

**ТРАДИЦИЯ МОДЕРНА.
ЭРНСТ ЮНГЕР И НЕ-КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ**

В статье рассматривается проблема генезиса новомодерновой субъектности в философии Эрнста Юнгера и предпринимается попытка нетрадиционной интерпретации его трудов. На примере идейной эволюции Эрнста Юнгера реконструируются модернистские основания консервативно-революционного мышления. Ключевые слова: Эрнст Юнгер, нигилизм, Традиция, модерн, Консервативная Революция.

Взгляд на Эрнста Юнгера как на «лицо» Консервативной Революции [10] в Германии, устоявшийся в исследовательской литературе, равно как и в идеологических прениях в правоконсервативных кругах, кажется настолько естественным и не подлежащим обсуждению, что всякие попытки кардинально пересмотреть такую классификацию могут вызывать лишь недоумение. Те или иные «сдвиги» в определении философско-политических позиций немецкого мыслителя, конечно, допускаются, однако в целом поле, на котором они производятся, остается все тем же – правоконсервативный дискурс крепкой хваткой заключил неоднозначную фигуру Эрнста Юнгера, указывая на революционные стороны его трудов лишь в полемике с левыми и либералами, при этом во многом подменяя сущность «революционности» и ставя последнюю на службу «просвещенной» и «модернизированной» Реставрации. В сущности, это стало причиной (а во многом и следствием) интереса к Эрнсту Юнгеру со стороны неотрадиционалистов, во второй пол. XX в. уверенно подмявших под себя значительный сегмент правоконсервативного дискурса, и *de facto* задавших тон традиционалистской интерпретации правых идеологий в Европе в межвоенные десятилетия. Конечно, мы не намерены оспаривать сам факт явления Консервативной Революции и ее романтических, традиционалистских истоков, как и связь правого радикализма с консервативными философиями, однако при попытке парадигмальной оценки случая Эрнста Юнгера многое оказывается не настолько однозначным. Принимая как гипотезу неотрадиционалистское прочтение юнгеровской философии, мы, однако же, предлагаем произвести ее последовательную «деконструкцию», и таким образом попытаться ответить на вопрос о мнимой или действительной причастности немецкого мыслителя к тому, что мы понимаем под философией «модернизма».

Так или иначе усматривая в лице Эрнста Юнгера «темную лошадку» Традиции, итальянский мыслитель Юлиус Эвола фактически становится первым автором, который подводит теоретический фундамент под синтез консервативно-революционных интенций с метафизической программой интегрального традиционализма геноновского толка, понятой, однако, в прикладном политическом ключе. Демонстрируя это и на примере собственного творчества и собственной биографии («Моя биография – моя библиография»), Юлиус Эвола первым из учеников Рене Генона усматривает перспективы традиционалистского вторжения в интеллектуальное пространство европейского национализма нач. XX в., за которым следует как его прагматичное использование, так и последующее «исправление» по традиционалистскому образцу, его «возвращение» в лоно Традиции. Из этого подхода следует и специфическая оптика, сквозь которую Юлиус Эвола смотрит на фашизм, национал-социализм, гвардизм и др. политические явления своего времени, со всей строгостью выделяя в них традиционное ядро и внешние модернистские наслоения, отмечаемые им как деструктивная «печать эпохи» [13]. Тем не менее в случае Эрнста Юнгера, отнюдь не относившего себя к Консервативной Революции, и тем более к консерваторам или традиционалистам, подобная методика оказывается далеко не всегда состоятельной. Если мы примем как вызов парадигмальный традиционалистский анализ всего и вся на факт принадлежности к миру Традиции или Современности, «чистоты» либо «запятнанности» модернистским «разложением», адвокатами которого были не только Рене Генон и его ортодоксальные последователи, но и сам Юлиус Эвола, то вопрос о принадлежности философии Эрнста Юнгера к традиционалистски интерпретированной Консервативной Революции как «акте реставрации традиционного» предстанет в совершенно ином свете.

