опубликовал книгу «Оседлать тигра», в которой постарался задать заново «экзистенциальные ориентации», но на этот раз в строго «индивидуальной» перспективе. Обходясь, конечно, без того, чтобы изменить что-либо в том, что являлось его принципами, Юлиус Эвола полностью игнорирует любую политическую перспективу и переносит то, что возможно сделать, в глубины души. «Мы упомянули, — пишет он, — <...> о малом количестве тех, которые по своему темпераменту и по призванию еще верят, несмотря ни на что, в возможность заниматься политической деятельностью, которая бы принесла благотворные изменения. Именно чтобы задать политическую ориентацию для таких людей, мы несколько лет назад написали книгу “Люди среди руин”. Но на основании полученного нами с тех

пор опыта мы не можем открыто не признать, что в настоящее время отсутствуют условия, необходимые для достижения какого-либо осязаемого и конкретного результата в борьбе такого рода <...>. Единственная приемлемая установка, которую этот человек [тот, который остается верным Традиции] может извлечь из объективной оценки ситуации, это отсутствие интереса и отстраненность от всего того, что сегодня является “политикой”. Итак, его принципом будет то, что в Античности называли “аполитейя”» (107).

Если ничего невозможно сделать в сфере политики, то лучше отныне распрощаться с ней и найти прибежище в аполитейе, т. е. в отстраненности. Итак, Эвола призывает «обособленных людей», тех, которые чувствуют себя «полностью находящимися вне общества», «избегать всякой позитивной внешней цели, которая не может быть достигнута в эпоху растворения, подобной нашей» (108), чтобы сосредоточиться на «действии без действия», на развитии и совершенствовании собственной личности, на занятии непреступной духовной позиции, внутренней родины, которую ни один враг не сможет никогда ни захватить, ни разрушить» (109). Эта позиция не может не напомнить позицию анарха Эрнста Юнгера, однако она не совпадает с ней буквально. Она не оставляет места для каких-либо надежд в политической сфере и лишает смысла любую попытку действия в общественной жизни: «Ничего невозможно сделать» (110).

Кажется, что Эвола закрыл большие скобки, чтобы возвратиться к некоторым взглядам своей юности, только скорректированным под влиянием его внутреннего развития. Это именно то, о чем он сам скажет, когда, вспоминая «Оседлать тигра», напишет в своей автобиографии: «Цикл завершается этой книгой в том смысле, что в некотором роде я вернулся на исходные позиции, к которым меня в моей ранней юности подтолкнуло глубокое побуждение, даже иногда бессознательное, приведшее меня к радикальному отрицанию ценностей существующего мира» (111). В глубине своего сердца он вновь вернулся к периоду абсолютного индивидуализма, того обособленного человека, который — не желая зависеть ни от чего внешнего по отношению к самому себе и с неизбежностью видя в Другом нечто, связанное с ущербностью, искажением и осквернением, — приходит к «радикальному отрицанию существующего мира».

Каковы причины того, что для традиционалистов невозможно заниматься политикой? Те, которые упоминает Эвола, являются исключительно связанными с обстановкой: это обстоятельства времени, которые не допускают применение в конкретной деятельности какого-либо «подлинного» политического принципа. Данные обстоятельства явственно связаны с состоянием упадка, или диссолюции, внешнего мира, следовательно, можно с полным правом сделать заключение: существует прямая связь между тем, что нельзя более ничего поделывать в сфере политики, и фактом, что в «традиционной» концепции истории, которой придерживается Эвола, нынешний момент соответствует «концу цикла», сумеречной, конечной эпохе, часто отождествляемой с Кали-югой индийцев или «временем волка» нордической традиции.

Ясно, что идея «конца цикла» сама по себе является чем-то, что останавливает или лишает воли к действию. Если живешь в конце цикла и ничто не может помешать циклу дойти до своего завершения, то где, если не в глубинах души, может пребывать «сущностная свобода движения»? Это хорошо усвоил *Ален Даниэлу*, написав: «В мире, который приближается к своей гибели, возможно только индивидуальное спасение» (112). С этой точки зрения существует некоторый парадокс в том, чтобы проповедовать политическое действие, каким бы оно не было, потому что завершение нынешнего цикла и начало нового являются следствием не человеческой деятельности, но абсолютных законов метафизики. Участие в политической деятельности предполагает надежду достичь цели. Между тем какую цель можно поставить в мире, который обречен на гибель? Политическая деятельность также по определению подразумевает исправление ситуации, считающейся нежелательной. Но с точки зрения теории циклов кризис современного мира характеризуется своей необратимостью. Когда Эвола заявляет, что битва «в материальном плане» уже «проиграна», легко понять, что проигранная в материальном плане, она не может быть духовной. Но какой политический смысл вкладывается в эти слова?

