

Глава 5

АНТИПРОЕКТ: ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ФУНДАМЕНТАЛИЗМ

Термин «антипроект», вынесенный в название настоящей главы, требует ряда пояснений. При всем многообразии определений и интерпретаций понятия «политический проект» под ним так или иначе подразумевается формирование образа некоторой новой политической реальности. Если же мы добавим к нему частицу «анти-» (от греческого предлога *αντί*, означающего «против, вопреки»), то в результате получим новые, дополнительные смыслы, которые изменяют первоначальное значение понятия, превращают его в свою противоположность. Применительно к политическому проектированию эти смыслы будут связаны, во-первых, с тем, что антипроект определяет себя через отрицание какого-либо проекта. Другими словами, без проекта, антитезой которого он является, антипроект невозможен. Во-вторых, смысл антипроекту придает вектор, определяющий, в каком направлении будет развиваться как интеллектуальная, так и практическая деятельность по его реализации. Очевидно, он будет иметь противоположную направленность по отношению к отрицаемому проекту (например, секуляризация – десекуляризация). В-третьих, если антипроект выполнит свою миссию отрицания доминирующего проекта, полностью реализуется, станет господствующим, то он закономерно утратит частицу «анти-» и превратится в «обычный» проект, порождая, в свою очередь, другие антипроекты.

Из этого вытекает, что в каждый исторический период и для каждой цивилизационной общности доминирующий проект и отрицающий его антипроект будут различны. Однако сегодня в условиях глобализации, порождающей проекты универалистского плана, антипроекты при всех их отличиях между собой приобретают

все более общие черты, касающиеся в первую очередь тех ценностных начал, которые они отрицают. Собственно, здесь и проходит разграничение между конкурирующими проектами, способными взаимно критиковать преобразующий потенциал друг друга, но при этом находящимися в пространстве общей системы ценностей или хотя бы имеющими значительное количество схожих ценностных элементов, и антипроектами, имеющими принципиально иные основания, которые могут быть либо искусственно сконструированы путем отрицания существующих ценностей, либо представлять собой восстановленные, вновь актуализированные ценности прошлого.

В первом варианте мы будем иметь дело с логическим развитием основного проекта, его эволюцией, преодолением его недостатков. При этом альтернативный проект может отрицать существующую или формирующуюся политическую практику с тем, чтобы дать качественно новый импульс преобразующему потенциалу, заложенному в исходном проекте. Напротив, актуализация в качестве существенных основ антипроекта отвергнутых ценностей прошлого утверждает принципиальную ошибочность действующего проекта: его нельзя исправить и можно только отменить. Именно поэтому антипроект, чтобы в полной мере соответствовать своему названию, должен быть сопряжен с поиском ценностных основ, которые находятся скорее не в недавнем, а в достаточно далеком, порой даже полубоготворном прошлом. Безусловно, здесь неизбежна определенная реконструкция забытых ценностей (например, если речь идет о периоде деятельности общины первых сподвижников пророка Мухаммада), либо их фактически новое формирование на основе интеллектуальной интуиции или мистических озарений (например, представления традиционалистов, последователей Р. Генона, о «золотом веке»), однако в любом случае это будет происходить через радикальное отрицание ценностных начал современной цивилизации, что опять-таки оправдывает использование применительно к подобным проектам частицы «анти-».

Не вдаваясь в дискуссию о том, что представляет собой современная цивилизация и существуют ли у нее некие универсальные ценности, отметим, что нынешние теории наиболее радикальных политических альтернатив, которые могли бы претендовать на статус антипроектов,

являются подчеркнуто антизападными и антилиберальными — в том смысле, что они изначально отрицают такие базовые мировоззренческие ценности западного общества, как права и свободы личности, демократические нормы, принципы, процедуры и т.п., и, кроме того, для их последователей интересы отдельно взятого человека вторичны и подчинены логике практической реализации соответствующей доктрины. По этой причине такие теории выступают и как антигуманистические, поскольку с их позиций человек не обладает какой-либо изначально присущей ему ценностью, не может являться мерой всех вещей и тем более определять смысл и форму своей жизни, — наоборот, его бытие производно от сущностей более высокого порядка.

Помимо этого характерной особенностью любого современного антипроекта является также открыто декларируемый антимодернизм и антипрогрессизм: прогресс, понимаемый как поступательное движение вперед, от низшего к высшему, более совершенному, либо полностью отрицается тезисом о «безнадежной деградации мира», либо замещается идеей о движении к лучшему, но находящемуся в прошлом, к которому необходимо вернуться. Данное обстоятельство принципиально отличает антипроект от направленного в будущее советского проекта и всех альтернативных социалистических и квазисоциалистических проектов середины XX — начала XXI в. (ливийская джамахирия, сирийский и иракский баасизм, индийский «третий путь», венесуэльский «боливарианский социализм» и т.д.). Тем не менее, определяя себя в самом начале через отрицание какого-либо проекта, антипроект на следующем шаге пытается сформировать некий образ альтернативного «будущего из прошлого», и в этом состоит его отличие от простой «констатации болезни» — критики ценностей и политических практик современности. В данном отношении антипроект становится своеобразной разновидностью политического проекта со знаком «минус».

Таким образом, к современным антипроектам можно отнести широкий спектр концепций преобразования социально-политической реальности, отличительной чертой которых является отрицание ценностей западной цивилизации в сочетании с антипрогрессизмом и конструированием образа будущего через актуализа-

цию ценностей прошлого. В зависимости от провозглашаемых целей, методов их достижения и культурно-исторического контекста различные антипроекты могут значительно отличаться друг от друга, тем не менее в целом их единство определяется противостоянием политическим проектам, основанным на положительной оценке идей модернизации, вестернизации, демократизации, глобализации. Однако подобное единство должно обеспечиваться наличием всей совокупности указанных «анти-установок». Поэтому концепции преобразования общества, не отвечающие данному условию, например, такие, которые носят антилиберальный характер, но не провозглашают в качестве одного из своих базовых принципов антипрогрессизм, не будут рассматриваться нами в качестве антипроектов.

