

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146551](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146551)

УДК 321.64

Часлав Д. Копривица

**LAUDATIO IMPERII. НЕСВОЕВРЕМЕННЫЕ  
РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ ЗАКАТА  
ОДНОЙ «ВЕЛИКОЙ ИДЕИ»**

*В статье идет речь о философском восприятии имперской идеи и практики в период между двумя мировыми войнами. Рассматриваются как наиболее репрезентативные рефлексии на имперскую идею концепции Ортега-и-Гассета, Эвола и Хайдеггера. Обосновывается тезис, что для феноменальности империи приоритетна идея над реальностью.*

**Ключевые слова:** имперская идея, символ, Ортега-и-Гассет, Эвола, Хайдеггер.

**Актуальность темы.** Первая мировая война положила конец трех империй, обозначив таким образом эпохальную дистанцию по отношению к христианскому, в основном телеологическо-космологическому обоснованию идеи империи. Этим, конечно, идея империализма не была погребена окончательно. Напротив, именно тогда начинается новый период в истории современного, вплоть до конца секуляризованного, немотивированного трансцендентностью, несанкционированного материально-технического империализма, духовный горизонт которого, несмотря на все попытки идеологической легитимизации, сводится к упражнению простой силы и к достижению осязаемых преимуществ для отдельных, национально-государственных «игроков». Однако эта вульгаризация империализма началась не позже середины XIX века, когда в пангерманской идее Drang nach (Süd)Osten намеренно сливается старое, средневеково-христианское оправдание имперской идеи и ее современный, геополитическо-лукративный горизонт. Наверное, именно из-за этого процесса после Первой мировой войны в имперско-критической общественной мысли в целом стабилизируется враждебное отношение к какому-либо империализму, вследствие чего люди все меньше и меньше стали способны различать его разнообразные, по крайней мере, идеально-типические, четко дифференцированные версии: досветскую и светскую. Но с другой стороны, именно контекст необратимого изменения имперской мысли и практики создал для его теоретического осмысления желаемое расстояние. Философия, по крайней мере, этого времени была меньше восприимчива к неосознанному принятию ведущих тенденций общественного мнения, в данном случае, волны антиимпериалистического ressentiment, хотя и со значительными исключениями фашистско-

нацистской реакции на распад старой имперской идеи и на тогдашний антиимпериализм. В этой связи представляется целесообразным познакомиться с ведущей философской мыслью об империи межвоенного времени. Когда речь идет о философском восприятии имперской идеи и практики между двумя мировыми войнами, мы признаем Хосе Ортегу-и-Гассета, Юлиуса Эвола и Мартина Хайдеггера наиболее типичными фигурами. Таким образом, **цель настоящей публикации** – осуществить анализ философского восприятия идеи империи в межвоенный период на примере подходов Ортеги-и-Гассета, Эвола и Хайдеггера.

Они, правда, уделяли им различное внимание, используемые ими концептуальные аппараты только частично сопоставимы а выработанные нормативные выводы достаточно отличаются. Но предложенные ими понятия можно можно рассматривать – по меньшей мере для нужд нашей реконструкции – как пример концептуальной градации, исходящей из критического отношения (Хайдеггера), продолжающуюся через позицию для которой характерны понимание и одобрение, причем с некоторыми важными предупреждениями (Ортега), дабы, к «концу» этой серии, проявился восторг Эвола идей и практикой «языческого империализма».

Хайдеггер не критикует имперскую идею исходя, например, из гуманистического ракурса, что, кстати, трудно ожидать от одного из самых выдающихся критиков гуманизма в XX веке, а исходя из своей онтологической концепции, согласно которой каждая социально принятая практика отношения к реальности опирается на определенное предпонятие бытия. Эта, так сказать, «тыловая онтология» имперского мироотношения не исключает анализа прагматических аспектов имперской практики, что не является чем-то необычным, поскольку в основу его раннего онтологического учения заложены анализы прагматики повседневного использования вещей. Хайдеггер, однако, полностью и сознательно игнорирует космологическо-символическое измерение понятия империи, поскольку, по его мнению, оно не является существенным для данного вопроса. Ортега-и-Гассет, со своей стороны, связывает реальный исторический контекст с метафизическо-религиозной составляющей имперской идеи. И Эвола, не только из-за полемики по отношению к идейными противниками и управляемого пыла, с которым он выражает свое восприятие империи, в первую очередь, подчеркивает идеологическо-символическую сторону имперской идеи, причем фактические анализы в основном остаются на втором плане. По его мнению, империя не должна оставаться только делом прошлого, а должна снова воплотиться в будущем.