Эвола, однако, пишет, что «только люди, в зависимости от того, насколько они люди, создают и изменяют историю». Но он утверждает также, что история обладает «таинственной сущностью», которая «не существует», что она только «миф», с которым надо «сражать-

ся»: «абсурдно думать в терминах истории». Наконец, Эвола отвергает всякий историзм, отмечая: «прошлое прекращает быть чем-то, что механически предопределяет настоящее» (114). *Жан-Поль Липини* на основании этого делает вывод, что фундаментальная критика, адресуемая Эволой историзму, заключается в невозможности для того, кто его принимает, занять волонтаристскую и, следовательно, по-настоящему свободную позицию (115). Однако возникает вопрос: совместима ли эта точка зрения с теорией циклов? Разве политический волонтаризм не становится «невозможным», если утверждать, что упадок неизбежен, так же как и говорить о необратимости прогресса?

В действительности то, что прежде всего отвергает Эвола, это не столько сам историзм, сколько оптимизм, присущий современным формам историзма, начиная с идеологии прогресса. Общая картина, которую он составляет в «Восстания против современного мира», придает истории весьма точный смысл — одновременно как направление и как значение. Эвола также стремится по ту сторону простой последовательности событий определить сущностное направление исторического развития — и моменты, и этапы истории, полагаемые им наиболее важными, почти не отличаются от тех, на которые указывает идеология прогресса. Он просто довольствуется тем, что придает им строго противоположное значение. Описывая «традиционные» общества как общества неисторические или по крайней мере безразличные к истории, Эвола никоим образом не отвергает представление о «смысле истории», которое к тому же присуще теории циклов. Понимая историю не как постоянно восходящее и прогрессивное движение, но как вечное движение вниз, как постоянно нарастающий упадок, он только утверждает, что этот «смысл» является чисто негативным: «прогресс» на самом деле существует, но прогресс в степени упадка! (116). Показательным в этом отношении является факт, что он отвергает в марксизме очевидную форму историзма, признавая за Марксом заслугу его попытки «определить общее направление хода истории с достаточно точным выделением периодов» (117). Именно поэтому Эвола предложил «историографическую схему, которая в определенной степени соответствует марксистской схеме и которая, как и последняя, рассматривает общие и фундаментальные процессы по ту сторону второстепенных, местных

и национальных факторов, но которая, однако, определяет как деградацию, упадок и разрушение то, что, напротив, марксизмом превозносится как прогресс и как завоевание человека» (118). Другими словами, Эвола подвергает фундаментальной критике историзм во имя историзма в противоположном смысле, представления об упадке, являющимся своего рода перевернутым зеркалом, обратной, негативной копией концепции прогресса; в обоих случаях невозможно себе представить, что история в любой момент может повернуть в какую угодно сторону. Отсюда противоречие между этой философией истории, в которой неотвратимость вытекает из своего рода метафизической неизбежности, и тем значением, которое Эвола придавал представлению о воле, абсолютном могуществе и безусловленной свободе.

Но невозможность политики в ее «традиционном» понимании проистекает, возможно, не только из фактов, связанных с ситуацией и теорией циклов. Политика, которую проповедует Эвола, является политикой, основывающейся на идеях и абсолютных принципах. Это, другими словами, идеальная политика. Однако если придерживаться мнения, что политика — это в первую очередь искусство возможного, и что возможное зависит от обстоятельств, идеальная политика сильно рискует оказаться в противоречии с определением. Находясь сразу на уровне принципов, Эвола устанавливает слишком завышенные требования, что само по себе похвально. Но проблема, связанная с чистыми идеями, в том, что лучший способ для них сохранять свою чистоту — это никогда не воплощаться в реальность: самые высокие горизонты являются также самыми недостижимыми. С этой точки зрения существует определенное противоречие между политикой, которая всегда является частью относительного и составляет всегда только форму исторического действия, и традицией, которая является прежде всего метаисторической, т. е. абсолютной. Эвола, можно сказать, оказал беспорное политическое влияние даже тогда, когда идеи, которые он проповедовал, сделали возможность заниматься политикой еще более проблематичной. «Эволианская политика» в отличие от эволианской критики политики ведет к отказу от занятия политикой вообще.