Весьма показательным в этом плане является феномен немецкой «консервативной революции» периода Веймарской республики в 1919–1933 гг. Данная попытка обновления консерватизма на основе возврата к традиционным ценностям имела ряд признаков антипроекта: она несла в себе жесткую критику современного ей западного общества, антилиберализм, противопоставление культуры Германии ценностям европейской цивилизации, повышенный интерес к традиции и стремление актуализировать ее в сложившихся условиях. Далеко неслучайно в творчестве одного из наиболее ярких идеологов консервативной революции Э. Юнгера отчетливо проявилась проблема, связанная с анализом соотношения модерна и традиции¹. Эта концепция стала теоретическим фундаментом и для реальных усилий праворадикальных организаций того времени, направленных на преобразование социально-политической реальности. Однако все же ее нельзя назвать антипроектом. Как показал Ш. Бройер, несмотря на апелляцию к традиционным формам политического сознания и использование символов немецкого консерватизма, данная идея несла в себе модернистские черты и поэтому наряду с национал-социализмом должна рассматриваться в качестве рожденного в недрах массового общества «реакционного модерна»². Приве-

¹ См.: Юнгер Э. Националистическая революция: политические статьи, 1923–1933. – М., 2008.

² См.: Breuer S. Grundpositionen der deutschen Rechten 1871–1945. – Tübingen, 1999. S. 22–29.

денный пример наглядно иллюстрирует необходимость наличия у концепции, называемой антипроектом, всех указанных признаков. Иначе это понятие будет неоправданно распространяться и на альтернативные проекты, которые базируются на тех же ценностных основах, что и доминирующий проект.

При анализе концепций, называемых антипроектами, в качестве их ключевых характеристик мы будем выделять проявления традиционализма и фундаментализма. При этом традиционализм скорее задает концептуальные рамки антипроекта, выступая в роли его своеобразного «базиса», тогда как фундаментализм в большей степени тяготеет к практической реализации соответствующей концепции, выступая своего рода «надстройкой». Подобный методологический подход требует определенных уточнений в виду чрезвычайно широкого спектра интерпретаций обоих этих понятий.

В попытках дефиниции традиционализма можно выделить два направления. В рамках первого из них традиция воспринимается, с одной стороны, как элемент социального и культурного наследия, с другой – как механизм социальной преемственности. Традиционализм здесь становится своеобразной формой неотрефлексированной массовой реакции на изменения социума, установкой на поддержку тех культурных и социальных институтов, которые являются составным элементом соответствующей традиции. Подобной интерпретации традиционализма как универсальной человеческой склонности, имеющей именно неотрефлексированный характер, придерживался, в частности, К. Манхейм, при этом как только такая склонность к традиции получает идеологически осмысленное выражение применительно к особенностям того или иного общества, немецкий автор начинает использовать понятие консерватизма¹. Второе направление, напротив, делает акцент на отрефлексированной, деятельной традиции, которая осознанно принимается и становится ценностной основой для определенного действия или бездействия. По сути, концептуализацию понятий «традиция» и «традиционализм» следует признать незавершенной, поскольку оба эти на-

¹ См.: Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. С. 593–596.

правления развиваются параллельно и порой оказываются тесно переплетенными друг с другом. Более того, в ряде случаев у одного и того же исследователя можно найти элементы и того, и другого подхода.

Теории традиции и традиционного общества зародились в европейской общественно-политической мысли в эпоху Просвещения. Максимальный же импульс для их развития дала Великая Французская революция, когда само существование традиционных европейских институтов оказалось под вопросом. Принципы традиционализма, сформулированные на рубеже XVIII–XIX вв. Э. Берком, Л. Бональдом, Ж. де Местром, включали постулирование традиции, основанной на наследии предков, в качестве абсолютной ценности, единственно способной сохранить целостность общества¹. Однако идеи этих мыслителей не смогли превратиться в ценностную основу какого-либо антипроекта. Традиция, традиционные начала интерпретировались ими скорее в инструментальном ключе, в качестве необходимого элемента, предохраняющего общество от гибели, или механизма, обеспечивающего преемственность функционирования основных социальных институтов. Естественно, любая практическая деятельность, базирующаяся на подобной интерпретации, могла ограничиваться только попыткой консервации существующих общественно-политических отношений, — и в силу данной причины указанных мыслителей совершенно справедливо относят к отцам-основателям англо-саксонского и европейского консерватизма, — либо привести к реставрации недавнего, сметенного революционными катаклизмами политического строя. К антипроектам, нацеленным на созидание качественно иной социально-политической реальности, подобный традиционализм если и имеет, то самое опосредованное отношение. То же самое можно сказать, в частности, и о таком явлении, как романтизм, который в ряде случаев правомерно отождествлять с традиционализмом: например, в Германии, в отличие от Франции, он ока-

¹ См.: Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. — М., 1993; Бональд Л. Первоначальное законодательство, рассматриваемое в последнее время исключительно в свете разума // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. Т. 3. — М., 1999. С. 295–301; Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. — М., 1997.

зался связанным с обширным религиозно-философским движением, проникающим в социально-политическую область¹.