Уже в первом фундаментальном труде Эрнста Юнгера «Рабочий. Господство и гештальт» от 1932 г. мы встречаемся с крайне неоднозначной фигурой Рабочего, выводимой из предшествующей

социально-политической публицистики 1920-ых гг., и которая со всеми основаниями понимается как воплощение и пик стихии «тотальной мобилизации» [20]. «Гештальт» Рабочего [19, с. 101] – это единство воли, жеста и цели, описываемое Эрнстом Юнгером как характеризующее тип, восстающий на гребне современной ему эпохи, тип, в котором мы усматриваем силу, беспристрастность и расчет. В понимании уже этого единства, центрированного волей Рабочего, усматриваются черты, которые со всей очевидностью указывают на его принадлежность эпохе модерна – принадлежность не ситуативную, обязанную лишь общности места и времени, но генетическую, напрямую восходящую к модерну, преодолевающую ее – и заново утверждающую на новом витке и в новой ипостаси. На протяжении всей книги противопоставляя Рабочего ценностям и духу XIX в., изымая его из либеральной, просвещенческой «бюргерской» среды [19, с. 96-97], основанной на идеалах мнимой коллективной свободы, комфорта и иссохшего рационального познания, Эрнст Юнгер на первый взгляд вбивает гвозди в гроб уходящей эпохи, которую человек с традиционалистской оптикой безошибочно идентифицирует с Новым временем, тем «современным миром» [1, с. 10], который был пятью годами ранее изобличен в работе Рене Генона. И правда: у нас есть множество оснований видеть в Рабочем фигуру, завершающую XIX в., однако завершающую ли модерн в целом? Не правильнее ли говорить, что Рабочий завершает лишь некоторую *фазу* модерна, и таким образом утверждает *следующую*, в которой мы видим торжество Воли над Разумом, и в этом смысле – ее восстание и одновременно дополнение Разума, ранее низринутого, его «расширение и углубление» [21, с. 62]? Тип Рабочего во многом указывает на это: вопреки иррационалистским выходкам Фридриха Ницше, после крушения кумиров «объективного» рационализма, узурпировавшего власть в философском дискурсе Нового времени, Рабочий заново утверждает рациональность, и мы видим это в его трезвом расчете и устремленности к познанию и техническому преобразению мира, в равной степени немислимым без союза Воли и Разума [19, с. 178-179].

Итак, Рабочий не отрицает Разум, он лишен самоубийственного скепсиса и не упивается крушащей мощью собственного молота, но, отодвигая с царственного трона Просвещения ограничивающее и редуцирующее *ratio*, уравнивает его иррациональным началом, воплощенным стихийной Волей, одновременно имманентной и трансцендентной ему, обоснованной в нем самом и устремленной к нему же, еще «небывшему». В этом аспекте важно то, что стирание индивидуальности Рабочего не означает стирания его субъектности, при чем эта субъектность реализует чистое трансцендентальное стремление и долженствование – и таким образом релятивизация индивидуального лишь усиливает субъектное. Мы можем пойти дальше и подчеркнуть в такой перспективе усиление собственно современного – *подлинно* современного, «титанического» в фигуре Рабочего [16, с. 85], его принципиальное самообоснование и реализацию в *действии* – как сущностно западные и, с т.з. традиционализма, «упаднические» черты [1, с. 39-40]. Трансцендентальные основания субъектности Рабочего совсем не случайно лишены той теологической окраски, каковая присуща и Рене Генону и его типичным «объективно-идеалистическим» последователям, ведь и сама фигура Рабочего является восприимчивой традиции воинствующего модерна, заложенной Максом Штирнером в «Единственном и его собственности» в 1844 г. – и продолженной Фридрихом Ницше. Уже левогегельянец Макс Штирнер строит свое дело на Ничто [11, с. 9], отрицая не только теологию, но и диктат разума и идеологий, а вслед за ним Фридрих Ницше освобождает человека сначала от Бога и кумиров [7, с. 120-121], а затем и от самого человека – указывая на Сверхчеловека как на смысл и цель [8, с. 7]. Юнгеровский Рабочий – следующее звено в цепи превращений современного субъекта, о котором в данном аспекте, подчеркивая его не столько рациональную, сколько волюнтарную природу, мы можем говорить, если угодно, как о «новомодерном» либо «сверхмодерном».