Как по своему содержанию, так и по влиянию, которое она оказала, книга «Люди среди руин» представляет собой несомненно важ-

ный труд с точки зрения историографии идей правых. Спустя почти полвека после выхода в свет этого труда, ценность и актуальность заключенных в нем идей зависят в большей степени от того, как их воспринимают читатели. Что касается нас, то как раз некоторые из критических подходов, сформулированных Эволой, кажутся нам способными побудить к внимательным раздумьям над эволюцией современного мира. Даже если мы не разделяем посылок, эволианская критика государства-нации, например, весьма современна, ибо в нашу эпоху эта политическая форма, являющаяся знаковой для современности, всё больше демонстрирует свою беспомощность и устарелость. Это же касается его критики «современного мифа труда», которая совпадает с некоторыми наблюдениями *Ханны Арент* и глубоким замечанием *Фридриха Ницше*: «Чистая совесть всё чаще и чаще связывается только с работой: жажда радости уже называется “потребностью в отдыхе” и начинает постепенно стыдиться самой себя <...>. Когда-то всё было совершенно иначе, сама работа мучилась угрызениями совести».

Эволе принадлежит большая заслуга, что в эпоху, когда это явление не было таким распространенным, он яростно отвергал любые представления о жизни или об обществе, основанные единственно на экономике или приписывающие ей решающую роль. Даже если до конца не ясно, ограничился ли Эвола низведением экономики на подчиненное место или придавал ей минимальное значение, что совершенно не одно и то же, нельзя не согласиться с ним, что «не ценность той или иной экономической системы стоит поставить под вопрос, но ценность экономики вообще» (120), или когда он клеймит эту одержимость экономикой, которая «поработила тело и душу человека и обрекла его на то, что он, подобно белке в колесе, вынужден безостановочно мчаться вперед, охваченный неутолимой жаждой действия и потребностью производить» (121). Эвола совершенно прав, когда говорит, что «подлинный антагонизм проходит не между капитализмом и марксизмом, но между системой, в которой главенствует экономика, независимо от ее конкретной формы, и системой, в которой она подчинена внешнеэкономическим факторам в рамках более широкого и цельного порядка, который способен придать человеческой жизни глубокий смысл и открыть путь к развитию более высоких способностей» (122).

Но в конечном счете, как всегда у Эволы, именно в этической сфере мы находим у него утверждения, в наибольшей степени способные побудить к ежедневным размышлениям. И когда он пишет, что «степень того, что можно требовать от других определяется тем, что ты можешь требовать от самого себя» (123), и когда он напоминает, что «власть основывается на превосходстве, а не превосходство на власти» (124), или когда он описывает антагонизм между порядком, основанным на чести, и тем, когда достоинство без разбору приписывают каждому. Эти места могут быть поучительны как для мужчин, так и для женщин.

### Примечания

1. Известно, что Эвола, раненый во время бомбардировки в Вене в 1945 году, вернулся в Рим после лечения в Австрии только спустя три года. Впрочем, он остановился там только на короткое время, потому что еще два с половиной года провел в различных клиниках в Болонье. Эвола оседает в итальянской столице только весной 1951 года. Однако в апреле 1951 года он будет арестован и заключен в тюрьму по обвинению в том, что он является вдохновителем двух подпольных неонацистских групп, FAR (Fasci di Azione rivoluzionaria) и «Черного легиона». Отбыв в заключении шесть месяцев, он был освобожден по окончании судебного процесса 29 декабря 1951 года.

2. *Le chemin du Cinabre, Archè-Arktos, Milano-Carmagnola 1982*, p. 162. Труды Эволы цитируются здесь по последнему изданию.

3. См. его беседы с Джанфранко де Турри в *Il Conciliatore*, 15 janvier 1970, p. 16—19.

4. Начиная с 1950 года в Италии вышло двенадцать различных изданий «Ориентаций», часть которых в некотором роде была подпольной. К этому можно добавить два полных перевода на французский («Orientations», in *Julius Evola, le visionnaire foudroyé, Copernic, Paris 1977*, p. 29—54, trad. Pierre Pascal; *Orientations, Pardès, Puiseux 1988*, 94 p., trad. Philippe Baillet), два перевода на испанский (*Orientaciones, Graal, Madrid, et Bau, Barcelona 1974*, 61 p., trad. Francesco Z. Giorcelli et Sol Muñoz Lafitta; *Orientaciones, Imperium, Buenos Aires 1977*), так же как один перевод на греческий («*Prosanotolismoï*», in *Anthropines Skeseis, Athènes, décembre 1972*, p. 28—33 et 50, trad. Harry Guitakos), голландский (*Oriëntaties, Centro Studi Evoliani, Gent-Brussel 1982*, 23 p., trad. Peter Logghe), польский (*Orientacje, Parzival, Chorzów 1993*, trad. Bogdan Koziel) и венгерский (*Orientációk, Stella Maris Kiadó, Budapest 1998*, 89 p., trad. Gábor Zsuzsa). «Человек посреди руин» шесть раз переиздавался в Италии, в то время

как перевод этой работы на французский выдержал два издания (*Les hommes au milieu des ruines*, Sept couleurs, Paris 1972, 252 p., trad. anonyme; 2e éd. augm. : Guy Trédaniel-La Maisnie, Paris, et Pardès, Puiseaux 1984, 284 p., trad. rév. et complétée par Gérard Boulanger). Существует также перевод на испанский (*Los hombres y las ruinas*, Alternativa, Barcelona 1984, 254 p., trad. Marcos Ghio), немецкий (*Menschen inmitten von Ruinen*, Hohenrain, Tübingen 1991, 406 p., trad. Rainer M. Natlacen) и английский (*Men Among the Ruins. Post-War Reflections of a Radical Traditionalist*, Inner Traditions International, Rochester 2002, trad. Guido Stucco).