Разумеется, у Хайдеггера речь совсем не идет о необходимости возрождения имперской практики, в то время как Ортега в этом отношении

неоднозначен. Он говорит, например, что «сладковатый либерализм был похож на интеллектуальный мармелад», поскольку он не понимал, что «так называемые общества невозможны без осуществления власти, без энергии государства» [5, с. 25], а современным критикам античного империализма мыслитель напоминает о том, как много жизней было сохранено и как много бед было предотвращено Римской империей, там где ее власть распространялась. Но все-таки он не готов напрямую настаивать на восстановлении имперского государства, независимо от того, что в имперско-дворянском мировоззрении он находит антропологическо-культурное вдохновение для современности.

Согласно Хайдеггеру, основное отношение римлянина к сущему властно проникнуто идеей повеления (*imperium*). *Imperium* означает *imparare*, обустроивать, заранее принимать меры; оно означает *prae-cipere*, то есть нечто заранее-занимать (захватывать) и через этот захват господствовать над ним, превращая захваченное в сферу собственного властного повеления [1, с. 103]. К повелеванию как сущностной основе господства принадлежит и верхбытие (*Obensein*)<sup>1</sup>. Оно возможно только как постоянное возвышение над другими, которые остаются внизу. С другой стороны, в таком возвышении заключается постоянная возможность обзрывать. *Imperium* – это основывающаяся на приказании (*Gebot*) сфера повелевания (*Gebiet*), где другие оказываются подвластными (*botmäßig*) (см.: [1, с. 94]).

«Сущность *imperium-a* заключается в акте (*actus*) постоянного действия. Имперская *actio*, характерная для постоянного возвышения над другими, предполагает, что если другие вдруг окажутся на высоте, близкой высоте данного повеления или даже на той же самой высоте, они будут низринуты: по-римски – *fallere* (причастие: *falsum*). Приведение-к-падению с необходимостью входит в сферу имперского» [1, с. 95].

«Повеление – сущностная основа господства, и поэтому для ясности и большей сообразности мы переводим слово *imperium* как „высшее повеление“. Верхбытие тесно связано с господством. Такое бытие становится возможным только при условии постоянного пребывания наверху (*Obenbleiben*), в смысле постоянного возвышения над чем-либо. Такое возвышение есть подлинный *actus* имперского действия. [...] Приведение-к-падению сводится к тому, что падающие в каком-то смысле остаются стоять, но они не стоят наверху. Поэтому имперское приведение-к-падению – это позволяющее стоять захождение и обращение (*das stehenlassende Hintergehen und Umgehen*)» [1, с. 103-104]<sup>2</sup>.

Но «приведение-к-падению», т. е. подчинение, имеет свое собственное другое этимологически-символическое измерение: «Приведение-к-

падению (*Zu-Fall-bringen*) в смысле введения в заблуждение возможно только в том случае, если совершается поставление-перед (*Davor-stellen*), за-ставление (*Verstellen*) и сокрытие» [1, с. 91]. И отношения с заблуждением Хайдеггер объясняет тем, что «Основой римского слова *falsum* является *“fallo”* (падение), родственное греческому *σφαλλω*, что означает приводить к падению, валить, делать шатким..“ [1, с. 91]: Здесь стоит отметить, что *поставление-перед*, приведенное в его интерпретации, характерно для картезианского *делать-подходящим-для-распоряжения* через представляющую объективацию реального, так что метафизику субъективности и метафизику империи, по меньшей мере в хайдеггеровской трактовке – трудно отделить друг от друга. Но самое главное то, что подчинение и заблуждение – две стороны одной и той же, довольно сложной концептуально-символической фигуры, построенной самим Хайдеггером.