Проект «тотальной мобилизации» – знак его наступления, преждевременно остановленного вместе с крушением как левых, так и правых тоталитарных режимов. И если «правый модерн» Оси был сломлен силой оружия, то «левый модерн» Восточного блока пал, не выдержав напряжения [21, с. 41] – выдвинув на передний план реанимированный «модерн теологический» [3, с. 347]. Его наступление чувствуется Эрнстом Юнгером после 1945 г., оно сквозит в его новом «призыве богов», хотя мы и должны отдавать себе отчет в том, что эта «новая сакральность» уже во многом наделена у него чертами традиционного. Значит ли это, что Эрнст Юнгер уступил в своем творчестве место всему тому, что лишь подчеркивает разрыв и поражение модерна? Мы не уверены в этом, так как имеем основания видеть некоторое продолжение Рабочего в поздней фигуре Анарха, также во многом резонирующей с внутренней эмиграцией «дифференцированного человека» Юлиуса Эвола – ушедшего с ринга, но не признавшего поражения в духе, ранее с точностью описанном Александром Дугиным. Тем не менее послы были услышаны, и традиционализм, восприняв дискурс кшатриев, закономерно теряет теоретическую стройность,

ибо, в сущности, философия война есть всегда и одновременно «прививка» от консервации, в виду чего мы даже можем утверждать, что всякая воинская философия вообще, будучи философией не только долга и долженствования, но и свободы и становления, стремительной «воли к власти» [6, с. 589] – является таким образом одновременно и всегда предтечей модернизма. Неслучайна в этом контексте параллель, проводимая извлекая отрицательные уроки из традиционализма Гейдаром Джемалем между «воинским» и «пророческим» дискурсами [5, с. 150], в своем соединении производящим модерн как широко понятое Новое время, восходящее к эсхатологической парадигме монотеизма.

При всем этом модернизм Эрнста Юнгера, как и его предшественников в философии, не носит тоталитарного характера, ибо, в сущности, ориентирован не на «объективные» коллективные ценности, а на самоценность «обособленного» индивида – пусть даже и лишенного либерального облика, эволюционировавшего до «типа» Рабочего или Сверхчеловека. В определенном контексте мы можем утверждать, что идеологически Эрнст Юнгер «либерален в нелиберальном смысле», постулируя и реализуя принципы высшей духовной свободы, всегда понимаемой как свобода самопреодоления – следовательно, как свобода долженствования и этика ответственности, в наиболее более полной форме воплощенные в лице Анарха [22, с. 43], всецело ответственным перед самим собой – и оттого лишь самому себе подчиненного. По ряду причин подобный кодекс чести ассоциируется с традиционным укладом и традиционным мировоззрением, однако все, что остается в Рабочем от «консервативного» и «традиционного» – некие общие идеалы, как то: дисциплина, иерархия, «свобода-для» – но являются ли они строго «традиционными» в *его* перспективе? Не стоит ли вести речь о том, что эти универсальные ориентиры человеческого бытия с не меньшей эффективностью вписываются и в парадигму модерна – теряя при этом свой императивно-объективный характер, но в исключительных фигурах обретая еще большую выразительность: как безусловность бытия и долженствования самого современного субъекта, свалившего божественную ношу законодательства на собственные плечи? В сущности, и картезианское сомнение как отказ от «комфорта» всякой догматической предопределенности, и кантовский категорический императив как субъективная этика без возможности какой-либо оглядки на законы вне себя, и штирнеровско-ницшевский откровенный разрыв с теологической трансцендентностью, противопоставленной внутренней трансцендентальной устремленности европейского (Сверх)человека – все эти звенья логически сходятся в юнгеровских фигурах Рабочего и Анарха, а также, как ни странно, находят отражение и в идеях позднего Юлиуса Эвола, все больше отдалявшегося от традиционалистской ортодоксии [15, с. 5-28].