5. См.: *Les Saggi di dottrina politica. Crestomazia di saggi politici* (Casabianca-Mizar, Sanremo 1979; 2e éd.: *Saggi di dottrina politica, I Dioscuri*, Genova 1989; trad. fr.: *Essais politiques. Idée impériale et nouvel ordre européen — Economie et critique sociale — Germanisme et nazisme*, Pardès, Puiseaux 1988), сборник, включающий тексты, в которых получают свое развитие — часто впечатляющим образом — мысли, также содержащиеся в книге «Люди среди руин», или затрагиваются темы, не исследованные в ней.

6. Pierre-André Taguieff, «Julius Evola penseur de la décadence. Une “métaphysique de l’histoire” dans la perspective traditionnelle et l’hyper-critique de la modernité», in *Politica Hermetica*, 1, L’Age d’homme, Lausanne 1987, p. 16.

7. Julien Freund, *L’essence du politique*, Sirey, Paris 1965, p. 25.

8. *Qu’est-ce que la politique?*, Seuil, Paris 1982, p. 177.

9. *Révolte contre le monde moderne*, L’Age d’homme, Lausanne 1991, p. 42.

10. *Ibid.*, p. 41.

11. *Les hommes au milieu des ruines*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1984, p. 29.

12. Именно этот подход Жюльен Фройнд описывает как по сути своей «неполитический», сведение политики к метафизике только соответствует распространённой среди других мыслителей манере отрицать ее автономную сущность (для других авторов политика должна быть подчинена, перенесена или помещена в зависимости от морали, права, техники, экономики и т. д.).

13. Предисловие ко второму французскому изданию «Ориентаций». Pardès, Puiseaux 1988, p. 9.

14. *Orientations*, op. cit., p. 58.

15. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 41.

16. «Необходимо изучить те способы, посредством которых рабочий постепенно становится мелким собственником» (*Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 172).

17. «Необходимо, чтобы царившие в древних корпорациях безмянность и бескорыстие в новой, выкристаллизовавшейся и ясной форме возродились в мире техники» (*ibid.*, p. 171).

18. *Orientations*, op. cit., p. 55—56.

19. «*Vedute sull’ordine futuro delle nazioni*», in *La Vita italiana*, septembre 1941.

20. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 52.
21. «Социализм — это социализм, и добавлять к нему прилагательное “национальный” означает только делать из него троянского коня» (Le fascisme vu de droite. Suivi de: Notes sur le Troisième Reich, Pardès, Puisseaux 1993, p. 102).
22. Именно это неприятие всего того, что относится к царству количества и является чистой «природой», приводит Эволу к занятию им ясной позиции против пропаганды рождаемости, достаточно своеобразной для «правых» кругов. Без колебаний говоря о «половодье рождаемости» или даже о «биче рождаемости» и видя в этом воплощении «могущество числа», Эвола яростно призывает к «антидемографической политике». Однако он не задается вопросом прежде выявить причины меньшей демографической плодовитости элиты.
23. «Signification de l'aristocratie», in Julius Evola, Tous les écrits de «Ur» & «Krug» («Introduction à la magie»). «Krug» 1929, Archè, Milano 1985, p. 43.
24. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 94.
25. Orientations, op. cit., p. 51.
26. Ibid., p. 77—79.
27. Ibid., p. 55.
28. «L'idée olympienne et le droit naturel», in L'arc et la massue, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puisseaux 1983, p. 77.
29. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 34.
30. Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 64.
31. Ibid., p. 383.
32. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 36.
33. Ibid., p. 37.
34. Julius Evola, métaphysicien et penseur politique. Essai d'analyse structurale, L'Age d'homme, Lausanne 1998, p. 210.
35. Ibid., p. 12. См.: aussi p. 179: «Вся политическая доктрина Эволы вписывается в общую схему биполярности мужского и женского начал и покоится на убеждении, что государство может и должно быть политическим выражением духовной мужественности».
36. Métaphysique du sexe, L'Age d'homme, Lausanne 1989, p. 224.
37. Conférence du 10 décembre 1937, prononcée au Studienkreis de Berlin («Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen original», in Totalité, octobre 1985, p. 15—35).
38. «Histoire secrète de la Rome antique: les “Livres sibyllins”», in Totalité, juin-août 1978. Заметим, что Эвола относит этрусков и пеласгов к неиндоевропейским народам, утверждение в высшей мере спорное (впрочем, сегодня всё более оспариваемое). Греческий элемент, взятый в глобальном масштабе, в то же время всегда намного менее притягивал его внимание, чем элемент римский.
39. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 34.
40. Здесь заметно влияние Бахофена, в то же самое время и идея, в наши дни отвергнутая почти всеми (если не считать определенных кругов феминисток),