Он предупреждает, однако, что империя была связана и с первоначальным опытом истины: «*Imperium* означает повеление (*Befehl*), хотя здесь мы понимаем слово повеление в его более позднем, а именно римско-романском значении. *Изначально оно означает “беречь”* (*bergen*)<sup>3</sup>, доверить к хранению<sup>4</sup> (*anvertrauen zur Bergung*) [...] например, предавать мертвых земле или огню» [1, с. 92-93]. Доверять на сохранение, держа в секрете – это то, что имело место до про-исхождения из таинства, т. е. проявления в несокрытости самой истины. Тем не менее, из-за принятия более поздних семантических слоев в историческом процессе перевода, который не является каким-то случайным филологическим «решением», а неотъемлемой частью самой истории бытия. Для семантико-концептуального поля слова «империя» решающим стало нормативно отрицательное падение, т. е. падение в неаутентичный опыт истины: «Однако поскольку *verum* выступает как антоним римскому *falsum* и решающим в их противостоянии остается сущностная сфера <властного повеления> (*imperium*), смысл, заключенный в *“ver”*, а именно *“закрытие»* и *“покрытие»*, переиначивается. *“Ver”* означает теперь «покрытие», как охранение, направленное против чего-либо; теперь *“ver”* – это самоудержание, пребывание-наверху. *“Ver”* есть противоположность не-падению (*Nicht-fallen*); *verum* – это непрестанное стояние, нечто прямое, вы-прямленное, вертикальное, направленное вверх (*nach oben Gerichtete*) как сверху направляющее (*von oben her Richtende*): *verum* есть *rectum* (*regere*, *“режим”*), должное, *iustum*» [1, с. 111].

Таким образом, истинное стало правильным, что для Хайдеггера является роковым искажением его первоначального греческого опыта. Но действительно-историческая серия, которая, только на первый взгляд может показаться только как ассоциативная, на том не останавливается.

Правильное, что в рамках вульгарно сокращенной концепции соответствия (cogrespondeentia) между утверждением, т. е. разумом, и вещами, в первую очередь является особенностью способа установливания истины как точности, уже в следующем шаге устанавливается как то, что будучи вертикальным, стабильным и трудно меняемым – и *считается* постоянным. Из-правильность – это вертикальность, направленность вверх, которая подтверждается как дело твердой фактичности. Таким образом *правда*, как становление точным-правильным, оказывается *институционализированной*. То, что направляет нас сверху, и это та самая инстанция, над которой нет никого выше, что на самом деле и является имперской властью, реализуется через то, что направлено, в силу чего устанавливается одно *in statuere* (от греческого *στατος*) – как институт своего рода. С одной стороны, истина *установлена* – как учреждение. И учреждения, со своей стороны, опираются на свои «истины»; даже, как учит французский юридический институционалист Морис Орию, и в след ему Арнольд Гелен, они становятся воплощением и, в конечном счете, последним убежищем нормативно понимаемых истин, на которых опирается общество. Таким образом, истинность и институциональность – это две стороны или два названия уникальной «суперструктуры», являющейся эквивалентной самой цивилизации.

Римское *verum*, а также его противоположность *falsum*, тесно связанное с имманентным приведением-к-падению, потеряли близость к греческому – согласно Хайдеггеру – подлинному, опыту правды и истины, и такой суд согласно логике его Истории бытия остается в силе, если говорим о римской, а также и пост-римской, и философской теории и государственной практики. Отношение к бытию, которое, как мы видим, по своей сути «имперское», никогда после падения Римской империи не исчезло, а наоборот только было перенаправлено в сферу того, что якобы само по себе разумеется, т. е. в поле так называемого «Здравого смысла». Суть этих отношений заключается в делать-подходящим-для-распоряжения всего, что стоит вокруг нас, что, очевидно, указывает на то, что империя не только политически-историческая, но и онтологически-антропологическая идея. Апогей такого отношения, хотя Хайдеггер явно не упоминает это в соответствующих местах, это метафизика субъективности нового времени, которая молчаливо предполагает, что «быть» имеет смысл быть подходящим для представления субъекта, а уже в следующем этапе – для пользования им представленными вещами.