Послевоенное эссе «Через линию» за 1950 г. многое проясняет в юнгеровской «ницшеане»: в этом коротком тексте немецкий мыслитель заявляет новую программу философии перед чертой нигилизма – философствования перед лицом бездны. Говоря об этом, не следует ли обратить внимание на ту непреклонность, с которой Эрнст Юнгер указывает на роль новейшего (пост)нигилиста («решающая сила личности» [21, с. 64]) в установлении новой точки отсчета, новой точки опоры как противовеса хаосу вокруг него? В некотором смысле здесь уже предчувствуется «ситуация постмодерна», ибо, в сущности, для Эрнста Юнгера, как и для его поколения, модерн завершился в 1945 г. – или же *не* завершился, но ушел в катакомбы, приняв поражение как проект коллективный, но не как индивидуальный путь свободного мыслителя, свободного мышления. В вихре постмодерновых потрясений Эрнст Юнгер, как и Юлиус Эвола, делает ставку на все того же, много раз дискредитированного и неоднократно проигрывавшего героического субъекта – субъекта, который имеет мало общего с традиционалистскими идеалами имперсонализации в божественном Едином, с пассивной созерцательностью и отказом от *этого* мира в пользу некоего трансцендентного Абсолюта. В сущности, в этом радикальном для традиционализма повороте к личности, для Эрнста Юнгера являвшегося вполне естественным продолжением линии нигилистского философствования, со всей четкостью раскрывается модернистский базис его мировоззрения – который без потерь не так просто интегрировать в парадигмы консервативного либо традиционалистского мышления, ведь подобные попытки, как показала история, обходятся крайне дорогой ценой подрыва самой традиционной ортодоксии, приводя к союзу революционных модернистов и лишенных опоры кшатриев. Стремление «выдернуть» лучшие умы и авторитеты из оппозиционного лагеря даже путем их реинтерпретации *post factum* сулит перспективы такого же обратного «выдергивания» из собственных рядов – игра становится по-постмодернистски непредвиденной, и в рамках одного движения и одной философии вызревают их парадигмальные противоположности, одну из которых мы идентифицируем с явлением современного русского «пост-традиционализма».

В том, чтобы рассматривать Эрнста Юнгера не только и не столько как представителя консервативного лагеря, и тем более не лагеря традиционного, нам представляется не теоретико-спекулятивный, «историко-философский» интерес, но вполне практические перспективы по построению новейшего модернистского дискурса *после* самого модерна: и основания для этого мы, как ни странно, находим в самой мифологии. Здесь стоит обратить внимание на стихию титанов, которой и сам Эрнст Юнгер, и его брат Фридрих [16, с. 121-126] уделяют немало места в своем творчестве, недвусмысленно ассоциируя ее не только в целом с модерном, но и с корнем нигилизма. Не становится ли титаническая фигура Прометея воплощением обновления – и вызова традиционному укладу, восстания человека против богов, старых иерархий и отживших ценностей, обретения его власти над миром и собственной судьбой? [16, с. 91] Прометей – не только романтический образ борца за «свободу, равенство и братство», идеал человека Нового времени, но и сама стихия *τεχνη*, разума, бросившего вызов Вселенной. В его пафосе, материализовавшемся в позднейшем юнгеровском Рабочем, сквозит сама сущность и дух эпохи, которую мы подразумеваем под модерном. В конечном счете, неслучайно и увлечение немецкого мыслителя идеологией национализма в 1920-ые гг. [18, с. 100-107] как одного из определяющих ликов модерна в его зените – одновременно использующего старые традиционные мифы и создающего новые на пути «тотальной мобилизации» человека в его стремлении заступить и преодолеть открывшееся его взору Ничто. В этом смысле об Эрнсте Юнгере должно говорить как о *правом* – но все же *модернисте*, наиболее отчетливо спроецированном в фундаментальном труде 1932 г., но в значительной степени завуалированном и в послевоенные годы, когда из активного субъекта мобилизации модерна Рабочий сквозь опосредующие метаморфозы обращается фигурой Анарха, отрицающего *в своем личном пространстве* какую-либо Систему извне – и в этом смысле, безусловно, и все те реликты, которые некоторые мыслители безутешно связывают с Традицией.