согласно которой культ женских божеств или существование системы матри-линейного родства обязательно соответствует подлинной «гинекократии», т. е. господствующему положению женщин в политической и общественной жизни. См.: Julius Evola, *Il matriarcato nell' opera di J. J. Bachofen*, Fondazione Julius Evola, Roma 1990. В качестве доказательства он ограничился упоминанием тотального патриархата древнего Израиля. В равной степени он забыл, что в индоевропейском пантеоне боги никоим образом не выступают в качестве «противников» женских божеств.

41. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 259 («composante dissolvante»).

42. *Masques et visages du spiritualisme contemporain. Analyse critique des principaux courants modernes vers le «suprasensible»*, Pardès, Puiseaux 1991, p. 140. Эвола, как мы это видели, даже приписывает «женскую» природу «жреческому идеалу», мнение, которое могло только возмутить Рене Генона. Ощущая себя самого «воином», он утверждает, что вирильный элемент присущ не жрецу, а царю, и это приводит к тому, что он определяет «царский тип» как «мужской тип, который определяет и господствует над первоначальной субстанцией, воспринимаемой как мать и как женщина» («Autorité spirituelle et pouvoir temporel», in Julius Evola, «Krug» 1929, op. cit., p. 182). «Царское достоинство, — пишет он далее, — обладает первенством по отношению к жреческому достоинству, точно так же как в области символов солнце по отношению к луне и мужчина по отношению к женщине» (*Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 112).

43. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 346.

44. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 35.

45. *Ibid.*, p. 39.

46. *Chevaucher le tigre*, Guy Trédaniel, Paris 1982, p. 188.

47. «Eticità dell'autarchia», in *Il Regime fascista*, 7 juin 1938.

48. *Métaphysique du sexe*, op. cit., p. 15—16.

49. *Op. cit.*, p. 73.

50. *Ibid.*, p. 101.

51. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 264.

52. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 59.

53. *Op. cit.*, p. 62.

54. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 37.

55. *Orientations*, op. cit., p. 54.

56. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 9.

57. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino 1930. См. также тексты этого периода, собранные в Julius Evola, *L'Idealismo Realistico*, 1924—1928, éd. par Gianfranco Lami, Antonio Pellicani, Roma 1997.

58. Письмо Мирче Элиаде от 28 мая 1930 года.

59. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 9.

60. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 53.

61. Louis Dumont, Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Gallimard, Paris 1977; Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil, Paris 1983.

62. «“Cavalcare la tigre” et l'individualismo di Julius Evola», в La Società degli individui, 1998, 3, p. 77.

63. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 52. См. также четвертый раздел работы «Оседлать тигра», озаглавленный «Растворение индивидуума». В своей книге «Языческий империализм», вышедшей в 1928 году, Эвола еще раз повторяет свои тезисы об «абсолютном индивидууме», высказывая сожаление, прежде всего, «об упадке на Западе ценности индивидуальности». «Хотя это может показаться странным, — пишет он, — в основе нашего империализма лежат ценности, без которых также немислимы различные виды либерализма и демократии. Разница заключается в том, что у либералов эти ценности утверждаются расой рабов, которая не осмеливается идти до конца, полагая их присущими индивидууму и желая их для индивидуума, но, напротив, в незаконный и эгалитаристской манере делает их достоянием «общества» и «человечества». Показательно, что Эвола в этом фрагменте вместо того, чтобы отвергнуть индивидуалистические предпосылки либеральной доктрины, напротив, упрекает либерализм в том, что он не осмелился «полагать и желать их в полном объеме». Эта абсолютизация индивидуума, противопоставляемого народу, которая угрожает в любой момент перетечь в солипсизм, была отмечена Филиппом Байе, который пишет по поводу «Языческого империализма»: «Ницшеанский «индивидуализм» здесь доходит до карикатуры: некоторые фрагменты, кажется, превращаются просто в проповедь абсолютной агорафобии. «Социальность», чье происхождение бескомпромиссно приписывается первоначальному христианству, здесь это синоним «заразы». Общество не существует, или скорее смешивается с ненавистным «коллективом». «Народ» это фикция, flatus voice, которую помогает разоблачить номиналистская ясность: он отождествляется с массой, которая есть не что иное, как управляемое волей «властителей» «господ». Следует настаивать на этом полном отсутствии общественного измерения. Проповедуемая здесь в радикальной форме эволюционная «асоциальность» меняет только способы выражения, но не суть, во всем его последующем творчестве» («Как бутылка, брошенная в море...», предисловие к Julius Evola, Impérialisme païen, Pardès, Puiseaux 1993, p. 19). В другом посвященном Эволе тексте Филипп Байе добавляет: «Отвергая в своей юности (и никогда по-настоящему не возвращаясь более к этому отрицанию) реалистическую или “объективистскую” традицию классической философии в пользу “контингентизма” абсолютного индивидуума, который утверждает высшую свободу “Я” вплоть до произвола, [Эвола] неизбежно попал в орбиту фашистского “культа” действия, понимаемого в самом глубоком смысле: активизм как победивший солипсизм в действии <...>. Солипсизм Эволы, неотличимый от его личного пути,