Таким образом, в отличие от типичных для его истории бытия интерпретаций, здесь устанавливается непрерывность между, условно говоря, «антично-средневековой» идеи империи и типичного

современного, «субъект-центричного» отношения к реальному.

А если говорить об Ортеге, он сначала связывает свою трактовку с Цицероном, не оставаясь, разумеется, только на уровне филологического анализа. В своей работе «О законах» (*De lege*) римский автор торжественно заявляет, что «без правления или *Imperium*-а не может существовать даже домашнее хозяйство, ни город, народ или человечество» [5, с. 24]. Имперальность – это прежде всего внутренний, а не внешний принцип, и он не состоит исключительно из политического и мировоззренческого плана, но в первую очередь, на уровне повседневной жизни касается вопроса обустройства римской общины. И только после создания Имперальности как принципа внутреннего обустройства возник образ имперского отношения к внешности.

Это особенно ясно из следующего примера: «Но плебс, здоровый плебс здорового общества – и таким будут оставаться надолго, это еще не вечно неутомимая масса, ставшая сбродом. Он со [своей] живой верой верит в один и тот же образ Вселенной и жизни, в который верят патриции. Он верит в Рим и его судьбу, с которой он чувствует себя поистине солидарным. Он также верит в истинные заслуги нобилитета, который из года в год борется за Город, обретая общее благо, богатство, земли и славу. С другой стороны, и даже без чуть меньшей решительности – у римлян добрых времен все еще решительно и беспощадно: плебс хочет участвовать в правлении. Однако, поскольку в отличие от «массы» он знает, что он по крайней мере в этих делах не разбирается, что он толка не имеет о стратегии, праве, дипломатии и управлении, он и понимает, что его роль в осуществлении власти не может быть лидирующей и позитивной» [5, с. 46]. Империя, по видимому, возникла из первоначальной, внутренней, драмы вопроса как управлять римским обществом, поскольку все ее части в принципе хотят своей доли в управлении. Тем не менее, молча и без какого-либо явного «общественного договора», плебс *пока* соглашается с подчиненной позицией в осуществлении власти – на основе осознания преимуществ и достоинств нобилитета, приносящего своими успехами пользу всем.

Разумеется, дело здесь не только в пользе. И плебс, и патрициат верят в один и тот же образ мира, которым они, в конечном счете, интегрируются в одно общество. Из этого вытекает вера в судьбу, которая не должна быть понята в, скажем, культурно-антропологическом смысле, просто как для определенного общества типичный образ коллективного сознания. Здесь важнее другое. Верить в судьбу, это не означает верить только в то, что люди и города, в том числе и сам Рим, имеют определенную судьбу, а в то, что Рим выдающийся, даже превосходящий носитель проявления этой Судьбы. Это, однако, не значит, что римляне якобы верили в то, что судьба

всегда и безусловно благосклонна Риму, и особенно не в то, что, как с современности говорится, он «принял судьбу в свои руки» и что он правит ею; что-то подобное для древнего человека было бы точно таким как и «богохульство». Рим – привилегированный актер, через чье существование и действие проявляется «слово» и сила самой Судьбы. Поэтому судьба Рима, более всего, показывает, что происходит с миром, и какова его Судьба в целом. Гипотетически, даже если окажется, что Судьба (более) не благоприятна для Рима, даже это не поколебало бы веру в его и в его «право» вести мировые дела по своему усмотрению.

Поэтому не стоит удивляться тем обстоятельством, что, поскольку для римлян судьба Рима была основным показателем судьбы мира – город Рим должен был отождествляться со всем миром, с ойкуменой. Космическое мировоззрение римлян явно способствовало идее о том, что их городу суждено было играть центральную роль в мировых делах, что способствовало процветанию римского империализма. Поэтому, если верит в то, что судьба вечна и непреодолима, то она аналогичным образом остается в силе, если речь идет о самом Риме о «Вечном городе» или о *Roma Aeterna*. *Aeternitas Romae* может означать не только вечность города, но и вечность империи, в то время как этот город, став Империей, показал, что он подходит для осуществления целей вечности. «Рим под собой, в пределах империи, собирал все народы, так что Город, *Urbis*, стал тождественным [всему] цивилизованному миру *Orbis-у*» [4, с. 122].