На это можно возразить юнгеровскими же словами о том, что в разрушении формы традиции реализуется ее смысл [18, с. 97] – однако не звучит ли это слишком странно для всякого традиционалиста? Невзирая на осознание единства положительных и отрицательных сторон бытия, их взаимной обусловленности, традиционалистский дискурс ни в коей мере не оправдывает солидаризацию со стихией распада, и тем более «приспособление» к ней. Подобный подход звучит не иначе как апология всякой гетеродоксии, всего того, что Рене Генон отождествлял с явлениями «контринициатического» характера [2, с. 205] – и может заходить так далеко, что послужит основанием для снятия дихотомии между традиционным и нетрадиционным, релятивизируя само различие между «добром» и «злом». В данном случае для нас второстепенна мотивация собственно традиционалистов, равно как и консерваторов, пытающихся облечься в революционный строй – но, скорее, мы предлагаем взгляд на творчество Эрнста Юнгера с чисто модернистских позиций, без каких-либо искусственных попыток связать его с традиционалистским контекстом. В этом смысле ключ к модернистской интерпретации его философии кроется в проблеме нигилизма, составлявшей главную тему юнгеровского мышления на протяжении десятилетий: проблема нигилизма сама по себе, на что указывает и сам немецкий мыслитель, неразрывно связана с феноменом Нового времени – а в наиболее глубоком смысле Новое время как модерн и есть дрящущая история нигилизма, его непосредственная манифестация как выбор и судьба западного человека. Сущность нигилизма заключается в том, что он есть одновременно процесс и следствие обезбоживания реальности либо бунта против недоступного Бога, в его основании – искра люциферического. В школе Рене Генона нигилистическая фаза имеет лишь ситуативный, зависимый и строго инструментальный характер согласно логике разворачивания космического цикла. Напротив, в перспективе линейного, «оптимистического» [21, с. 13] (хотя и необязательно прогрессистского) модерна, нигилизм предстает явлением не только уникального и самодостаточного характера, но и характера принципиально ациклического, проективного и, в сущности, *эсхатологического*.

Нигилизм как «потеря святости» [21, с. 18], отталкивание божественного и, как точно замечает Эрнст Юнгер – возможность самоубийства – все это этапы разрушения традиционного, и у нас нет никаких оснований усматривать в этом подтверждение духа Традиции кроме как на чисто спекулятивном уровне – но при этом мы бесспорно сталкиваемся с явлением новой сакральности, священным, исходящим из самого субъекта, но разве это уже не совсем другая история, и не видно ли здесь прямое соответствие со всем тем, что Рене Генон обозначил термином «контринициация»? В конечном счете, прометеевско-люциферическое начало, о котором идет речь, у французского традиционалиста именно и соотносится с воинственным индивидуализмом [1, с. 77], эрой субъекта, строящего новую реальность не на традиционном единстве, но на антитрадиционной «единственности» [11, с. 353], противопоставлении себя

миру и воцарении в качестве отнюдь не высшей самости, но активного волевого начала, которое ни в какой из традиционных доктрин не соотносится с пределом и подлинным основанием бытия. Будучи западным человеком, всецело включенным в историю западной цивилизации, Эрнст Юнгер неизбежно углубляет логику ее разворачивания, пусть и сохраняя романтические реминисценции о прошлом – однако же прошлом *героическом*. Не оттого ли сущность нигилизма, согласно Фридриху Ницше, включает в себе одновременно скудость и избыток [21, с. 46]: скудость как редукцию бытия до рационально-волевой субъектности, дуалистическое противопоставление традиционному холизму – и избыточность как безумный бросок в *Иное*, трансценденцию за предел самой полноты, основание в Ничто – и за его чертой? Именно это и становится главным двигателем процесса деструкции традиционных структур [21, с. 22], служащих препятствием к эмансипации человека и экспериментальному освоению им *нового* – а не абстрактная «проработка» всей полноты возможностей, заложенных в бытии, ибо его теневая сторона, полагаем мы, отнюдь не обязательно должна связываться с фазами активного нигилизма, примером чему служат в равной степени упадочные эпохи в истории восточных культур – и эллинистической Античности.