где значительную роль играет некая эстетика, является также, на наш взгляд, первой причиной (через релятивизм, который для него характерен) внутренне присущей, а не случайной невозможности увидеть, что, начиная с творчества Эвола, появилась школа автономного мышления в четко очерченных рамках и единых границах» («Julius Evola et les “électrons libres”. Autour du Dossier H consacré à Julius Evola», in *Politica Hermetica*, 12, 1998, p. 266).

64. «Два лица национализма», в *Essais politiques*, op. cit., p. 56.

65. Можно заметить, что в одном из тайных записок об Эволе, составленных в рамках Аненербе, сообщении, датированном 31 августа 1938 года и адресованном Гиммлеру, упоминается его «крайний индивидуализм» и его «абсолютный индивидуализм».

72. «Функция и значение органической идеи», в *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Paris 1977, p. 56.

73. «L'Etat et le travail», art. cit., p. 35.

74. *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 59.

75. «La droite et la culture», in *Explorations*, op. cit., p. 280. См. также: Julius Evola, *Citazioni sulla Monarchia*, Thule, Palermo 1978.

76. Напомним здесь, что по крайней мере в случае Франции, отношения между королем и знатью были зачастую более чем конфликтными: правители Франции постоянно боролись против феодалов. Герман Кайзерлинг, к которому Юлиус Эвола не питал почти никакого почтения, писал, что по его мнению, «аристократы всегда были по своей сути республиканцами, естественной формой государственного устройства для народов, у которых есть аристократия, является, следовательно, республика, а не монархия, так как последняя только с трудом терпит рядом с тобою кого-либо, кто считает себя принадлежащим к высшему классу» (*L'analyse spectrale de l'Europe*, Gonthier-Médiations, Paris 1965, p. 156).

77. *Théorie du pouvoir politique et religieux* [1796], UGE/10-18, Paris 1966, p. 21.

78. Говоря о христианстве, ему, однако, случилось написать, что «отвержение, насильственный разрыв с природой ведет к ее десакрализации, к разрушению органического представления о мире как о космосе».

Но эти высказывания с трудом можно совместить с его постоянными призывами в пользу господства «мужского» элемента над всем тем, что принадлежит к сфере «природы». В книге «Оседлать тигра» Эвола уточняет: «Всякое “возвращение к природе” (выражение, в которое в общих чертах также можно включать любые требования в пользу прав инстинкта, бессознательного, плоти, жизни, которой угрожает “интеллект” и тому подобное) является проявлением упадка».

79. Первая книга Эвола, переведенная на немецкий язык, *Imperialismo pagano* (Atanor, Todi-Roma 1928), была опубликована в пересмотренной и значительно исправленной автором версии издательством, непосредственно связанным с

кругами фелькиш: *Heidnischer Imperialismus, Armanen*, Leipzig 1933, перевод на итальянский немецкой версии: «*Heidnischer Imperialismus*», Centro Studi Tradizionali, Treviso 1991). О связях Эволы с представителями Консервативной революции см. также *H. T. Hansen*, «*Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution*», in *Criticón*, Munich, avril-juin 1998, p. 16—32.

80. Некоторые теоретики фелькиш, среди которых Эрнст Бергман и особенно Герман Вирт, чьи труды о «западно-атлантическом» происхождении европейской цивилизации Эвола ценил, по поводу того, что касалось полярности мужского и женского начал, придерживались мнения, полностью противоположного его собственному, недвусмысленно утверждая превосходство ценностей, связанных с женским началом, над ценностями, относящимися к мужскому началу. См. *Ernst Bergmann*, *Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter*, Ferdinand Hirt, Breslau 1932; *Herman Wirth*, *Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der Atlantisch-Nordischen Rasse*, Eugen Diederichs, Jena 1928.