Таким образом, судьба его внутренней драмы, драма правления, (у)правления, стала мировой драмой, драмой всего мира. Это, кстати, одна из ключевых черт имперских обществ, – что их внутренние вопросы оказывают внешнее влияние, более того получают эпилог не только во внутренней сфере и даже не только в частичных «внешних», а в глобальных масштабах. Империя не может не «заразить» весь мир своими внутренними делами, даже самой драмой своего существования и выживания. В конце концов, только тем, что ее судьба всегда решается глобально. Она вообще и становится империей – невзирая на то, как мы на это смотрим – с радостью или пожалуй нет.

Тем не менее, вышеупомянутое согласие плебса на подчиненную роль – как в обществе, так и в его имперской, ойкуменской экспансии, не только, что не было безусловным, но и не было постоянным. Над шеей Рима всегда висел дамоклов меч: отказа от молчаливого согласия плебса на подчиненную роль, что, кстати, сам Ортега концептуализировал как метафизически-историческое событие «восстания масс». Рим, условно говоря, «должен был» расширяться и побеждать, чтобы невысказанный («внутри») общественный договор между римскими сословиями не

подлежал пересмотру. Для римлян их завоевания, как бы ни парадоксально и, возможно, цинично, это звучало – были основным видом самозащиты римского общества. «Римляне всегда утверждали, что их войны были строго самозащищающими» [3, с. 268]. Все это образует необычную концептуальную картину диалектики кризиса и могущества. Итак, Рим якобы «должен был» (как захватчик) заниматься другими, поскольку таким образом он фактически все время и, прежде всего, занимался собой. Во всех его боях, от Евфрата до Британии, от Иберии до Рейна и Дуная, в игре все время было выживание самого Рима. И именно поэтому все его войны в эллиптическом смысле, для «измененной» (или спекулятивной), но для империи естественной логики, были оборонительными – хотя эта перспектива, по понятной причине, не является приемлемой для всех, особенно для тех народов и племен, которые стали объектами римской, если можно так выразиться, «захватывающей обороны». Но возражение из-за эпистемического, а затем и нормативного неуниверсализма их «интерпретации» никогда не оказывало особого влияния на представителей имперской идеи, живущих странным образом на уровне культурного солипсизма, если не и универсалистского аутизма. Поэтому можно даже сказать, что даже сам факт учета чужой перспективы – с исключением целей стратегического подсчета – более серьезно угрожает имперской идее, чем самая большая физическая сила потенциального противника.

Как Эвола понимает Империю? Для него она не только историческая идея или историческое явление, но и то, что в разгар безысходности современного мира должно иметь будущее, даже то, которое может принести ему спасение. Он образец такой империи узнает в Древнем Риме. Эвола раскрывает свою идею империи, если смотреть поверхностно, по картезианской схеме, но дает ей четкий антикартезианской признак: «Империя [...] соответствует [...] телу, ставшему единым в силу господствующего над ним синтеза души. Единство такого тела – в отличие от бездушного трупа – состоит в высшем принципе, который есть начало и конец, который является не потребностью тела, а, напротив, заставляет само тело служить ему инструментом...» [2, с. 21]. Он не выступает просто за идею о превосходстве духа над телом, а за своего рода органическую концепцию их единства, поскольку не только душа дает подвижность и смысл телу, но и единство тела и души, которое делает идеи истинно реальными, благодаря которому они набирают вес – стоит напротив самодостаточности духовной красоте. Поэтому он рассматривает как оптимальную следующую альтернативу, «[к]оторая далеко превосходит как идеологию чистой силы, так и идеализм „ценности“, идею „вечного закона“ и т. д. То, что одной чисто материальной силы самой по себе

недостаточно, то что она должна всегда служить инструментом идеи – это очевидный факт. Но и самой идее нельзя приписывать никакой иной ценности, кроме ценности, определяющей непосредственно вышеназванным фактором, т. е. ценности [...] измеряемого практически последствиями принципа. Другими словами, идея ценна только тем, как широко и как долго она действует, а вовсе не тем, что она „правильна“, „истинна“, „хороша“ и т. д.» [2, с. 23].