Неслучайна также параллель, существующая между уходящей в небытие идеей «политического солдата», замененного неким пассивным «аполитическим» субъектом [15, с. 355], скрытом в недрах постсовременного мира, и его активным отражением – «солдатом теологическим» [4, с. 65], полюс которого в XXI в. сместился к обновленному монотеизму – на этот раз в лике ислама, динамично распространяющегося в т.ч. и в Европе. Как видим на примере идеолога «политического ислама» [3, с. 349] и критика традиционализма Гейдара Джемала, этот проект имеет современный базис, будучи противопоставлен не только западному постмодернистскому обществу, но также и собственно традиционным измерениям как самого ислама, так и других религий, что, в частности, связано с увеличением влияния салафизма в жизни уммы и его демонстративными акциями по искоренению «язычества». Здесь мы можем поставить резонный вопрос: не говорит ли это о том, что «теологический солдат» бросает вызов самому нигилизму, или же это, в некотором смысле, все тот же нигилизм, но иного толка? (Под последним мы подразумеваем характерное для крайних версий монотеизма ничтожащее отношение к реальности, совершенное обесценивание имманентного в пользу запредельного Божества [3, с. 349] – в равной степени непостижимого и недостижимого, в отношении коего само творение – лишь подручный инструмент). Ответ на него мы оставим будущему, но все же отметим некоторую преемственность, существующую между акторами нигилизма: от предваряющих ступеней рационального и морального субъектов Рене Декарта и Иммануила Канта до Единственного Макса Штирнера, предваряющего крушение кумиров, Сверхчеловека Фридриха Ницше, после «смерти Бога» [8, с. 6] устремленного к самому Ничто как горизонту трансгрессии, через Рабочего Эрнста Юнгера, мобилизовавшего мировые стихии к отчаянному броску в будущее, до распутия между затаившимся «обособленным» Анархом и «теологическим солдатом» Гейдара Джемала, заново открывшим *Иное* трансцендентное – за пределами традиционного, пошагово низвергнутого на протяжении истории модерна. Перспектива последнего с особой ясностью подчеркивает то обстоятельство, что попытки инициатической интерпретации Нового времени как фазы, соответствующей цивилизационному *nigredo*, предлагаемой традиционалистами, не могут претендовать на абсолютность – и что в действительности мы имеем дело не с противопоставлением неких «абсолютной» и «относительной» точек зрения в пределах Единого, но с двумя различными парадигмами, вторая из которых имеет свое основание за границами интеллектуального «опыта» первой, и таким образом конкурирует с ней равноценно.

В работе «Через линию» Эрнст Юнгер констатирует «нехватку веры» [21, с. 46] как знак эпохи «руин» [14, с. 243], в которой вера в собственные силы после отказа от Бога не устояла перед натиском времени, принудив к новому призыву богов – юнгеровский Анарх в этом контексте, продолжая линию европейского нигилизма, все же останавливается перед искушением прошлого, возможностью восстановить утраченные позиции через реинтеграцию в циклическую логику Традиции – возвратом к «старому» Богу и старым кумирам, восстановленным в новом блеске. Мы говорим о «нигилистическом» характере джемалевского «теологического солдата», видя в нем противоположную устремленность – к Богу *Иному*, и в этом смысле откровенно контртрадиционную и, следовательно, модернистскую по своей сути. Эстафета от Эрнста Юнгера передана дальше, цикл нигилистских метаморфоз продолжается. Исторический факт небывалого ранее по своим масштабам подъема ислама в глобальной игре одновременно подчеркивает правильность и ложность юнгеровского прогноза о том, что теология более не предоставляет достаточного оружия для противостояния разрушительным тенденциям современности [21, с. 48]: и

это верно в том смысле, что такого оружия нет у квази-традиционного христианства, на протяжении веков изжившего свой революционный потенциал – однако оно в полной мере реализуется в модернизационном дискурсе ислама, теология которого в подаче современных идеологов обретает новые контуры тотальной духовной и политической мобилизации (*sic*). Послевоенные чаяния Эрнста Юнгера не лишены подобной двусмысленности, и немецкий мыслитель так и остается на распутье между утратившей актуальность предвоенной фазой модерна и стихийно реанимирующейся в условиях постмодерна архаикой: оттого, формально обращаясь к католицизму, он сам и его философские фигуры отнюдь не всегда уповают на сакральную власть над собой, до конца оставаясь явными или скрытыми нигилистами. Более того, нетрудно заметить, что охраняющий авторитет сакрального Эрнст Юнгер предполагает лишь для дезориентированных масс, являющихся пассивными объектами нигилистического процесса, тогда как его активные субъекты призваны «испить чашу до дна» [21, с. 50], в каком-то смысле оставаясь «традиционалистами без традиции» – и оттого в действительности лишенными Традиции вообще.