Именно в этот период обозначились три основных подхода к интерпретации традиции и ее роли в общественно-политических процессах:

— негативный, рассматривающий ее как нечто противостоящее разуму и препятствующее общественному прогрессу;

— ценностно-нейтральный, признающий традицию как объективный фактор, участвующий в эволюции общественных и политических отношений;

— охранительный, рассматривающий традицию как нечто само по себе обладающее мировоззренческой ценностью и необходимое для существования общества.

Очевидно, что в качестве основы для какой-либо социальной активности может выступать либо первый, либо третий подход. При этом результатом негативной интерпретации будет социально-политическая или интеллектуальная деятельность, направленная на противодействие традиции. Охранительная же интерпретация, наоборот, может стать основой для деятельной защиты традиции или для формирования антипроекта, направленного на актуализацию предшествующей традиции.

Следует отметить, что к негативной интерпретации, противопоставляющей традицию разуму и прогрессу, нужно подходить предельно осторожно. Как подчеркивал А.Б. Гофман, европейские просветители выступали не столько против традиции как таковой, сколько против определенной, непосредственно предшествовавшей им традиции, а сама идеология Просвещения стремилась возобновить и продолжить еще более раннюю, античную традицию, вследствие чего «антитрадиционный» просветительский проект модерна сам в значительной мере носил традиционный характер². Таким образом, просветительский антитрадиционализм стал в XVII–XVIII вв. идейной основой для антипроекта, отрицавшего

¹ См.: Федорова М.М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XX века. — М., 1997. С. 35–61.

² См.: Гофман А.Б. Теории традиции в социологической традиции: от Монтескье и Бёрка до Макса Вебера и Хальбвакса // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики. — М., 2008. С. 68.

сложившуюся систему ценностей. Однако, окончательно утвердившись в европейском интеллектуальном пространстве, он потерял свою приставку «анти-», стал доминирующим проектом и породил в свою очередь другие локальные проекты. Необходимо также обратить внимание еще на одно существенное обстоятельство: античная традиция, к которой апеллировали европейские просветители, во многом представляла собой идеализированный конструкт, сформированный их интеллектуальными усилиями. И хотя такому результату мыслительной деятельности, если руководствоваться идеями Р. Генона, следовало бы вообще отказать в праве называться традицией¹, тем не менее, подобный методологический подход к реконструкции прошлого использовался и используется многими адептами антипроектов, в том числе и современных.

Мы не будем подробно останавливаться на различных интерпретациях понятий «традиция», «традиционное общество», «традиционализм», которые были представлены в работах мыслителей XIX–XX вв. Отметим только, что в большинстве из них традиция воспринималась как один из механизмов социальной преемственности. Например, для представителей исторической школы права Г. Гуго и К. Савиньи это — «народный дух»², у Г. Спенсера — поклонение предкам как составная часть общего эволюционного движения³, в марксизме — негативное, препятствующее развитию общества явление, или, по образному выражению Ф. Энгельса, «это великий тормоз, это *vis inertiae*⁴ в истории»⁵. А.С. Ахиезер утверждал, что сущность традиционализма — не в отсутствии инноваций, а в господстве ценности статичности, что выражается в жесткости фильтра новшеств, узости шага

¹ См.: Генон Р. Царство количества и знаменья времени. — М., 2011. С. 213–221.

² См.: Гуго Г. Учебник по курсу цивилистики // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. Т. 3. — М., 1999. С. 271–277; Савиньи Ф.К. О призвании нашего времени к законодательству и правоведению // Там же. С. 284–289.

³ См.: Спенсер Г. Основания социологии. — 3-е изд. — М., 2013. С. 176–198.

⁴ Сила инерции (*лат.*).

⁵ Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 22. — М., 1962. С. 318;

новизны, подавлении всего, что выходит за допустимые рамки¹. Соответственно, в рамках такого подхода говорить о традиционалистском антипроекте и тем более о его реализации невозможно в принципе. Традиция здесь не является основанием для какой-либо преобразующей деятельности, она может выступать в качестве только необходимого условия для эволюционного развития, но не более того.

Одним из первых, кто обратил внимание на традицию как на прямую предпосылку к действию, был М. Вебер. Широко известен его подход к традиционализму как к нехаризматичной установке на повседневно привычное и веру в него как в непререкаемую норму поведения. Отсюда вытекает и определение традиционного действия как идеального типа социального действия, основанного на длительной привычке². Однако, как отметил А.Б. Гофман, веберовское понимание традиции было двойственным, двухуровневым: если она подразумевает наличие системы ценностей, то и традиционное действие может становиться разновидностью ценностно-рационального действия. В этом случае, «в отличие от идеально-типической традиции-привычки, традиция-ценность действует не автоматически, а служит промежуточным звеном, ценностным посредником, через которого индивид осознанно ориентируется на другого или на других»³. Здесь уже возникает прямая предпосылка, чтобы воспринимать традицию как ценностную основу антипроекта, как тот субстрат, из которого формируется его идеологическое обоснование.

Схожий вывод можно сделать и из работы польского исследователя Е. Шацкого, который понимает традицию не как пассивное восприятие наследия прошлого, а как сознательный выбор элементов этого наследия. Он различает «идеологический традиционализм» Нового времени и «интегральный традиционализм» докапиталистических обществ, представляющий собой безальтернативное мировоззрение, где отсутствует проблема выбора принципов поведения, так как они уже приняты

¹ См.: Ахиезер А. От закрытого к открытому обществу — путь противостояния катастрофам // Рубежи. — 1997. — № 7. — С. 40.

² См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. С. 628.

³ Гофман А.Б. Указ соч. С. 80.