Это, в конечном счете, приводит к определению того, что, по его мнению, было основным определением Римской империи: «Рим одновременно был и материальной и духовной реальностью, идеальным, сверкающим целым [...]. Рим был августейшим могуществом, установленным „для покорения земного царства народов высшей властью, для соблюдения дисциплины в мире, для мягкости к побежденным и неумолимости к сопротивляющимся“ (Вергилий Эн. VI, 852–854), и вместе с этим он являлся *сакральной культурной формой* (выделено нами – Ч. К.), в которой не существовало ни одного жизненного поступка, как в общественном, так и в личном, как в войне, так и в мире, не направляемого обрядом или символом...» [2, с. 31].

Имперское государство – это не просто одно государство, а самое Государство, общественное творение, сущность которого не исчерпывается в том, что оно дает основу существования только одного народа, причем выражая его потребности, оптимально решая прагматические вопросы общей жизни группы родственных людей на, как говорится, «компактной» территории. Империя всегда несет в себе определенный излишек, метафизический излишек, что является оправданием того факта, что она никогда не является «естественной», что не является естественным выражением стремлений только одной группы людей, и это на практике, быть может, означало бы скорее всего одного плебса. Поэтому империя всегда и когда она проецируется и когда она реализуется – должна быть идеей, а не только реальностью. Более того, для нее оптимально чтобы быть *реальностью одной Идеи* – хотя реальным империям всегда приходится больше или меньше отклоняться от идеала. Естественно, чем эта идея более приемлема, чем более является бесспорной для достаточно широкого круга социальных классов, племен, народов и т. д. – тем такая, относительно успешная реализации идеи будет более долговечной.

#### Примечания

<sup>1</sup> Наш перевод; в русском переводе, с. 93, написано: «над-бытие как верховенство».

<sup>2</sup> Последнее предложение в русском переводе ошибочно переведено и

звучит так: «Поэтому имперское приведение-к-падению, fallere, есть не что иное, как позволяющий стоять <обходительный> (Umgehen) обман».

<sup>3</sup> В русском переводе стоит «скрывать», но в данном контексте необходима большая точность.

<sup>4</sup> Наше дополнение к оригинальному переводу.

#### Список использованной литературы

1. Хайдеггер М. Парменид.– СПб.: Владимир Даль, 2009, 383 с.
2. Эвола Ю. Языческий Империализм.– Новосибирск: Era vulgaris, 2013.–248 с.
3. Brunt P. A. Reflections on British and Roman Imperialism // Comparative Studies in Society and History.– Vol. 7.– Is. 3.– Cambridge: University Press, 1965.– pp. 267–288.
4. Hammond M. Ancient Imperialism: Contemporary Justifications // Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 58/59 (1948), Cambridge (MA): Harvard University, 1948.– pp. 105-161.
5. Ortega y Gasset J. Über das Römische Imperium.– Stuttgart: Reclam, 1958.– 75 S.

**Часлав Д. Копривица**

#### LAUDATIO IMPERII. НЕСВОЧАСНІ РОЗДУМИ ПІСЛЯ ЗАКАТА

#### ОДНІЄЇ «ВЕЛИКОЇ ІДЕЇ»

*У статті йдеться про філософське сприйняття імперської ідеї і практики у період між двома світовими війнами. Розглядаються як найбільш репрезентативні рефлексії на імперську ідею концепції Ортега-і-Гассета, Еволи і Гейдеггера. Обґрунтовується теза, що для феноменальності імперії пріоритетна ідея над реальністю.*