Нам кажется важным указать отдельно на юнгеровское различие «пассивного» и «активного» нигилизма [21, с. 27-28] со всеми исходящими из него следствиями – одни и те же фигуры проходят сквозь огонь нигилизма, но выходят из него по-разному: кто-то обновленный, кто-то – мертвый. Изречение Фридриха Ницше о том, что не убивает, и оттого делает сильнее [7, с. 122], напрямую указывает на сохранение субъектности в вихре нигилистического делания, при этом должно отметить, что «смерть» для одной парадигмальной перспективы отнюдь не означает «смерти» для другой – напротив, оба пути коррелируют и различаются друг от друга в ее опыте и понимании [5, с. 161-162]. И то, что в горниле исторического *Opus Magnum* через повторное обретение «старого» как «вечного» возрождается к новой жизни как новому «возвращению всех вещей» [8, с. 192] – в оптике активного (ультра)модернистского сознания обретает лишь собственную «гибель» как опыт бесконечно преходящего бессмысленного существования.

Расширяя данное понятие, мы можем сказать, что нигилизм масс – всегда пассивный, на руинах старых кумиров он в конечном итоге утверждает новых, рукотворных (Просвещение), либо воскрешает прежних, призывая их в свидетели (Консервативная Революция) – точно так же к его компетенции относится и всякое обращение к *Иному*, запредельному Богу, заменяющему диктат бесконечности диктатом трансцендентности. Активный же нигилист, движимый отчаянным неистовством [21, с. 56], ниспровергает всякие ценности и внешние ориентиры, подавляющие его рационально-волевою, обособленную субъектность – в первую очередь подвергая себя собственному напряжению, давлению внутренней пустоты и одиночества.

Выдерживает ли ее Эрнст Юнгер, обращаясь за помощью к скрывшимся богам – в отличие, например, от современников-экзистенциалистов [15, с. 166-168]? Источенный «стальными грозами» модерна [17], он, по меньшей мере фигурально, ищет опоры в старом, в мифе, отдаляясь от прежних императивов Рабочего – такой же выбор (впрочем, вполне естественно) делает и Юлиус Эвола.

Здесь должно отметить, что, как и в кинофильме Марка Захарова «Убить Дракона» от 1988 г., оценочная перспектива нигилизма может быть противоположной: *подлинный* нигилизм является именно в совершенном и бесповоротном разрушении всяких внешних, трансцендентных ценностей [21, с. 18] – таким образом замеченное Эрнстом Юнгером как бесплодное обращение к теологии в «скудные времена» есть не что иное, как призыв нового «Дракона». Тогда как нигилизм горожан, неспособных совладать с Ничто, оборачивается воцарением нового узурпатора, активный нигилизм рыцаря пробивает дорогу к *личной* свободе – в т.ч. к утопии личной свободы *каждого*, которой в действительности с массами поделить невозможно. В ином случае герой либо сам становится Драконом – либо, сохраняя благородство независимости, уходит прочь, оставаясь Анархом – в леса, в горы, далеко от «слишком человеческого» [9, с. 432], во «внутренние пейзажи» [12] самого себя. Не в этом ли кроется причина краха современного проекта как попытки сделать «бунтующим человеком» каждого, поднять всякого рабочего до силы и осознанности Рабочего? На смену великим цивилизационным утопиям приходят разочарованный экзистенциалист, равнодушный Анарх – и *вновь* очарованный «теологический солдат», объявляющий себя свидетелем *нового*, еще более могущественного *личностного* Дракона. Однако же ни в одной из этих перспектив в полной мере нет места собственно традиционному, ибо онтологическая лестница к сверх-субъектному одинаково отброшена как в либеральном индивидуализме, так и в воинствующем монотеизме – здесь сражаются воли и свободы за личное, возведенное в ранг универсального [5, с. 102].