раз и навсегда¹. Однако подобная форма традиционализма, которая актуализируется и сегодня в рамках политического фундаментализма, возникла в европейской интеллектуальной среде в первой половине XX в. в рамках бескомпромиссного учения о традиции Р. Генона и его последователей, ставшего теоретическим обоснованием одного из наиболее радикальных антипроектов. Традиция здесь понимается как первооснова всего бытия, она является вневременным и сверхчеловеческим принципом космического порядка. Эта изначальная, примордиальная традиция проявляет себя в форме некоторых, но далеко не всех метафизических доктрин и религиозных учений.

Если бы такой традиционализм ограничился «расшифровкой» символов изначальной традиции, то он бы остался в истории как одно из эзотерических направлений европейской мысли и являлся бы объектом анализа исключительно религиоведов и культурологов. Однако он вышел в мир социального и политического с бескомпромиссной критикой современного мироустройства — критикой, которая отказывала современной западной цивилизации в ее онтологическом статусе. Согласно логике таких традиционалистов, история начинается с некоего изначального принципа, который реализуется во всей своей полноте. Этот принцип и есть та примордиальная традиция, которая на протяжении всей человеческой истории постепенно и постоянно искажается, за редким исключением периодов восстановления, которые, тем не менее, не способны изменить доминирующий вектор исторического развития. Впрочем, и термин «развитие» применительно к традиционализму в геноновской интерпретации не применим: движение истории — это регресс, проявляющий себя через неуклонное возрастание действия деструктивных сил, связанных с процессом «материализации». Духовные же истины изначальной традиции оказываются все более и более скрытыми, материальное доминирует над духовным, власть оказывается в руках «низших каст», а человечество окончательно деградирует. Все это свидетельствует о вступлении современного мира в окончательную фазу своей истории — в период распада, в Кали-югу, выйти из которого можно только через всемирную ката-

¹ См.: *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М. 1990. С. 376–381.

строфу, которая приведет к радикальному обновлению и началу очередного цикла истории.

Понятно, что подобный подход делает бессмысленным появление любого антипроекта, ибо логику больших циклов появления, реализации и деградации традиции нельзя изменить. Тем не менее в рамках этого объективного процесса возможна локальная реставрация элементов традиции, которая может затормозить процессы разложения. Так, деградация античного мира была приостановлена средневековой христианской цивилизацией, которая у Генона ассоциировалась с победой, пусть и временной, традиционных сил. Само наличие таких локальных побед предполагает существование проекта, пусть даже не артикулированного победителями, но подразумевающего возвращение к «подлинной традиции». Однако с XIV в., с эпохи Ренессанса, начинается период торжества антитрадиционных сил и формирование современной цивилизации, уровень деградации которой оказался максимальным за всю человеческую историю. Разрушение форм социальной организации, профанация сакрального, уничтожение таких традиционных наук, как алхимия и астрология, торжество материализма и появление искусственного концепта «прогресса» характеризует, согласно Генону, финальную стадию дегенерации человечества. Подобные взгляды могли бы просто остаться в истории философской мысли, но они превратились в теоретическую основу практического традиционализма. Если предыдущие реванши традиционных сил представляли собой, по сути, интеллектуальную реконструкцию, и антипроектами их можно было бы назвать только постфактум и только приняв концепцию Генона, то во второй четверти XX в. последователи подобной версии традиционализма попытались сформировать новый антипроект и реализовать его на практике.

И здесь, безусловно, первенство принадлежит Ю. Эволе, который попытался придать современному традиционализму политический характер. Будучи апологетом традиционной организации общества, наиболее ярко проявившейся, по его мнению, в системе индийских варн и в Имперском Риме, последовательно отрицая принципы либерализма, демократии и прав человека, фиксируя деградацию современного мира в виде пришествия к власти в период европейских буржуазных

революций третьего сословия, а затем, в результате социалистических революций, и четвертого, он призывал к воссозданию общественных отношений, основанных на духовных и героических ценностях, а также на политическом доминировании военной аристократии.

Реализация этого проекта виделась ему в деятельности фашистской партии Италии, руководителей которой он пытался увлечь своими идеями. Однако итальянский фашизм не стал проводником традиционалистского антипроекта. М. Сэдживик показал, как Эвола предпринимал неоднократные попытки сближения и с немецким национал-социализмом, старался заинтересовать концепцией традиционализма руководителей СС¹. Но, несмотря на наличие симпатизантов в среде фашистской партии и даже на некоторую благосклонность со стороны Б. Муссолини, экстравагантные идеи о конце времен, кастах, героической царственности, обряде и инициации не были востребованы ни фашистами, ни национал-социалистами. Можно говорить только о том, что традиционализм оказал определенное влияние на формирование фашистской доктрины в Италии, но при этом не стал ее составным и тем более основным элементом.

Тем не менее, идеи Ю. Эвола нашли сторонников своей практической реализации, но не в рамках фашизма и национал-социализма. Первыми среди них стали румынские традиционалисты В. Ловинеску и М. Элиаде, тесно сотрудничавшие с движением «Железная Гвардия», которое первоначально носило название «Легиона архангела Михаила». Оно было создано в 1929 г. К. Кодряну и было разгромлено в 1941 г. после неудавшейся попытки мятежа, направленного на свержение И. Антонеску. Это движение носило ярко выраженный характер деятельного антипроекта, так как было призвано объединить румынский народ в борьбе против капитализма и коммунизма и в то же время основывалось на традиции, на особом учении об осевой роли православия для формирования идентичности румынской нации².

¹ См.: Сэдживик М. Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. — М., 2014. С. 169–200.

² См.: Носачев П. Г. Синтез религии и политики в предвоенной Румынии: Легион архангела Михаила // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — 2011. — Т. 21. — № 2. — С. 81–83.