81. В своей знаменитой книге *Der Geist als Widersache der Seele*, пользовавшейся значительным влиянием в рамках Консервативной революции, Людвиг Клагес недвусмысленно описал «дух» в качестве злейшего врага «души».

82. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 65.

83. Cf. *Julius Evola*, *L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger*, Armando Armando, Roma 1960 (2e éd.: Giovanni Volpe, Roma 1974; 3e éd.: Mediterranee, Roma 1998).

84. Cf. *Oswald Spengler*, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957. Текст написанного Эволой предисловия был переиздан вместе с двумя другими в *Julius Evola*, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione Julius Evola, Roma 1981.

85. *Julius Evola*, *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*, Giovanni Volpe, Roma 1964; 2e éd.: *Il fascismo visto della Destra. Note sul Terzo Reich*, Giovanni Volpe, Roma 1970. См. также: *Philippe Baillet*, «*Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme*», in *Politica Hermetica*, 1, 1987, p. 49—71.

86. Кроме того, сегодня благодаря документам, найденным в архивах бывшего министра народной культуры (минкулпопа), известно, что сначала, в апреле 1934 года он был лишен воинского звания лейтенанта после того, как отказался драться на дуэли с молодым журналистом по имени Гугльельмо Данци, объявившим себя противником его взглядов, и затем, что он в декабре 1939 года подал заявление о вступлении в Национальную фашистскую партию (ПНФ), чтобы получить возможность добровольцем отправиться на фронт, и эта просьба была официально отклонена в апреле 1943 года Центральным судом партийной чести на основании того, что «вся деятельность Эволы в сфере культуры, такая, как она является из собранной информации и того, что известно из его текстов и речей, позволяет серьезно усомниться в его приверженности фашистской докт-

рине». См.: Dana Lloyd Thomas, «Quando Evola fu degradato», в *Il Borghese*, 24 mars 1999, p. 10—13.

87. Все десять номеров «La Torre» были переизданы: *La Torre. Foglio di espressioni varie e di tradizione una*, Il Falco, Milano 1977.

88. Включая самого Эволю, который воспроизводит их в своей автобиографии. См. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 95.

89. «Autodéfense», в *Totalité*, octobre 1985, p. 87. «Если еще имеет смысл отстаивать “фашистские” идеи, — читаем мы также в книге “Люди посреди не руин”, — то их защищать не как собственно фашистские, но поскольку и настолько они в особой форме выражали и утверждали идеи, высшей и предшествующей по отношению к фашизму» (op. cit., p. 26). Факт, что Эвола практически дословно воспроизводит в своей книге эти высказывания, сделанные в 1951 году, показывает, что они не были связаны с речью, произнесенной по конкретному случаю.

90. См. прежде всего *les Essais politiques*, op. cit.

91. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 146.

92. Критикуя учреждение Трудовой службы, Эвола с возмущением пишет, что «девушка из аристократической семьи могла оказаться рядом с крестьянкой или пролетаркой на ферме или заводе» (*Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 172).

93. Benito Mussolini, «La doctrine du fascisme», в *Le fascisme. Doctrine, institutions*, Denoël et Steele, Paris 1933, p. 49.

94. «Le SS, guardia e “Ordine” della rivoluzione crociuncinata», в *La Vita italiana*, août 1938. Заметим, что «Ordensburgen», созданные в гитлеровской Германии, на деле, строго говоря, не были связаны с СС. Речь идет об образовательных центрах, созданных по просьбе Трудового фронта (*Arbeitsfront*) для отдельных членов партии. Не соответствует действительности то, что Филипп Байе, как и многие другие, писал о «знаменитых “Замках Ордена” СС» в своем предисловии к первому французскому изданию. Выше мы упоминали (см. примеч. 65) адресованное Гитлеру сообщение за август 1938 года, точно тогда же, когда вышла статья Эволю. В этом сообщении делается вывод о несовместимости идей Юлиуса Эволю с национал-социализмом. См. Bruno Zoratto, *Julius Evola nei documenti segreti dell’Ahnenerbe*, op. cit.; Gianfranco de Turreis et Bruno Zoratto (éd.), *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Fondazione Julius Evola, Roma 2000. См. также: Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l’antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930—1945*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Напомним, что не получили еще полное освещение контакты, которые Эвола установил в Германии и Австрии до 1945 года.

95. К тому же Эвола признает это, когда, вспоминая правило, которым подчинялись в своей жизни члены СС: «На первый план выдвигается биологически расизм, связанный с определенной вульгаризацией женского идеала, когда особый акцент ставился на материнстве как предназначении женщины» (*Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 207).