Выводы, которые можно извлечь из творчества Эрнста Юнгера, рассмотренного в указанной нами перспективе, оказываются неоднозначными, а герои его философских и литературных трудов свидетельствуют о путях, в равной степени открытых перед западным человеком – но то

обстоятельство, что мы имеем дело не столько с консервативной, сколько с революционной идеологией, кажется нам бесспорным. Перечень ее эпитетов – «нигилистская», «антитрадиционная» и т.д. – можно продолжать, подчеркивая особое место Эрнста Юнгера в философии Нового времени (с некоторой точки зрения, это же может обозначать и место Консервативной Революции в целом), но, говоря о его актуальности сегодня, должно суммировать тот ключевой для нас факт, что в эпоху постмодерна история модерна *не заканчивается* – доколе продолжается, явно или скрытно, эпопея автономного, рационально-волевого субъекта как инициатора и свидетеля истории вообще.

Литература

1. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М.: Арктогея, 1991. – 160 с.
2. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М.: Беловодье, 2003. – С. 7-302.
3. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков. – М.: Ультра.Культура, 2003. – С. 331-350.
4. Джемаль Г. Сознание «нового интеллектуала» и война Бытию / Гейдар Джемаль // Четвертая политическая теория. Материалы семинаров и конференций по политологии и политике в современном мире. – 2011. – Вып. 2. – С. 62-69.
5. Джемаль Г. Традиция и реальность. Курс лекций, прочитанный в МГУ в 1998 году / Гейдар Джемаль // Революция пророков. – М.: Ультра. Культура, 2003. – С. 25-164.
6. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. – Минск: Харвест, 2005. – С. 587-928.
7. Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Фридрих Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. – М.: АСТ, 2005. – С. 119-222.
8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. – Минск: Харвест, 2005. – С. 3-286.
9. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Фридрих Ницше // По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Номо. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость. – Минск: Харвест, 2005. – С. 431-750.
10. Семеняка Е. Эрнст Юнгер как лицо Консервативной Революции / Елена Семеняка // Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции. – 2011. – № 2. – С. 359-367.
11. Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.
12. Эвола Ю. Затемненные слова внутреннего пейзажа. Поэма для четырех голосов / Юлиус Эвола // Абстрактное искусство. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 71-98.
13. Эвола Ю. Критика фашизма : взгляд справа / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М.: АСТ, 2007. – С. 269-423.
14. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М.: АСТ, 2007. – С. 5-268.
15. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб: Владимир Даль, 2005. – 512 с.
16. Юнгер Ф. Греческие мифы / Фридрих Юнгер. – СПб: Владимир Даль, 2006. – 400 с.
17. Юнгер Э. В стальных грозах / Эрнст Юнгер. – СПб : Владимир Даль, 2000. – 336 с.
18. Юнгер Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923-1933 / Эрнст Юнгер. – М.: Скимень, 2008. – 368 с.
19. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб: Наука, 2002. – С. 55-440.
20. Юнгер Э. Тотальная мобилизация / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб: Наука, 2002. – С. 441-470.
21. Юнгер Э. Через линию / Эрнст Юнгер // Судьба нигилизма / Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. – СПб : С.-Петербургский университет, 2006. – С. 7-64.
22. Jünger E. Eumeswil / Ernst Jünger. – New York : Marsilio Publishers, 1993. – 384 p.

Summary

Vyshynsky S. The Tradition of Modernity: Ernst Jünger and Non-Conservative Revolution. The article deals with the problem of genesis of the new modern subjectivity in Ernst Jünger's philosophy and provides an attempt of the non-traditional interpretation of his works. Ernst Jünger's ideological evolution is understood as a pattern for reconstruction of modernist foundations of the conservative-revolutionary thinking. Keywords: Ernst Jünger, nihilism, Tradition, modernity, Conservative Revolution.