После окончания Второй мировой войны европейский традиционалистский антипроект, претерпев некоторые изменения, все же остался в повестке дня в качестве одной из альтернатив общественного развития. М. Сэдживик показывает, что традиционализм Эвола стал одним из ключевых, если не центральным элементом нового радикализма в идеологии Итальянского социального движения (MSI) и отделившихся от него организаций, Фасции революционного действия (FAR), а также ряда других малозначимых политических групп. В 1951 г. Эвола даже был арестован вместе с другими членами FAR по обвинению в заговоре с целью восстановления фашизма как идейный вдохновитель организации, но был оправдан¹.

Впоследствии эволианские идеи получили распространение в среде ультраправых экстремистских и террористических групп Италии в конце 60-х — 70-е гг. Тем не менее сам феномен итальянского ультраправого терроризма, равно как и неудавшийся государственный переворот в 1970 г. под предводительством В. Боргезе, не вполне корректно рассматривать в качестве попытки реализации традиционалистского проекта, пусть и понятого весьма специфически. Фактор противодействия реальной или мнимой коммунистической угрозе, реваншистские и националистические идеи не в меньшей, а возможно и в большей степени спровоцировали появление на свет подобных группировок. Однако эволианский традиционализм пусть даже не в целостном, а в достаточно фрагментарном виде, поскольку ультраправых в нем привлекал скорее имперский пафос, чем мистические озарения автора, является одним из важных элементов этого движения, без которого оно потеряло бы свою идентичность.

Следует отметить, что в своих последних публикациях Эвола уже не настаивал на необходимости практической реализации традиционалистского антипроекта. В статье «Пришествие пятого сословия», опубликованной в 1967 г., он предостерегал, что вслед за четвертым к власти приходит еще более деградировавшее сословие, полностью освобождающее в себе подчеловеческие, «демонические» силы хаоса, и чье пришествие, сопровожда-

¹ См.: Сэдживик М. Указ соч. С. 299–314.

ющеся разгулом страстей, примитивизмом, опорой на низшие инстинкты, станет финальной стадией «темного века» современного мира¹. Антипроект в таких условиях уже становится неуместным, да и невозможным, и обреченность любых попыток возвращения современного общества к нормальному состоянию Эвола весьма песимистично показал в работе «Оседлать тигра»².

Элементы традиционалистского антипроекта определенно присутствуют в идеологии французского политического движения «Новые правые», заявившего о себе в начале 70-х гг. Выступая с критикой мультикультурализма, глобализации, примата экономики над политикой, оно ставит целью преобразование общества на основе традиционных национально-культурных ценностей. По мнению ряда исследователей, «Новые правые» оказали заметное влияние на идеологию радикально-националистической партии «Национальный фронт»³. Кроме того, они стали вдохновителями появления аналогичных вплоть до названия движений в других странах, в том числе и в посткоммунистических государствах Восточной Европы.

Сегодня на европейской политической сцене присутствует большое количество организаций, в идеологии которых можно усмотреть отдельные элементы традиционализма. Однако в подобных случаях приходится говорить именно об отдельных элементах, причем эклектически смешанных с антиглобалистскими, националистическими, а иногда и с неофашистскими идеями. Потенциальных возможностей реализовать какой-либо антипроект у таких организаций практически нет, поскольку они находятся в маргинальной части политического спектра и заявляют о своих амбициях, как правило, только тогда, когда получают возможность добиться некоего минимального успеха, делая акцент не на собственных масштабных целях общественного переустройства, а на локальном отрицании отдельных деталей господствующего либерально-демократического проекта: политики мультикультурализма, изменения

¹ См.: Эвола Ю. Пришествие «пятого сословия» // Элементы. — 2000. — № 5. — С. 22–23.

² См.: Эвола Ю. Оседлать тигра. — СПб., 2005.

³ См.: Fascism: Critical Concepts in Political Science / Eds.: R. Griffin, M. Feldman. — 5 v. — Vol. 5: Post-war Fascisms. — London; New York, 2004. P. 4.

гендерных ролей, абсолютизации прав различного рода меньшинств и т.п.

Отечественный опыт восприятия европейского традиционализма и перенесения его на российскую почву связан с именем А.Г. Дугина¹. Однако и здесь интеллектуальная, философская составляющая достаточно опосредованно связана с политической практикой основанных им организаций, в частности, с деятельностью Международного Евразийского движения. Современное неоевразийство имеет определенные черты антипроекта, но назвать его традиционалистским антипроектом было бы не вполне корректно. Скорее, как и в случае с французскими «Новыми правыми», приходится констатировать только присутствие в нем отдельных элементов традиционализма.

В целом можно сделать вывод, что традиционалистский антипроект в Европе и России остается скорее интеллектуальным феноменом. Осмысление традиции и концептуализация соответствующего общественного идеала не привели к каким-либо успешным попыткам его реализации на практике. Европейские движения, причисляющие себя к традиционалистскому лагерю, заняты преимущественно критикой пороков современного либерально-демократического проекта и декларированием борьбы с ними, но не более того. Реальная же попытка осуществить антипроект и преподнести его обществу в качестве актуальной альтернативы современности может быть зафиксирована в деятельности тех организаций и движений, которые в современной литературе принято называть фундаменталистскими и которые большей частью ассоциируются с феноменом исламского политического фундаментализма.

Под политическим фундаментализмом мы будем понимать попытку практической реализации проекта или антипроекта, основанного на фундаментальных принципах, принимаемых за абсолютную истину. Правда, в этом случае возникает проблема разграничения понятий «фундаментализм» и «традиционализм», которая до сих пор не нашла своего решения.

Так, Э. Хейвуд полагает, что фундаментализм, который понимается как определенный стиль мышления,

¹ См.: Дугин А. Философия традиционализма. — М., 2002.