96. «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», art. cit., p. 60. За недостатком места мы можем здесь только указать на интерес, который Эвола испытывал к Железной гвардии и Движению румынских легионеров (Легион святого Михаила Архангела). Известно, что Эвола говорил о своем почти безграничном восхищении Корнелиу Кодряну, лидером этого движения, вплоть до того, что видел в нем «тот самый арийско-римский архетип» («La tragédie de la Garde de Fer», в *Totalité*, 18—19, 1984, p. 180). Julius Evola, *La tragedia della Guardia di Ferro*, Fondazione Julius Evola, Roma 1996; Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'Est, All'insegna del Veltro*, Parma 1998. Но, как заметил Жан-Поль Липпи, эта хвала может ввести в замешательство, если принимать во внимание глубоко христианский и в особенности мистический характер легионерского движения, так как Эвола всегда разоблачал в мистике движение души, элемент, исходящий от «лунной духовности» и «женского полюса духа».

97. «L'influenza di Evola sulla generazione che non ha fatto in tempo a perdere la guerre», in Gianfranco de Turreis (éd.), *Testimonianze su Evola*, 2e éd., Mediterranee, Roma 1985, p. 132.

98. «La Droite et la Tradition», in *Explorations*, op. cit., p. 305.

99. *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 124.

100. *Ibid.*, p. 61.

101. *Orientations*, op. cit., p. 85.

102. «В определенном смысле американизм для нас более опасен, чем коммунизм: потому что он нечто вроде Троянского коня» (*Orientations*, op. cit., p. 61). Эвола хочет этим недвусмысленно сказать, что в наибольшей степени обвинять «американизм» в том, что он является мягким вариантом пути к большевизму...

103. *Chevaucher le tigre*, op. cit., p. 15.

104. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 195 et 201.

105. *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 21.

106. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 210.

107. *Chevaucher le tigre*, op. cit., p. 215.

108. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 195.

109. *Orientations*, op. cit., p. 94.

110. Выражение «оседлать тигра», однако, может быть истолковано в определенных кругах политических активистов как нечто способное оправдать желание не исправлять ход вещей, но, напротив, ускорить его: поскольку конец цикла должен так или иначе настать, лучше приблизить его, чтобы он настал как можно быстрее. Приверженцы подобной точки зрения иногда указывают на то, что Эвола, ссылаясь на тантрические доктрины, назвал «Путем левой руки», способом действия, призванным интенсифицировать процесс вплоть до того, чтобы он обратился в свою противоположность в соответствии с «принципом превращения яда в лекарство» (Julius Evola, «Sexe et contestation», in *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, op. cit., p. 119). Однако сам Эвола отверг подоб-

ную интерпретацию. Он подчеркивал, что к Пути левой руки можно прибегнуть только на духовном плане, чтобы произвести разрушение «Я», одно которое позволяет достичь абсолюта. «В контексте, которого мы касаемся, — уточняет он, — “идея разрушения” связана с идеей “трансцендентальности”: следовательно, речь идет не о разрушении ради разрушения, но о разрушении ради обретения трансцендентальности» («Sur la “Voie de la Main gauche”», in *Explorations*, op. cit., p. 144). Вновь обращаясь к выражению «оседлать тигра», он равным образом подчеркивает в своей автобиографии, что «в этой книге формула прилагается исключительно к внутренним проблемам личности, к ее поведению, к тому, как она действует и сопротивляется в эпоху диссолюции, без постановки каких-либо внешних целей, даже без того, чтобы иметь в виду будущее, то есть в условиях завершающих событий этого цикла и начала нового». (*Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 196; Мы исправили начало французского перевода этого фрагмента, который звучал неверно: «выражение не прилагается к внутренним проблемам...»).

111. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 204—205.

112. *Le chemin du labyrinthe. Souvenirs d’Orient et d’Occident*, Robert Laffont-Opera Mundi, Paris 1981, p. 340.

113. *Orientations*, op. cit., p. 59.

114. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 107.

115. Op. cit., p. 107.

116. «Упадок, — пишет он, например, — является смыслом истории в том, что мы констатируем в рамках истории исчезновение цивилизаций «традиционного» типа и все больше и больше очевидное пришествие во всеобщих, планетарных масштабах новой единой цивилизации современного типа» («*Le problème de la décadence*», p. 53).

117. «*L’avènement du “cinquième état”*», in *Explorations*, op. cit., p. 27.

118. «*Fonction et signification de l’idée organique*», art. cit., p. 60. Пьер-Андре Тагьеф заметил по этому поводу, что «достаточно изменить порядок знаков, чтобы <...> вновь отыскать фундаментальный закон метафизики истории». («*Julius Evola penseur de la décadence*», art. cit., p. 28).

119. *Le gai savoir*.

120. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 90.

121. *Ibid.*, p. 96.

122. *Ibid.*, p. 90.

123. *Ibid.*, p. 55.

124. *Ibid.*, p. 56.

*Перевод с французского Андрея Игнатьева*