**Ключові слова:** імперська ідея, символ, Ортега-і-Гассет, Евола, Гейдеггер.

**Chaslav D. Koprivitsa**

#### LAUDATIO IMPERII. UNTIMELY REFLECTION AFTER THE SUNSET OF A “GREAT IDEA”

*When it comes to the philosophical reception of the imperial idea and practice between the two world wars, we recognize Ortega y Gasset, Evola and Heidegger as the most typical figures. True, they paid her different attention, the conceptual vehicles they used were only partially comparable, and the normative conclusions they reached were quite different. Heidegger does not criticize the imperial idea based, for example, on the humanistic perspective,*

*but on the basis of his ontological concept according to which every socially accepted practice to cope with reality relies on a certain assumption of Being. Still, this “background ontology” of the imperial world relation does not exclude his analysis of its pragmatic aspects. Heidegger, however, completely and consciously ignores the cosmological-symbolic dimension of the concept of empire. Ortega connects the real historical context with the metaphysical-religious component of the imperial, to the extent that it is the principle of both internal arrangement and external behaviour of very different social organisms - from household to state. And Evola emphasizes the ideological and symbolic side of the imperial idea, which, in his view, should not remain only a matter of the past, but should be re-embodied in the future.*

**Keywords:** *imperial idea, symbol, Ortega y Gasset, Evola, Heidegger.*

#### References

1. Khaydegger M. (2009) Parmenid [Parmenides], *Sankt-Peterburg*, Vladimir Dal, 383 p.
2. Evola Yu. (2013) Yazycheskiy Imperializm [Pagan Imperialism], *Novosibirsk*, Era vulgaris. 248 p.
3. Brunt P. A. (1965) Reflections on British and Roman Imperialism, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 7, Is. 3, Cambridge, University Press, pp. 267–288.
4. Hammond M. (1948) Ancient Imperialism: Contemporary Justifications, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 58/59, Cambridge (MA), Harvard University, pp. 105-161.
5. Ortega y Gasset J. (1958) Über das Römische Imperium, *Stuttgart*, Reclam, 75 S.

*Стаття надійшла до редакції 10.04.2018.*

*Стаття прийнята 28.05.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).150592](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).150592)

**УДК 130.2**

**Виктор Левченко**

### **БРАТСТВО СЯТИТЕЛЯ ФОТИЯ И ГАЛЛИКАНСКАЯ ЛИТУРГИЯ**

*Данная статья посвящена реконструкции сюжета, важного для истории русского религиозно-философского возрождения. Основное внимание уделяется теоретическому анализу проекта по созданию православного религиозного ордена Братства святителя Фотия, связывающего верность православной традиции и ориентацию на древнегалликанский литургический обряд христианской церкви до времени раскола на западную и восточную церкви.*

**Ключевые слова:** *парижское богословие, братство святителя Фотия, православный религиозный орден, галликанская литургия, св. Герман Парижский.*

Написанию этой статьи предшествовали некоторые события моей личной биографии. Несколько лет назад я присутствовал на воскресной мессе в знаменитом Миланском соборе, которая показалась мне достаточно непривычной. Позднее я узнал, что она действительно отличалась от общепринятой в римско-католическом мире так называемой римской (или григорианской) литургии и является местной по форме обряда – амброзианской – и основы ее обряда заложил один из великих отцов западной церкви архиепископ Милана святой Амвросий Медиоланский в IV столетии. Когда же я заинтересовался жизнью и судьбой знакового для Одессы второй половины XX века интеллектуала Николая Алексеевича Полторацкого, который был в свое время руководителем парижского Фотиева братства, то выяснил для себя, что деятельность этого православного общества ритуально выстраивалась через попытку восстановления и реконструкции одного из древних литургических обрядов – галликанской литургии, казалось бы давно исчезнувшей под давлением римского обряда формы мессы (см.: [2]). Таким образом произошло как бы «закольцовывание» моего исследовательского внимания к древним формам литургической жизни (см., например: [3]) и попыткам найти ответ на вопрос о всплывании активной заинтересованности среди русского эмигрантского православного студенчества к архаическим и вроде бы неактуальным формам церковной деятельности.