придающий принципам и ценностям характер неопровержимого авторитета, связан с традиционализмом, несмотря на то, что фундаментализм нацелен в будущее, а традиционализм – в прошлое¹. Однако традиционалистские антипроекты, реконструируя желаемую традицию и предлагая ее реализацию, также оказываются нацеленными в будущее, и, более того, подобная реконструкция может иметь довольно условную связь с тем, что действительно было в прошлом. Концепции Эволы – лучшее тому свидетельство.

По мнению Э. Гидденса, фундаментализм «не просто защищает традицию, но акцентирует, упрощает ее»². Развивая такой подход можно даже прийти к выводу, что фундаменталисты не только понимают традицию упрощенно, но и, «по сути, извращают ее»³. Однако в фундаменталистских антипроектах если и имеет место упрощение традиции, то только исходя из целесообразности, диктуемой необходимостью предпринимать конкретные действия для их реализации. Включение в фундаменталистские доктрины новаций, не имеющих аналогов в прошлом, не делает эти доктрины антитрадиционными: оно позволяет им быть более гибкими, и, соответственно, более успешными при попытках практической реализации.

Другое дело, что не всякий фундаментализм основывается на традиции и является антипроектом. Может быть и обратная ситуация, когда то или иное движение, абсолютизирующее определенные ценности и превращающее их в фундаментальные, реализует проект без приставки «анти-». Такие ценности в этом случае могут безапелляционно приниматься за абсолютную истину, но при этом иметь самое разное, в том числе и абсолютно нетрадиционное содержание. В частности, можно выделять рыночный, националистический, государственный фундаментализм, вычленять его в программах радикальных феминистских, экологических организаций, движений против абортгов и т. п. Однако подобный фундамен-

¹ Heywood A. Political Ideologies: An Introduction. – 5th ed. – Basingstoke, Hampshire; New York, 2012. P. 299–300.

² Гидденс Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность? // Отечественные записки. – 2003. – № 1. – С. 40.

³ Романовская Е.В. Фундаментализм и традиция // Власть. – 2012. – № 12. – С. 76.

тализм по своей сути будет являться не антипроектом, а порождением, ответвлением, разновидностью все того же модернизационного проекта.

О фундаментализме как об антипроекте можно говорить только в том случае, если он основывается на традиции. Его можно рассматривать как разновидность традиционалистского антипроекта, которая имеет более прикладное значение, направлена на воплощение в реальность традиции в качестве цели трансформации общества, предлагает конкретные средства достижения данной цели и, главное, мобилизует людей для участия в политическом процессе.

Отдельно следует остановиться на феномене исламского фундаментализма. Для того, чтобы данное явление приобрело черты антипроекта, оно должно иметь потенциал, способный преобразовывать политическую реальность. В таком контексте исламский фундаментализм сближается с политическим исламом, но не становится тождественным ему, поскольку не каждый вариант политического ислама может определяться через те значения приставки «анти-», которые были определены нами в начале настоящей главы. Иными словами, для исламского фундаментализма отрицание современности и западного либерального проекта не обязательно должно выходить на первый план. Если для него ценности религиозной традиции являются доминирующими и при возвращении к ним не делается особый акцент на противостоянии Западу как цивилизационному проекту, если мобилизация сторонников конструирования новой политической реальности происходит не на основе противопоставления себя внешнему врагу в лице западного мира, то такой фундаментализм формирует альтернативный проект, пусть и базирующийся на принципиально иных ценностных началах. Если же отрицание западного модернизационного проекта является основным фактором самоидентификации, если его разрушение является одной из ключевых целей, то можно говорить, что мы имеем дело с антипроектом.

Однако на практике подобное разделение представляется достаточно сложным: само возникновение политического ислама, формирование идей о необходимости защиты мусульманской религиозной традиции от «тлетворного» влияния современности предполагало деятель-

ное противостояние странам Запада и реализуемым ими проектам, то есть изначально имело признаки антипроекта. Если на протяжении нескольких столетий требования очищения ислама, возвращения к его истокам и создания на этой основе справедливого общественного устройства могли развиваться в рамках самодостаточно-го исламского проекта, то к середине XIX в. они все чаще стали сопрягаться с антизападными лозунгами. В данном отношении весьма показательной является деятельность Джамалуддина аль-Афгани, выступавшего за создание союза мусульманских государств во главе с халифом и видевшего в качестве одной из главных его целей борьбу с европейскими державами¹. Аль-Афгани и его последователи, сформировавшие идеологию панисламизма, ощущали необходимость объединения перед усиливавшейся мощью Запада, который воспринимался ими как угроза, которой необходимо противостоять.

Несмотря на то, что концепция джихада, или вооруженной борьбы с «неверными», имеет глубокую традицию, восходящую к Ибн Ханбалу, Ибн Таймийи, а также развившему их идеи Абдель аль-Ваххабу, она, тем не менее, в течение длительного времени не выступала в роли основополагающего фактора мобилизации и самоидентификации. Противостояние с Западом носило конкурентный характер в рамках двух альтернативных цивилизационных проектов, и при этом западные ценности не воспринимались как безусловная угроза, с которой необходимо бороться всеми возможными силами. Поэтому в исламском проекте преобладал мотив утверждения собственных ценностей, а не разрушения заведомо несостоятельных ценностных установок противника. Но по мере того как опережающее технологическое развитие Запада и его стремление к политическому доминированию становились все более очевидными, исламский проект стал приобретать черты оборонительного антипроекта, определяющего себя в модели конфронтации, в качестве ответа на культурный вызов западной цивилизации.

Наиболее явно эта тенденция обозначилась после Второй мировой войны, когда в ряде традиционно му-

¹ См.: *Keddie N.R.* Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghānī”: A Political Biography. — Berkeley, 1972.

сульманских стран к политической власти пришли элиты, взявшие курс на модернизацию по западному образцу. В Египте, Тунисе, Сирии и других странах Арабского Востока стали возникать исламистские организации, ставившие перед собой в качестве одной из основных задач борьбу с правящими режимами, попавшими, по их мнению, под влияние Запада. По сути, эти организации являлись фундаменталистскими, стремившимися реализовать на практике собственные антипроекты. Среди них особое место занимает движение «Братья-мусульмане», лидер которых Хасан аль-Банна отстаивал проект исламского сообщества, где политика и религия должны находиться в неразделимом симбиозе¹. Провозглашенные движением цели по объединению мусульманской общины и возвращению ее к своим истокам, а также его практическая деятельность по борьбе с западным влиянием позволяют говорить о формировании своеобразного фундаменталистского антипроекта, который с различной степенью успеха пытались воспроизвести в разных мусульманских странах. При этом степень отрицания современности у последователей Х. аль-Банна заметно варьировалась: от относительно умеренных взглядов Сайеда Абуль-Ала Маудуди, который, разработав концепцию исламского шариатского государства и исламской революции, тем не менее, больше говорил о создании совершенного мусульманского порядка при торжестве добродетели, то есть предлагал скорее альтернативный Западу проект², до ультрарадикализма Саида Кутба, фактически объявившего джихад против современности, во многом направленный на насильственное очищение исламского сообщества, на борьбу с западным влиянием, и по этой причине во многом соответствующий представлениям об антипроекте³.

Тем не менее, в 50–60-е гг. доминирующим трендом в политическом исламе был все же не антипроект в чистом виде, а скорее альтернативный проект. Элементы отрицания западных ценностей в нем, безусловно, при-

¹ См.: *Al-Banna, H.* Five Tracts of Hasan Al-Banna, (1906–49): A Selection from the “Majmu’at Rasa’il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna”. — Berkeley, CA, 1978.

² *Maudoodi, S.A.A.* Islamic State. — Karachi, Pakistan, 1986.

³ См.: *Кутб С.* Война, мир и исламский джихад // Отечественные записки. — 2003. — № 5. — С. 314–322.

существовали, но не доминировали, а их появление можно было объяснить не столько необходимостью самоидентификации проекта, сколько реакцией на усиливающееся экономическое отставание исламских государств и на далеко не всегда корректные попытки их модернизации со стороны прозападно настроенных местных элит. На протяжении последней трети XX в. тренд политизации ислама сопрягался с поиском религиозно-политическими организациями собственной идентичности, основанной на противостоянии немусульманским системам ценностей. После распада СССР и ухода в прошлое биполярной модели мироустройства эта тенденция только усилилась. «Исламский джихад», «Хамас», «Хезболла», «Аль-Каида» и другие организации более мелкого масштаба сформировали полноценные антипроекты, обладающие как теоретическим обоснованием, составной частью которого является непримиримая позиция по отношению к Западу и его ценностям, так и практической программой действий с четко сформулированными целями и задачами. В данном отношении показательна позиция исламского богослова, писателя и одновременно лидера «Аль-Каиды» Аймана аз-Завахири, теоретически обосновавшего необходимость нового мирового джихада в отношении враждебных сил — США, государств Западной Европы, Израиля, а также сформулировавшего стратегию его реализации¹.

Идеи А. аз-Завахири и его последователей, во многом перекликаясь с концепциями Х. аль-Банны, А. Маудуди, С. Кутба, формируют сегодня повестку глобального антизападного радикально-исламистского антипроекта по созданию единого халифата, призванного преодолеть искусственное разделение мусульманской общины на отдельные государства. Подобное разделение, с точки зрения приверженцев данного антипроекта, явилось результатом сознательной «злой воли» западных государств и прямым следствием их империалистической политики, которая продолжается и теперь. Одним из инструментов реализации этой политики становится западная система ценностей, разрушающая религиозную идентичность мусульман. В противовес ей в идеальном исламском госу-

¹ См.: *Al-Zawahiri A. Knights Under the Prophet's Banner (Excerpts) // Voices of Terror: Manifestos, Writings, and Manuals of al-Qaeda, HAMAS, and other Terrorists from around the World and through out the Ages / Ed.: W. Laqueur. — New York, 2004. P. 426–433.*

дарстве, которое предстоит построить и которое должно охватить весь земной шар, будут господствовать принципы и социальные практики времен так называемого «Праведного халифата», существовавшего в 632–661 гг.

Именно такие концепции сегодня массивно транслируются информационными службами «Исламского государства» — запрещенной в России международной террористической организации, создавшей к 2014 г. на части территории Сирии и Ирака квазигосударственное образование, призванное воплощать в жизнь радикальный исламистский антипроект. Помимо глобальных антипроектов единого халифата, продуцируемых «Исламским государством» и «Аль-Каидой», существует большое количество локальных исламистских антипроектов, которые пытаются реализовать в масштабах отдельных регионов находящиеся, как правило, на нелегальном положении террористические организации: движение «Талибан» в Афганистане, «Имарат Кавказ» на Северном Кавказе, «Боко Харам» в Нигерии и некоторые другие. Однако в целом подобные локальные антипроекты имеют сходное идейно-теоретическое обоснование и отличаются скорее в тактике, чем в стратегии, хотя, конечно, в каждом из них присутствует определенная региональная специфика, а конкретные цели и задачи могут несколько различаться.

По сравнению с западноевропейскими исламистские антипроекты более радикальны и демонстрируют значительно большие успехи в своей практической реализации. И если концепции европейских традиционалистов XX–XXI вв., несмотря на весь свой интеллектуальный потенциал, так и не смогли составить реальную конкуренцию доминирующему проекту и потому занимают в нынешней социально-политической практике маргинальное положение, то исламистские фундаменталистские антипроекты в настоящее время представляют собой один из наиболее серьезных вызовов ценностям западной цивилизации. Их мобилизационный потенциал, массовая притягательность и практические успехи могут способствовать появлению новых антипроектов в рамках самых разных традиций как религиозного, так и светского характера.

Литература

Ахиезер, А.С. От закрытого к открытому обществу – путь противостояния катастрофам [Текст] / А.С. Ахиезер // Рубежи. – 1997. – № 7. – С. 29–61.

Берк, Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию [Текст] / Эдмунд Берк. – М.: Рудомино, 1993. – 143 с.

Бональд, Л. Первоначальное законодательство, рассматриваемое в последнее время исключительно в свете разума [Текст] / Бональд Луи Габриель Амбруаз // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. Т. 3: Европа. Америка: XVII–XX вв. / Национальный общественно-научный фонд; Рук. науч. проекта Г.Ю. Семигин; Отв. ред. О.О. Жидков. – М.: Мысль, 1999. – С. 295–301.

Вебер, М. Основные социологические понятия [Текст] / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602–643.

Генон, Р. Царство количества и знамения времени [Текст] / Рене Генон. – М.: Беловодье, 2011. – 297 с.

Гуго, Г. Учебник по курсу цивилистики [Текст] / Гуго Густав // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. Т. 3: Европа. Америка: XVII–XX вв. / Национальный общественно-научный фонд; Рук. науч. проекта Г.Ю. Семигин; Отв. ред. О.О. Жидков. – М.: Мысль, 1999. – С. 271–277.

Гидденс, Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность? [Текст] / Энтони Гидденс // Отечественные записки. – 2003. – № 1. – С. 37–50.

Гофман, А.Б. Теории традиции в социологической традиции [Текст]: от Монтескье и Бёрка до Вебера и Хальбвакса / А.Б. Гофман // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – С. 63–112.

Дугин, А.Г. Философия традиционализма [Текст] / Александр Дугин. – М.: Арктогея-центр, 2002. – 624 с.

Кутб, С. Война, мир и исламский джихад [Текст] / Саид Кутб // Отечественные записки. – 2003. – № 5. – С. 314–322.

Манхейм, К. Диагноз нашего времени [Текст] / Карл Манхейм. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.

Местр, Ж. де. Рассуждения о Франции [Текст] / Жозеф де Местр. – М.: РОССПЭН, 1997. – 215 с.

Носачев, П.Г. Синтез религии и политики в предвоенной Румынии: Легион архангела Михаила [Текст] / П.Г. Носачев // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2011. – Т. 21. – № 2. – С. 81–83.

Романовская, Е.В. Фундаментализм и традиция [Текст] / Евгения Романовская // Власть. – 2012. – № 12. – С. 73–77.

Савиньи, Ф.К. О призвании нашего времени к законодательству и правоведению [Текст] / Савиньи Фридрих Карл // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. Т. 3: Европа. Америка: XVII–XX вв. / Национальный общественно-научный фонд; Рук. науч. проекта Г.Ю. Семигин; Отв. ред. О.О. Жидков. – М.: Мысль, 1999. – С. 284–289.

Спенсер, Г. Основания социологии [Текст] / Г. Спенсер. – 3-е изд. – М.: Книжный дом «Либроком», 2013. – 432 с.

Сэдзвик, М. Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века [Текст] / Марк Сэдзвик. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 527 с.

Федорова, М.М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XX века [Текст] / М.М. Федорова. – М.: Институт философии РАН, 1997. – 186 с.

Шацкий, Е. Утопия и традиция [Текст] / Ежи Шацкий. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

Эвола, Ю. Пришествие «пятого сословия» [Текст] / Юлиус Эвола // Элементы. – 2000. – № 5. – С. 22–23.

Эвола, Ю. Оседлать тигра [Текст] / Юлиус Эвола. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 510 с.

Энгельс, Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке» / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 22. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. С. 294–320.

Юнгер, Э. Националистическая революция [Текст]: политические статьи, 1923–1933 / Эрнст Юнгер. – М.: Скимень, 2008. – 362 с.

Al-Banna, H. Five Tracts of Hasan Al-Banna, (1906–49): [Text] A Selection from the “Majmu’at Rasa’il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna” / Hasan Al-Banna; translated by Charles Wendell. – Berkeley, CA: University of California Press, 1978. – 180 p.

Al-Zawahiri, A. Knights Under the Prophet’s Banner (Excerpts) [Text] / Ayman al-Zawahiri // Voices of Terror: Manifestos, Writings, and Manuals of al-Qaeda, HAMAS, and other Terrorists from

around the World and through out the Ages / Ed.: W. Laqueur. – New York: Reed Press, 2004. P. 426–433.

Breuer, S. Grundpositionen der deutschen Rechten 1871–1945 [Text] / S. Breuer. – Tübingen: Ed. Diskord, 1999. – 191 s.

Fascism: Critical Concepts in Political Science / Eds.: R.Griffin, M. Feldman. – 5 v. – Vol. 5: Post-war Fascisms. – London; New York: Routledge, 2004. – 528 p.

Heywood, A. Political Ideologies: An Introduction [Text] / Andrew Heywood. – 5th ed. – Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2012. – 372 p.

Keddie, N.R. Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghānī”: A Political Biography [Text] / Nikki R. Keddie. – Berkeley: University of California Press, 1972. – 479 p.

Maudoodi, S.A.A. Islamic State [Text] / Maulana Sayyid Abul Ala Maudoodi. – Karachi, Pakistan: Islamic Research Academy, 1986. – 82 p.